

la perception est un acte de l'esprit; la sensation passe inaperçue, si l'esprit n'est pas présent, et n'acquiert de valeur pour la connaissance que par la perception. Si l'âme n'avait que des sens, loin de tout savoir, elle n'aurait aucune connaissance.

Qu'est-ce que l'esprit perçoit? Quel est l'objet direct de la perception? Ce n'est pas la chose extérieure, le corps qui se trouve dans l'espace, c'est la sensation, c'est à dire la modification des nerfs ou l'impression nerveuse. Voilà un point important et fécond en conséquences, qu'il faut mettre en lumière. Qu'on se rappelle les relations de l'âme en ce monde, que nous avons étudiées dans la Psychologie. L'âme est en rapport avec le corps auquel elle est unie; mais ce rapport n'est intime, comme rapport de conscience et de sentiment immédiats, qu'avec une partie du corps, avec le système nerveux de la vie de relation, non pas à son centre, dans l'encéphale, ni dans le trajet des nerfs depuis le centre jusqu'à la surface, mais à la périphérie, là où les nerfs cérébraux ou rachidiens s'épanouissent dans les organes sensoriels, en tant que ces nerfs reçoivent l'action des objets extérieurs. Il est de fait que nous ne connaissons pas par le sens intime les phénomènes de la vie végétative, ni même la structure du cerveau ou la direction des nerfs qui vont aboutir aux organes: l'anatomie seule peut nous renseigner à ce sujet; tandis que nous percevons et nous sentons immédiatement ce qui se passe dans les organes des sens, quand ils sont ouverts, sous la condition de l'intégrité du système nerveux: l'anatomie est inutile pour voir ou pour entendre, pour éprouver une jouissance ou une douleur, comme pour opérer le mouvement des muscles au moyen des mêmes nerfs. Telle est la limite précise du rapport intime de l'âme avec le corps. Toutes les autres relations de l'âme avec la création sont subordonnées à ce rapport. Nous ne sommes, comme intelligence, comme sentiment et comme volonté, en communication avec le monde des corps et des esprits, que d'une manière indirecte, au moyen de notre système nerveux. Les corps et les êtres raisonnables ne se révèlent qu'à nos sens et ne peuvent être connus ou sentis que par

cet intermédiaire. Nous ne pouvons pas voir ni entendre des esprits, mais nous voyons des gestes et nous entendons des sons qui représentent comme signes les actes de la vie spirituelle. Les relations de l'âme avec Dieu sont seules étrangères à la sensibilité et s'établissent au moyen de la raison. N'oublions pas que nous n'avons que deux facultés réceptives, les sens et la raison, qui sont destinées à nous mettre en rapport avec l'ensemble des choses, avec le monde et avec Dieu, et qui nous livrent tous les matériaux de notre activité transcendante.

La théorie de la connaissance sensible est une application de ces données psychologiques. De même que l'âme ne sent pas les objets extérieurs, mais seulement le plaisir ou la souffrance qu'ils lui causent, de même elle ne perçoit pas les choses du dehors, mais seulement les sensations qui lui sont transmises par les organes. L'objet immédiat de la perception est la sensation, rien que la sensation, c'est à dire un état nerveux du corps, une modification de nous-mêmes. L'homme est donc borné à lui-même dans la connaissance sensible et ne peut saisir la nature que par ses sens et dans ses sens. Il ne perçoit pas les choses, mais une impression, une ombre des choses, selon la belle allégorie de Platon. La conclusion semble étrange et compromet au premier abord la réalité du monde extérieur, mais elle est justifiée par les faits et confirmée même par l'autorité des plus grands penseurs de toutes les époques. Tous les philosophes s'accordent en ce point que nous ne percevons pas immédiatement les objets. Reid seul émet un avis contraire (1).

Les péripatéticiens dans l'antiquité et au moyen âge supposaient entre l'esprit et les objets des *formes* ou des *espèces sensibles*, c'est à dire des effluves ou des images qui s'échappaient des corps et rencontraient l'âme ou le *sensorium* dans lequel elle réside, en laissant une empreinte dans les organes (2). Ils avaient conscience d'un intermédiaire, mais ils

(1) Th. Reid, *Œuvres complètes*, trad. de Jouffroy, t. III, Paris, 1828.

(2) Waddington-Kastus, de la *Psychologie d'Aristote*, ch. XIV. — Malebranche, *Recherche de la vérité*, liv. III, 2<sup>e</sup> part.

l'ont mal exprimé : les espèces sensibles ont disparu avec les entéléchies, les archées et les causes occultes, la sensation est restée. Descartes, convaincu que l'esprit et le corps sont radicalement séparés, remplaçait les espèces sensibles par les *idées* qui seules ont accès dans l'âme. Il hésite sur la nature de ces idées adventices, qu'il a soin de distinguer des idées innées : tantôt elles viennent des corps et semblent étrangères à l'âme, tantôt elles sont formées par l'esprit à l'occasion de quelque chose qui émane des corps. Dans le premier sens, elles ne valent pas mieux que les formes d'Aristote ; dans le second, elles sont le produit de l'imagination qui accompagne la sensation et nous représente les choses. En tous cas, selon le fondateur de la philosophie moderne, l'âme ne perçoit que ses propres impressions et doit s'en rapporter à Dieu pour croire à l'existence du monde extérieur. Malebranche n'a fait que transporter dans le Créateur ces idées de corps que son maître mettait en nous : il veut donc que nous voyions en Dieu les idées des choses. Tout le monde tombe d'accord, dit-il, que nous n'apercevons point les objets qui sont hors de nous par eux-mêmes, supposé que ces objets ne nous soient pas intimement unis. Les esprits pourront peut-être se découvrir directement à notre pensée, lorsque la justice et l'ordre régneront, comme au ciel, par l'union intime des âmes. Mais les choses matérielles ne se peuvent unir de cette façon à l'âme, qui n'a point d'étendue, qui est sans rapport avec elles. L'âme ne va pas se promener dans les cieux pour y contempler le soleil et les étoiles. L'objet immédiat de notre esprit, lorsqu'il voit le soleil, n'est donc pas le soleil, mais une chose qui est intimement unie à notre âme et que j'appelle *idée*. Pour apercevoir un objet, il faut que l'idée de cet objet nous soit présente, et toutes les idées des corps se trouvent en Dieu. — Telle est la profonde théorie de la vision en Dieu, née des conceptions métaphysiques de Descartes sur l'âme, le corps et les idées. Les idées de corps y tiennent la place des espèces sensibles et matérielles, qui n'étaient plus compatibles avec la psychologie nouvelle. Berkeley en a nettement exprimé la conséquence : raison-

nant dans l'hypothèse accréditée des idées intermédiaires, il a pris le parti de supprimer les choses, comme inutiles, puisque nous avons les idées, qui suffisent à tout. Hume applaudit. Kant a imaginé d'autres intermédiaires entre l'esprit et les choses, savoir le temps et l'espace, comme formes de la sensibilité. Tous ces auteurs semblent donc s'entendre pour admettre que la perception du monde extérieur est indirecte. Mais Reid est d'un autre sentiment.

Si nous examinons, dit-il, cet acte de l'esprit qu'on appelle *perception*, nous y trouverons trois choses : d'abord quelque conception ou notion d'un objet perçu ; ensuite une conviction irrésistible de son existence actuelle ; enfin cette croyance est immédiate et non l'effet du raisonnement. Il est impossible en effet de percevoir sans avoir quelque notion de ce que l'on perçoit. La perception sensible est un acte de l'entendement qui saisit un objet présent et déterminé, qui par conséquent le connaît déjà à quelque degré. Nous sommes d'accord sur ce point, mais la question est de savoir quel est l'objet de la perception. Reid affirme que c'est une chose extérieure, nous disons que c'est la sensation, quelle que soit la cause du phénomène sensible. Sans doute, nous croyons fermement à l'existence de l'objet, quand la perception est distincte ; si nous apercevons une étoile, nous disons que l'étoile existe, et aucun juge ne refusera le témoignage d'une personne qui a vu commettre un crime, sous prétexte que la vue n'est pas digne de foi ; mais quelle est l'origine de cette croyance ? Est-elle primitive ou n'est-elle pas plutôt l'effet d'une habitude sujette à caution, contractée dès l'enfance ? Déjà, au sujet du premier exemple, les astronomes savent bien qu'une étoile peut avoir cessé d'exister depuis des siècles, quand nous croyons encore l'apercevoir. La conviction n'est donc pas toujours irrésistible, et la sensation, quoique réelle, ne prouve pas nécessairement l'existence actuelle de l'objet. Reid lui-même cite deux exceptions à l'universalité de la croyance qu'il proclame. La première concerne les hypocondriaques, qui se persuadent des choses que semble contredire le témoignage évident de leurs sens ; mais les lois générales de l'intelli-

gence ne sont pas infirmées par les désordres qui surviennent dans les facultés des malades. La seconde concerne les sceptiques, qui récusent la déposition des sens; mais leur doute est plutôt théorique que pratique; nous ne voyons pas dans l'histoire de la philosophie qu'aucun sceptique se soit précipité dans le feu ou dans l'eau, ni qu'il ait montré dans une seule partie de sa conduite moins de confiance en ses sens que les autres hommes; ce qui nous donne lieu de penser que ceux qui médisent des sens avec tant de subtilité ne sont point convaincus par leurs propres raisonnements. La réponse est habile, mais ne touche nullement la théorie de la connaissance. Nous verrons qu'il y a d'autres exceptions encore et nous nous efforcerons d'en rendre compte.

Admettons provisoirement que la perception soit accompagnée d'une croyance à l'existence des objets extérieurs chez les hommes sains d'esprit, dans les conditions normales, et allons au cœur de la question. Reid soutient que cette conviction est immédiate ou qu'elle n'est pas la conséquence d'un raisonnement. L'opposition qu'il signale entre les procédés de l'esprit est nettement accusée, mais il se trompe en fait. Il en convient presque, car après avoir posé son principe il a soin d'ajouter que « cela n'est vrai, toutefois, que des personnes dont l'intelligence est assez développée pour distinguer les objets de pure imagination des choses qui ont une existence réelle... Or on peut douter que les enfants, quand ils commencent à se servir de leurs sens, fassent aussitôt la distinction entre les choses qui ne sont que conçues ou imaginées et celles qui existent réellement; et tant que nous ne sommes pas capables de ce discernement, on ne peut dire avec propriété que nous croyons ou que nous ne croyons pas à l'existence de quoi que ce soit; la conviction de l'existence d'une chose semble supposer l'idée d'existence, idée trop abstraite peut-être pour entrer dans l'esprit d'un enfant. Je parle donc ici de la faculté de perception, telle qu'elle est dans les personnes adultes et d'un esprit sain... » C'est là précisément que nous voulions arriver. La conviction qu'il existe des objets qui correspondent à nos sensations n'est donc pas primitive : elle est le résultat,

de l'expérience que nous avons acquise depuis l'enfance. Elle n'est donc pas immédiate : elle est la conclusion d'une série d'observations que nous avons faites sur l'usage et la portée de nos sens et qui, dans l'âge adulte, s'imposent à l'esprit et commandent son assentiment comme une habitude. Il est impossible qu'il en soit autrement, puisque les sens ne nous donnent que des sensations, non des connaissances, que la perception est une fonction de l'esprit et que nous ne sommes pas comme esprit en rapport direct avec le monde extérieur.

La démonstration du fait résultera surabondamment de l'analyse de nos sens. Tâchons d'abord de saisir la question dans son ensemble et dans ses conséquences. Si la sensation est une modification de nous-mêmes et si la perception ne s'applique qu'à nos impressions, il est évident que la sensation et la perception seules ne nous autorisent pas à affirmer l'existence d'un monde extérieur. Quand j'ai conscience de mes pensées et que je me représente un cheval ailé, je ne suis nullement disposé à croire qu'il existe un objet de ce genre; quand j'ai conscience de mes sensations, au contraire, je me figure involontairement qu'il existe des corps doués de propriétés sensibles. Pourquoi cette différence? Mes sensations ne sont-elles pas en moi comme mes pensées? Et que prouvent les actes du moi au sujet d'un non-moi? Comment pouvons-nous ainsi sortir de nous-mêmes et affirmer quelque chose au dehors? A l'aide du *raisonnement*. Ce procédé est-il fondé ou non, je l'ignore, mais son existence est indubitable. Si le monde extérieur n'est pas l'objet d'une perception immédiate de l'âme, il ne peut être conçu que d'une manière indirecte au moyen du raisonnement. Cette solution, au premier abord, présente des difficultés, qui ont fait reculer le bon sens de Reid, mais elles disparaîtront bien vite. Ainsi, dira-t-on, l'affirmation du monde extérieur n'est pas un fait primitif de la conscience, mais une conclusion de l'entendement? Sans doute, l'esprit conclut de l'effet à la cause, de la sensation à l'objet, aussitôt qu'il a reconnu les limites de sa propre existence et qu'il a fait une distinction entre les images capricieuses de son imagination, dont il



est l'auteur, et les sensations fatales qui l'affectent indépendamment de sa volonté. Il n'y a qu'un seul fait primitif de la pensée, c'est la conscience de soi-même : *Cogito, ergo sum*. L'âme se saisit elle-même sans intermédiaire, par une intuition directe, mais elle ne sait rien d'abord de la nature ni de ses semblables. Il n'existe de monde extérieur que pour un être limité, comme l'homme ou l'animal, et un être ne peut avoir conscience de ce monde extérieur ou le reconnaître comme tel que s'il a d'abord conscience de sa propre limitation : l'homme seul a cette conscience. Pourquoi dirions-nous que les corps sont hors de nous, si nous ne savions pas, par nos lacunes, par notre faiblesse, par nos efforts, que notre être a des bornes et qu'il existe en conséquence autre chose que nous-mêmes ? Nous ne pouvons arriver au dehors que par la connaissance préalable de nous-mêmes, et nous devons conclure l'extérieur en partant de la limitation de notre intérieur. Cette conclusion s'appuie naturellement sur les phénomènes de la sensibilité, qui exigent une cause et dont la cause n'est pas en nous. S'il fallait une preuve nouvelle à l'appui de notre assertion que le moi se reconnaît avant d'avoir conscience d'un non-moi, nous la trouverions dans la singulière conséquence qu'un auteur a tirée de la thèse contraire : « La connaissance du monde extérieur est donc indispensable à la connaissance que nous avons de nous-mêmes, et comme cette dernière connaissance est immédiate, il s'ensuit que c'est immédiatement et sans intermédiaire que les objets nous sont connus (1). » Il est impossible de débiter plus cavalièrement une erreur grossière pour justifier une proposition erronée. La fausseté de la conclusion prouve la fausseté des prémisses qui la contiennent.

Mais alors les enfants ne saisissent pas le monde des corps, à moins qu'ils ne se connaissent, qu'ils ne jugent et raisonnent, à moins qu'ils ne soient aussi savants que nous ; cela n'est-il pas absurde ? Il y a des degrés à l'infini dans la con-

(1) Léon Brothier. *Ébauche d'un glossaire du langage philosophique*. Paris, 1863. Verbo *Connaissance*.

naissance. Dès son entrée dans la vie, l'enfant a des sensations et il en rend témoignage par ses cris, mais il ne sait rien de la terre, ce qui prouve une fois de plus que sentir n'est pas connaître. L'enfant a tout à apprendre en ce monde, mais il apprend vite, grâce à son merveilleux instinct : il doit découvrir par lui-même, à ses dépens, l'usage de ses membres et de ses sens ; il doit observer en lui-même les sensations qui l'affectent agréablement et celles qui le blessent, pour rechercher les unes et éviter les autres ; il doit trouver, sans autre guide que sa propre expérience les signes et les mots qui correspondent à ses pensées, pour entrer en communication avec ses semblables. L'enfant n'est pas si ignorant qu'on veut bien le croire, car, dans l'espace d'un an, avant qu'on puisse rien lui enseigner, il a résolu les problèmes les plus difficiles de la vie. A sa première sensation, due sans doute au contact de l'atmosphère, il annonce qu'il est affecté et qu'il se sent, il s'affirme lui-même ; mais il n'a point conscience du changement opéré dans sa condition ni des causes nouvelles qui agissent sur ses organes. Quand ses sens sont un peu débrouillés, il dirige son attention vers le dehors, mais est-ce bien le dehors ? Il sent quelque chose, il perçoit, cela est certain, mais il ne perçoit que ce qui se passe dans ses organes. Pourquoi penserait-il qu'il y a autre chose que lui ? Nous pouvons dire entre nous qu'il voit des maisons, des arbres, des animaux qui ne sont pas en lui ; mais lui n'en sait rien, il ne distingue pas du premier coup ces objets externes des représentations internes qui sont restées dans sa mémoire et dans son imagination ; il fait comme les animaux qui perçoivent le monde extérieur, sans jamais savoir qu'il est extérieur, parce qu'ils n'ont pas la connaissance de leur intérieur ; il fait comme nous dans nos rêves, il confond le moi avec le non-moi. Mais le doute va s'effacer. L'enfant est intrigué de tout ce qu'il voit et entend, il observe avec la plus grande attention, il est sérieux et ne se déridera pas avant d'avoir ses apaisements. La période d'expériences commence pour lui, il se tâte, il se regarde, il gesticule : ceci est à moi, je le sens, je le remue, quand je veux, comme je veux, et je le sens doublement, dans la main et dans le

membre qu'elle touche ; cela n'est pas à moi, je ne le sens que dans la main et je ne puis pas le mouvoir à mon gré. Donc je suis quelque chose, mais je ne suis pas tout : il y a pour moi un dedans et un dehors.

Qu'on ne s'étonne pas que l'enfant juge et raisonne, sans savoir ce qu'est le raisonnement. Tout être intelligent raisonne selon sa nature et selon ses forces. L'enfant ne fait pas de syllogisme en règle et n'a pas besoin, pour opérer, d'analyser ses opérations ; quand il observe deux choses et qu'il voit entre elles un rapport quelconque, il juge : une sensation agréable ou douloureuse suffit comme matière d'un jugement ; quand il perçoit trois choses liées entre elles d'une manière quelconque, il raisonne : la nourrice, le lait, le plaisir forment une série naturelle dont l'enfant n'a pas de peine à saisir la succession : la nourrice apporte la joie, parce qu'elle donne l'aliment. Il ne faut pas un temps bien considérable pour passer de la première notion à la troisième, le raisonnement devient instantané, quand il ne comprend que des notions qui nous sont familières. C'est sur des raisonnements de ce genre que repose notre croyance au monde extérieur à l'occasion des sensations que nous en recevons.

Telle est la marche que suit le développement de la pensée chez l'enfant pour passer du moi au non-moi. L'objection qui avait arrêté Reid ne nous touche pas. Cette marche, du reste, n'est pas seulement conforme aux enseignements de la psychologie expérimentale, elle est encore indiquée par la physiologie, en ce qui concerne soit l'exercice de nos sens, dans l'enfance ou dans la maladie, soit les *illusions* auxquelles nous restons exposés à tout âge. « Distance, grandeur, forme et mouvement des objets sont uniquement appréciés par un travail de l'intelligence. C'est par elle que nous apprenons à rapporter les impressions que la vue des objets produit sur notre rétine aux corps d'où part la lumière. L'enfant doit faire l'éducation de son intelligence sous le rapport de la vue, aussi bien que l'aveugle guéri par une opération. » Voilà la nécessité de l'expérience personnelle bien constatée dans les perceptions visuelles. Il en est de

même pour les perceptions sonores, qui semblent encore plus difficiles à interpréter. « Rien ne montre mieux combien l'ouïe a en quelque sorte besoin d'éducation pour se développer, que l'observation des sourds-muets auxquels (exemples trop rares malheureusement) l'ouïe a été rendue. Tel était le sourd-muet Trésel, âgé de dix ans. Les premiers jours qui suivirent sa guérison, tous les sons, les bruits même lui causaient un plaisir extrême ; mais il lui fallut quelque temps avant qu'il s'aperçût que la parole était un moyen de communication, et encore s'attachait-il d'abord aux mouvements des lèvres, et non aux sons, et crut-il, pendant quelques jours, qu'un enfant de sept mois parlait, parce qu'il lui voyait remuer les lèvres. Il s'écoula près de trois mois avant qu'il pût distinguer quelques mots, et ce ne fut qu'au bout d'un temps fort long qu'il reconnut la direction des sons. Une personne qui s'était cachée dans la chambre où se trouvait l'enfant l'ayant appelé à diverses reprises, il ne découvrit que très difficilement le lieu d'où partait la voix. » Le toucher même est sujet à des illusions et réclame un apprentissage. « Si nous posons, les yeux fermés, la main sur une table, et qu'une autre personne fasse passer rapidement sur le bout de nos doigts des morceaux de papier et des lames de métal ou de verre, nous confondons facilement ces objets ; mais nous les distinguons aisément dans le même cas si nous pouvons promener les doigts à leur surface et juger de leur consistance par la résistance qu'ils y trouvent. Une autre expérience prouve combien est nécessaire le jugement pour apprécier la forme. Si l'on croise les deux doigts d'une main de manière à rouler une boule entre les bords qui ne se touchent pas habituellement, on croit tenir deux boules. C'est que la sensation est réellement celle de deux sphères, que le jugement recompose par habitude en une seule (1). » Il faut donc juger et raisonner pour atteindre les objets, à l'aide de nos sens, tandis que nous percevons directement les sensations. La pédagogie à son tour s'est emparée de cette vérité : l'éducation des sens est

(1) Dr Gluge, *Physiologie*, liv. II, ch. VIII, IX et X.

prise en sérieuse considération dans les *Jardins d'enfants* où la méthode de Frœbel est introduite. On obtiendrait des résultats surprenants, au point de vue de l'art, de la science et de toute l'activité humaine, si de bonne heure on cultivait tous les sens par des exercices réguliers et coordonnés. On voit maintenant avec quelle subtilité Reid évitait les difficultés de la question quand, après avoir affirmé que la perception des objets est immédiate, il limitait cette faculté directe de percevoir aux personnes adultes, d'un esprit sain, et, aurait-il dû ajouter, dans les conditions normales de la vie. Alors en effet le raisonnement est superflu pour nous convaincre de l'existence des objets, l'expérience est acquise depuis longtemps, l'interprétation des sensations est passée en habitude et la croyance à la réalité du monde extérieur est irrésistiblement fixée dans l'esprit. Reid ne prétendra pas qu'une conviction universelle, qu'une vérité de sens commun, exclut le raisonnement, car le raisonnement est aussi bien que la perception un élément primitif et constitutif de l'âme.

Mais si l'enfant ne sait pas tout d'abord que les sensations qu'il éprouve se rapportent à des choses extérieures, s'il faut un exercice prolongé de l'entendement pour expliquer l'origine et la valeur de chaque impression; si la perception même ne s'applique jamais en définitive qu'à une modification de notre sensibilité, pouvons-nous accepter sans *démonstration* l'existence du monde des corps? Dans la pratique, oui; dans la science, non. Le sens commun, qui règle le cours de la vie humaine, se contente du fait, sans en rechercher la cause ni la possibilité; il affirme une distinction entre l'âme et le corps, il admet le monde et la société, il proclame l'existence de Dieu et de la vie future, comme nécessités de la raison. Mais la science, plus exigeante, ne peut adopter que des opinions reconnues vraies et certaines, après examen; elle doit élever des doutes même au sujet des croyances du genre humain. Si la réalité du monde extérieur n'est pas pour nous, comme les faits de conscience et les phénomènes de la sensibilité, l'objet d'une intuition immédiate, mais la conclusion de nos opérations discursives, elle a besoin d'une démonstration, et la théorie peut

réclamer des preuves. Les philosophes l'ont bien compris. Descartes cherchait des arguments dans la véracité de Dieu, qui ne peut pas se jouer des créatures en leur inspirant une conviction erronée. Malebranche s'appuyait sur la révélation, qui parle du ciel et de la terre, et nous oblige d'y croire. Ces raisonnements ne sont pas irréprochables et n'ont peut-être de valeur que comme tendances ou comme besoin de la raison de chercher en Dieu, dans le principe de la science, la cause de tout ce qui existe. Les sceptiques les rejettent, et les idéalistes sont d'accord en ce point avec eux. Il faut convenir, en tous cas, que la démonstration doit être ajournée, et que la cause des sceptiques gagne pour le moment tout le terrain que le sensualisme a perdu.

Le sensualisme est radicalement faux, si les sens ne peuvent pas même nous apprendre qu'il existe un monde extérieur. Mais l'idéalisme ne triomphe-t-il pas, si nous n'avons aucun moyen de saisir directement les objets du dehors? Que savons-nous des corps et de leurs propriétés? Il faut entendre les défenseurs de cette cause avant de la juger. Nous avons supposé jusqu'ici, pour nous conformer à l'opinion commune, que la sensation résulte de l'action d'un objet sur nos organes; mais maintenant nous devons reconnaître que de ces deux choses, la sensation et l'objet, il n'y en a qu'une qui soit immédiatement certaine: l'objet se tire de la sensation par l'application raisonnée du principe de causalité. Cette induction est-elle légitime, voilà ce que demandent les idéalistes, et la question n'a rien d'étrange ni d'imprévu, elle sort naturellement de la théorie de la perception indirecte. Il y a longtemps qu'on discute dans l'école pour savoir si les qualités secondes de la matière ou les qualités sensibles des corps, telles que la couleur, la saveur, l'odeur, la sonorité, le chaud et le froid, sont des propriétés de nos sens ou des propriétés des objets eux-mêmes. Ceux qui admettaient un intermédiaire entre l'esprit et les choses étaient disposés à contester à ces qualités toute existence objective. Reid les réfute, mais en s'appuyant sur la perception directe du monde extérieur. « La thèse idéaliste, du moins au sujet de la lumière, de la chaleur et de la sono-

rité, gagne aujourd'hui de nouveaux adhérents, depuis que les physiiciens cherchent à réduire à l'unité les diverses forces de la nature et considèrent les ondulations lumineuses, calorifiques et sonores comme identiques en elles-mêmes, comme provenant indistinctement du mouvement de la matière et se distinguant seulement dans le sujet sentant. La chaleur se ramène à la lumière et obéit aux mêmes lois : la lumière c'est la chaleur perçue par le nerf optique ; la chaleur c'est la lumière perçue par les nerfs tactiles. La lumière, à son tour, se confond avec les vibrations des corps, transmises par l'ouïe ou par l'éther, vibrations qui sont lumineuses pour l'œil et sonores pour l'oreille (1). » Les mêmes controverses devaient s'élever au sujet des qualités premières, qu'on a toujours considérées comme l'essence des corps, telles que l'étendue, la divisibilité, la figure, la mobilité, la dureté et la mollesse, surtout depuis que les conceptions de l'espace, du temps et de la matière avaient été profondément modifiées par Leibnitz et par Kant. Les idéalistes sceptiques, conséquents avec eux-mêmes, rejettent toutes les qualités des corps, premières et secondes, ou ne leur accordent du moins qu'une existence subjective, comme phénomènes de la sensibilité. Écoutons leurs arguments.

Entre la cause et l'effet nous concevons toujours quelque connexion, un rapport d'analogie ou de similitude. Or la sensation, dit Berkeley, ne ressemble qu'à elle-même ; penser qu'une sensation reproduit les qualités que nous attribuons aux choses est une absurdité. Qu'y a-t-il de commun entre les propriétés physiques de ce corps allongé que nous appelons une épingle et le sentiment désagréable d'une piqûre ? Entre la sensation du froid et la neige ou le vent ? entre l'impression du chaud et l'air, le soleil ou les étoffes ? Que sont donc les objets ? Tout simplement la somme de nos représentations individuelles et variables, des sensations réduites à l'unité, mais cette unité ne se trouve qu'en nous, dans la conscience. Nous ne savons rien de plus.

(1) Paul Janet, *le Matérialisme contemporain en Allemagne*. *Revue des Deux-Mondes*, 15 août 1863.

Fichte arrive à la même conclusion. La conscience que nous avons de nous-mêmes et de nos propres modifications est la condition nécessaire de la conscience que nous avons des autres choses. Nous savons l'existence des objets, parce que nous les voyons ou touchons, mais nous savons que nous les voyons uniquement parce que nous le savons. Nous le savons immédiatement. En général, nous ne percevons pas du tout ce que nous ne percevons pas immédiatement. Dans toute perception, je ne perçois donc que moi-même, que ma propre manière d'être. La perception des objets est une conséquence de la perception de ma propre manière d'être. Si je différencie les objets, c'est que je saisis des différences dans mes sensations. Mais alors, pourquoi parlons-nous des objets et de leurs qualités ? Pourquoi nommer le rouge et le bleu, le rude et le poli, au lieu de nous contenter de dire que nous sommes affectés d'une certaine façon ? D'où vient que nous ne laissons pas les sensations où elles sont réellement, c'est à dire en nous, que nous les transportons, au contraire, à un objet hors de nous ; que nous en faisons des propriétés de l'objet, tandis qu'elles ne sont en définitive que des modifications de nous-mêmes ? Ce n'est pas tout. Aux qualités sensibles nous supposons un soutien, un support, que nous concevons comme étendu et que nous appelons substance. Mais nous ne voyons pas cette étendue, nous ne voyons que des couleurs, et cette sensation en nous est comme un point mathématique sans longueur ni continuité ; nous ne la touchons pas davantage, nous palpons successivement du rude, du poli, et chacune de ces sensations est aussi simple et indivisible que celle du rouge. Comment se fait-il donc qu'au lieu de nous représenter nos sensations comme successives, dans l'ordre où nous les éprouvons réellement, nous nous les figurions, au contraire, sous la forme de modifications simultanées, coexistantes à la fois sur plusieurs points d'une surface ? Dira-t-on que nous saisissons la surface des objets à l'aide de notre main qui est elle-même une surface ? Mais la question reste la même ; la surface de la main ne peut être perçue comme tout autre objet qu'à l'aide de nos sens. Nous ne