



G. TIBERGHÏEN

—

LOGIQUE



1

BD162

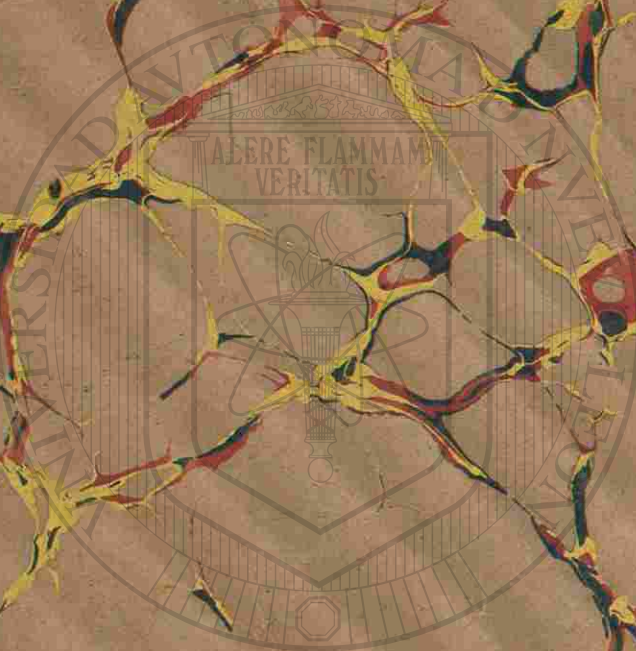
T5

v. 1

16=4



1080046478



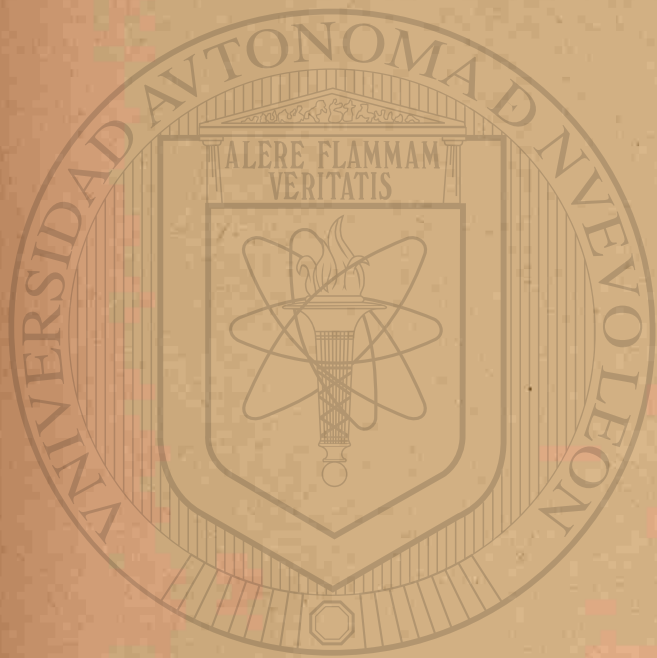
UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

644688

~~100.1~~

16 = 4  
T.



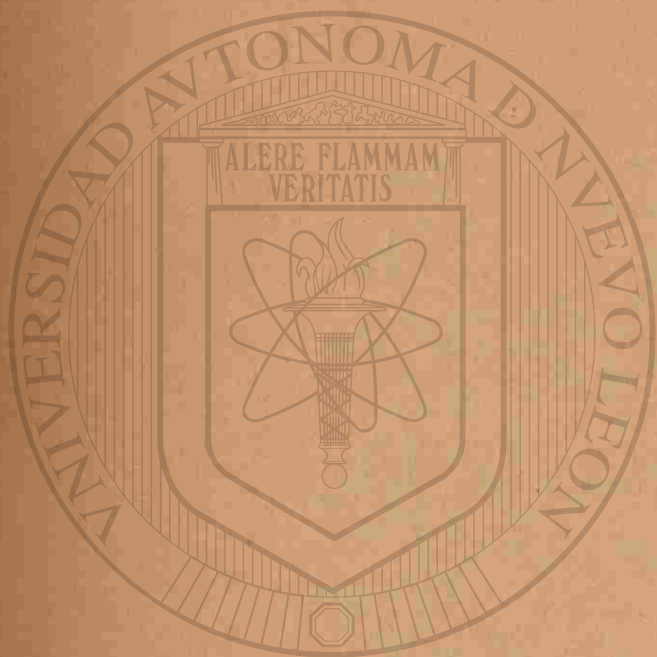
UAI NL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

®

39682



LA THÉORIE

DE LA

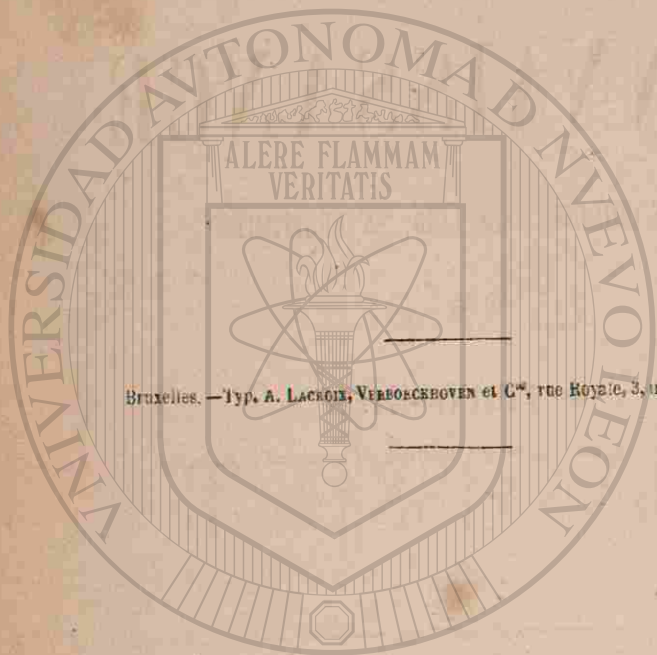
CONNAISSANCE

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

FONDO EMETRID  
VALVERDE Y TORRES



Bruxelles. — Typ. A. Lacroix, Verboeckhoven et C<sup>ie</sup>, rue Royale, 3, en passe du Parc.

# LA THÉORIE

DE LA

# CONNAISSANCE

SES ORIGINES, SES LOIS, SA LÉGITIMITÉ

PAR

G. TIBERGHEN

DOCTEUR EN PHILOSOPHIE. — PROFESSEUR ORDINAIRE A L'UNIVERSITÉ DE BRUXELLES



Capilla Alfonso  
Biblioteca Universitaria



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

PARIS

LIBRAIRIE INTERNATIONALE

43, RUE DE GRAMMONT, 43

A. LACROIX, VERBOECKHOVEN ET C<sup>ie</sup>, ÉDITEURS

A BRUXELLES, A LIVOURNE ET A LEIPZIG

1863

Droits de traduction et de reproduction réservés

53377

BD162

T5

v.1



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

FONDO BIBLIOTECA PÚBLICA  
DEL ESTADO DE NUEVO LEÓN



## PRÉFACE

La philosophie se décompose. De petites écoles se forment de plus en plus insignifiantes et désespérantes. M. Cousin avait ouvert une large voie à la spéculation en France, en appelant l'attention du public lettré sur les grands systèmes des successeurs de Locke et de Kant, et imprimé une puissante impulsion aux esprits vers les études historiques et psychologiques. Ce mouvement a cessé; l'éclectisme se meurt et ne produit plus guère que des œuvres littéraires ou déclamatoires. Tout ce qui se passe sous nos yeux atteste son insuffisance devant les nécessités logiques de la pensée et les nécessités pratiques de l'époque. Le matérialisme le plus grossier, sous la généreuse protection des sciences naturelles, l'athéisme le plus déhonté, sous prétexte de progrès, le scepticisme le plus prétentieux, sous l'apparence de la critique, occupent la scène. Auguste Comte et son école, MM. Colins, Poulin, Proudhon, Taine, Moleschott, Büchner et une foule d'autres, quelque diverses que soient leurs tendances, se donnent la main et sont d'accord en un point : c'est l'impuissance radicale de la raison en face du problème de la destinée humaine, c'est l'impossibilité de toute méta-

physique future. M. Renan lui-même a versé un jour dans ce travers. Voilà la théologie bien vengée des attaques du rationalisme.

On répète partout et sur tous les tons que l'âme est matière, que l'homme est composé de molécules, doué de sens, privé de raison, et qu'il n'y a plus de ligne de démarcation dans l'échelle des êtres. L'animal se perfectionne, l'homme se dégrade; les quadrumanes vont reprendre la place des bimanés, leurs fils dégénérés. Plus de trace de vie rationnelle dans l'activité de nos semblables : l'idéal, la liberté, le devoir, la religion sont des noms pompeux et vides. Au lieu de Dieu, l'homme; au lieu de monde moral, la nature; au lieu de principes, les phénomènes. L'infini et l'absolu se retirent devant les faits. Tel est l'enseignement du sensualisme et du matérialisme contemporains, décorés d'un titre nouveau, le positivisme.

Déjà ce système a sa logique, la logique de la sensation, la logique d'Épicure et de Condillac, restaurée par la physiologie et agrandie par l'induction. Il suffit de citer l'école pédagogique du Dr Beneke pour l'Allemagne, M. Renouvier pour la France, M. Stuart Mill pour l'Angleterre. Certes, je n'accuse pas ces penseurs d'adopter toutes les extravagances émises par Aug. Comte; mais je soutiens que leurs théories sont l'expression logique du courant positiviste de notre âge, et qu'elles ne peuvent qu'en favoriser le développement, par la négation de toute vérité générale et la prétention de réduire la réalité aux phénomènes de la sensibilité.

Fortifié par ce secours inattendu, le positivisme devient un embarras sérieux pour la philosophie. Il ne s'agit pas de le ménager, parce que lui aussi combat le surnaturel et les dogmes incompréhensibles; il faut l'attaquer ouvertement comme une erreur qui avilit la nature humaine, et ne tient aucun compte des intérêts moraux de la société. Est-il même un auxiliaire dans la lutte de la pensée contre l'ignorance et

la superstition? J'en doute; il relève d'une main ce qu'il abat de l'autre, et compromet par la déplorable faiblesse de ses arguments la cause même qu'il veut défendre. Ce n'est pas seulement l'abus, mais l'usage de la raison qu'il proscriit. Si d'un côté il est avec le rationalisme contre les préjugés du moyen âge, de l'autre, il est avec la théologie contre toute doctrine rationnelle fondée sur des principes. J'oublie même son propre culte, l'adoration de l'humanité, inconséquence répudiée déjà par les adeptes les plus intelligents : l'humanité n'est pas plus que Dieu un phénomène qui tombe sous les sens. Ses coups vont au delà des croyances traditionnelles et portent sur l'idée même de la croyance religieuse. La métaphysique à ses yeux est une nouvelle forme de l'idolâtrie; le supra-sensible n'est pas moins condamnable que le surnaturel. Et comme la religion est après tout un besoin du cœur et de la pensée, quel appui reste-t-il aux convictions morales de l'homme, quand on les a soustraites à l'autorité de la raison, si ce n'est la foi aveugle ou les révélations historiques? Une doctrine n'est jamais abolie que par une doctrine plus complète.

Dans ce désarroi des systèmes philosophiques où nous sommes, c'est à la logique à réparer les brèches faites à la raison humaine. La logique est la science de la connaissance. Il faut montrer aux esprits aveuglés en quoi consiste la connaissance, quelles sont ses conditions, ses lois, son étendue, sa valeur, comment elle diffère de la vérité et de la certitude, et comment elle arrive à sa perfection, c'est à dire à la science. Il faut, en d'autres termes, exposer méthodiquement la théorie générale de la connaissance, en insistant sur ses éléments rationnels et sur sa légitimité, et la théorie des formes organiques de la pensée, qu'on a trop perdue de vue. Il faut opposer enfin la logique de la raison à la logique des sens. Celui qui pourra résoudre ou seulement comprendre ce problème reviendra au sentiment de la



dignité de l'homme, et ne tombera plus par défaut de culture intellectuelle dans les pièges tendus à sa bonne foi par les apôtres du matérialisme, du positivisme et de l'athéisme.

La logique est à refaire, non seulement comme théorie de la connaissance humaine, mais même comme forme organique de la science, comme Organum, ainsi qu'elle a été généralement traitée depuis Aristote. Le Stagirite est encore notre maître dans l'analyse du raisonnement et particulièrement du syllogisme et de la démonstration, c'est à dire de la déduction, de la méthode des géomètres. Mais son enseignement a été tellement décrié, depuis que Bacon a préconisé l'expérience et l'induction, qu'Aristote est de plus en plus ignoré, méconnu, et qu'on a pu signaler comme un rare phénomène un homme qui, comme William Hamilton, n'a pas perdu le sens des traditions dialectiques. M. l'abbé Gratry, dans son ouvrage sur la *Logique*, ou plutôt à propos de logique, constate non sans motifs que depuis sept cents ans il n'y a pas eu en Europe un siècle aussi ignorant que le nôtre sur l'article des formes de la raison. Et il est lui-même une triste preuve de la vérité de ses paroles. Il s'agit donc d'abord de réintégrer Aristote dans ses droits à l'estime universelle, comme éditeur des lois de la pensée; il s'agit ensuite de le compléter, en faisant rentrer dans le cadre de la logique tout le fruit du mouvement philosophique des temps modernes, dans une de ses tendances les plus originales, tout ce qu'on appelle observation, généralisation, induction, analogie, en un mot méthode expérimentale. Certes le procédé des sciences naturelles n'avait pas échappé à l'auteur des *Analytiques*, mais ses vues en cette matière sont moins sûres, et l'importance capitale de l'induction ne pouvait se révéler que de nos jours, grâce aux travaux des savants, si bien appréciés dans le *Système de logique*, de M. Stuart Mill.

Il importe ici de rester dans les justes limites de la vérité

et d'éviter les travers des esprits exclusifs qui exaltent soit la déduction au détriment de l'observation, soit l'observation aux dépens de la déduction. La science ne peut se passer ni de l'un, ni de l'autre de ces deux instruments. Dénigrer l'expérience serait un non-sens en présence des merveilles de notre industrie et de toute notre civilisation matérielle; mais conclure de là que l'expérience suffit aux besoins de la raison, que l'homme n'a que des sens et ne doit se préoccuper que de la matière, n'est-ce pas un non-sens aussi, en présence des aspirations morales et religieuses de notre époque, que dis-je, en présence de ce groupe de sciences qu'on place au premier rang pour la certitude et qui sont complètement étrangères à tout empirisme, en présence des mathématiques? Gardons-nous de ces partis extrêmes; défions-nous des auteurs qui n'aperçoivent qu'un point de vue des choses, qui sont toujours prêts à sacrifier les droits de l'intelligence à leurs préventions individuelles et à faire de la vérité une question de parti. « Ne retirons rien à l'esprit humain; supprimer est mauvais. Il faut réformer et transformer. » La maxime du poète s'applique à la logique comme à la science sociale. Ne supprimons ni Aristote, ni Bacon; ne renions ni la déduction, ni l'observation; ne mutilons pas la pensée, acceptons à la fois le syllogisme et l'induction.

Un traité de logique complet qui fasse la juste part de toutes les formes de la raison n'existe pas à notre connaissance. On en trouve des détails disséminés dans une foule d'écrits, mêlés à de grossières erreurs; mais l'organisation de la connaissance, considérée dans son ensemble, ne se rencontre certainement, ni en France, ni en Angleterre, même après les travaux considérables de M. Mill, et abstraction faite du caractère exclusif des théories de cet auteur.

Que sera-ce donc si nous ajoutons à la logique de l'école, à l'Organique, la théorie générale de la connaissance humaine,

envisagée dans ses diverses espèces, dans ses lois et dans sa légitimité? Il faudra remonter jusqu'à la *Recherche de la vérité*, et aux *Essais sur l'entendement humain*, de Malebranche, de Locke, de Leibnitz, ou tout au moins jusqu'à l'*Origine des connaissances humaines*, de Condillac, pour en découvrir quelques fragments, pour avoir au moins quelques vues sur la valeur des idées rationnelles et des perceptions sensibles, selon l'esprit du cartésianisme et du sensualisme. Est-il besoin de le dire, aucune de ces doctrines ne va au fond des choses et ne peut résister aux arguments sceptiques de Hume ou de Kant. Et depuis qu'a-t-on fait? L'école éclectique, sans boussole et sans métaphysique, a à peine effleuré le problème de la connaissance. Le livre de M. Javary sur la *Certitude* prouve que le talent le plus sérieux, quand il manque de direction, ne suffit pas pour résoudre de pareilles questions; le secret de la méthode philosophique paraît perdu dans la patrie de Descartes.

M. Renouvier, dans ses *Essais de critique générale*, a du moins compris qu'on faisait fausse route, que pour arriver au but il fallait se hâter de revenir sur ses pas et chercher d'abord à s'orienter dans la science, en reprenant l'œuvre du philosophe de Königsberg. Il a fait de louables et laborieux efforts pour exécuter ce beau projet, il a misérablement échoué dès le début. Au lieu de commencer par une analyse sévère de l'âme, appuyée sur l'observation, et de scruter l'ensemble de nos facultés avant de s'engager dans les opérations de la pensée, il aborde directement le problème de la connaissance et le prend par un de ses éléments les plus secondaires, en confondant le tout avec la partie. La connaissance, pour lui, c'est la représentation, la représentation avec la limite et le nombre, c'est à dire la représentation sensible. Les phénomènes sont donc les seuls éléments de la connaissance, et les objets de la raison sont des idoles

qu'il faut bannir de la science. Tout est là. Les conclusions de l'auteur doivent être celles du sensualisme et du positivisme, puisque le principe est le même. Mais ce n'est pas là une étude sérieuse de la connaissance humaine. M. Renouvier n'a pas vu que la logique a ses racines dans la psychologie, et que la psychologie bien développée est toute autre chose qu'une pure phénoménologie, comme je l'ai démontré ailleurs. S'il avait approfondi la question du point de départ de la science, comme on est tenu de le faire après Descartes dans une critique de l'esprit humain, ou s'il avait seulement, à défaut de la conscience, compris la portée de la raison, en profitant des travaux de l'école éclectique, il serait arrivé à des résultats moins désolants pour notre dignité, il aurait constaté que la pensée n'affirme pas un phénomène à son point initial et à son point final, en affirmant le moi et Dieu, il ne se serait pas volontairement condamné au scepticisme et à l'athéisme. Tout est relatif, dit l'auteur, copiant Protagoras; tout absolu est une chimère; « aussi bien que la psychologie, la théologie s'évanouit en présence de la critique, dont le vrai nom à cet égard serait l'athéisme, si, borné au domaine de la science pure, ce mot n'excluait aucune croyance légitime et ne servait point à couvrir des doctrines aussi vaines que celles qu'il prétend désavouer. » La conclusion de la science c'est donc qu'il n'y a point de science, que toute vérité est relative, vraie pour les uns, fausse pour les autres, selon les circonstances. Nous voilà revenus de progrès en progrès au beau temps des sophistes de la Grèce.

Les circonstances, malheureusement, sont assez favorables à M. Renouvier. La réaction continue partout en Europe contre les abus de la spéculation. Beaucoup de savants sans culture philosophique prétendent au titre de philosophe, et répètent à l'envi que les principes s'en vont avec le droit divin, avec le surnaturel, avec les systèmes, et qu'il ne reste

que les faits, seul objet désormais de l'adoration des hommes. La statistique gouverne le monde. Ne parlons plus de liberté, de droit, de devoir, de Dieu, ce ne sont pas là des faits. Donnez-nous le chiffre des crimes, dira un positiviste, et nous vous donnerons en retour la nature de l'homme et la destinée de la société. Un fait contient tout, l'esprit et la matière, la guerre et la paix, le temps et l'éternité. M. Janet a décrit ce sujet avec éloquence dans l'introduction de ses *Études sur la dialectique* de Platon et de Hegel; M. Caro revient à la charge dans son livre sur *l'Idée de Dieu*; mais cela n'est pas assez, il faut un ouvrage complet et méthodique pour réhabiliter la philosophie au moins dans l'esprit des générations nouvelles qui voudront l'étudier sans prévention. Pour arrêter ce flot d'erreurs malsaines qui pervertissent la vie rationnelle et empoisonnent tous les rapports moraux de l'homme, il faut revenir à la théorie de la connaissance, qui est encore ignorée dans ses parties essentielles et qui seule cependant peut servir de mesure entre les droits incontestables et les prétentions absurdes de la critique. La théorie de la connaissance a besoin d'être refaite, élucidée et complétée après les avertissements de Kant, d'être discutée enfin avec maturité dans sa base et dans sa légitimité.

La *Logique de Hegel*, traduite en français et commentée par M. Véra, dispense-t-elle d'accomplir ce plan? Bien au contraire, elle l'exige. La méthode de Hegel a été jugée et condamnée. Le fastueux édifice qui a séduit tant d'imaginations est renversé; il ne reste que le génie de l'architecte qui n'est pas en cause. La partie la plus vantée de ce système est la logique. Que nous apprend-elle sur la théorie de la connaissance? Rien. Dès la première proposition, elle confond la question du point de départ de la science avec la question du principe, la pensée avec la réalité, la logique avec la métaphysique. Hegel n'analyse pas la connaissance en elle-même d'une manière impartiale comme manifestation de

notre conscience; il la fait apparaître dans la série de ses déductions, comme un des moments du développement de l'Idée, après la théorie de l'être et de l'essence, entre la vie et l'idée absolue, dernier terme du processus. Ce qu'il en dit ressemble à une énigme dont aucun esprit sensé ne peut trouver le mot. Qu'on en juge par le début.

« L'idée n'existe dans un état de liberté et pour soi que lorsque l'universel est son élément, que l'objet et la notion ne font qu'un, ou, ce qui revient au même, que l'idée se prend elle-même pour objet. Ici la forme subjective de l'idée qui se détermine pour atteindre à l'universel n'est qu'une distinction simple qui se produit au dedans d'elle-même, une intuition où l'idée se maintient dans son état d'identité et d'universalité; mais comme il y a là une différence déterminée, l'on se trouve de nouveau en présence d'un jugement où l'idée se sépare d'elle-même et se présuppose d'abord comme un monde extérieur. Il y a là deux jugements qui sont identiques *en soi*, mais qui ne sont pas encore posés comme tels. Le rapport de ces deux idées qui en soi, ou en tant que vie, sont identiques, forme le côté relatif, et partant, fini de ce moment de l'idée. C'est un rapport réfléchi en ce que la différenciation de l'idée n'est ici qu'un premier jugement; c'est une présupposition, et non une position, et, par conséquent, en présence de l'idée subjective se pose un monde objectif immédiat, ou bien, l'idée en tant que vie, apparaissant sous la forme d'existence individuelle. Mais ce jugement se produit au sein de l'idée elle-même. Par conséquent, tout en se dédoublant, l'idée conserve son unité et la conviction de son identité avec le monde objectif, identité qui n'est ici qu'à l'état immédiat. La raison s'applique à la connaissance du monde avec la croyance absolue de réaliser cette identité; elle éprouve le besoin de faire disparaître la contradiction et de donner à cette croyance la forme de la vérité. Ce processus de l'idée constitue la *connaissance*. »



Bien heureux sont ceux qui peuvent comprendre une pareille déduction et qui savent se convaincre qu'elle s'applique plutôt à la connaissance qu'à l'amour, à la vertu, au devenir ou à la végétation. Quant à moi, malgré les quelque vingt ans que j'ai consacrés à l'étude de la connaissance depuis mon premier *Essai*, je dois confesser que dans ce moment de l'idée absolue, je ne découvre absolument aucune idée, que je ne saisis pas même pourquoi on ne mettrait pas à la place de chaque terme le terme contraire. Quelle différence y aurait-il dans la démonstration de la thèse, si l'on disait : l'idée n'existe dans un état de nécessité et hors de soi que lorsque le particulier est son élément, que l'objet et la notion font deux ou que l'idée se prend elle-même pour sujet, etc.? Que le lecteur compare, et il avouera que la notion de la connaissance n'est nullement obscurcie par cette substitution. Que Hegel se soit pris au sérieux, je le crois; sa doctrine, après tout, est une phase naturelle dans l'évolution de l'idéalisme allemand; mais cette doctrine, qui consiste à réaliser nos pensées, sans consulter au préalable le monde réel soumis à notre observation, peut revêtir autant de formes qu'il y a de combinaisons possibles entre nos pensées; chaque poète, chaque rêveur est idéaliste, et le moins fantaisiste n'est pas Hegel. Il est temps que la plaisanterie cesse; ce n'est pas là de la logique, c'est la charge de la logique.

La connaissance est déjà l'idée pour Hegel. Mais avant que l'idée devienne idée, elle se manifeste comme objet dans la mécanique, dans la chimie et dans la téléologie; pourquoi pas dans la plante, dans l'animal et dans l'homme? Et avant de passer à l'état d'objet, elle est sujet dans la notion, dans le jugement et dans le syllogisme. Ici on pourrait demander à l'auteur pourquoi il traite des opérations multiples de la pensée, avant de parler de la connaissance en général. Est-ce que la notion, le jugement et le raisonnement ne

sont pas des connaissances particulières, des formes déterminées de la connaissance, ou bien la déduction ne procède-t-elle pas du plus au moins, du général au particulier? Sans doute, mais Hegel appelle notion ce que tout le monde appelle connaissance; cela convient mieux à la marche de l'idée. Soit, c'est là son moindre défaut, pourvu que cette manœuvre puisse nous apprendre quelque chose sur la notion, le jugement et le raisonnement. Ces formes organiques de la pensée ont une valeur parfaitement déterminée par la théorie et par la tradition depuis Aristote. Kant les déclarait parfaites, quoiqu'il n'eût pas de préjugés en faveur des anciens. Certes, il est permis de critiquer ou même de réfuter ce qui est établi, mais à la condition qu'on nous dise pourquoi et qu'on fasse mieux. Mettons donc l'idéalisme absolu à l'épreuve, voyons comment les triades s'appliquent à la logique formelle de l'école. On chercherait en vain, elles ne s'appliquent pas. Hegel ne donne pas une théorie de la notion, du jugement et du raisonnement, mais une explication très superficielle de quelques notions, de quelques jugements, de quelques raisonnements. Le reste n'entre pas dans le mouvement de l'idée, et c'est souvent l'essentiel. L'auteur ne s'est pas donné la peine de comprendre la logique formelle, il la dédaigne. Il confond le syllogisme avec le raisonnement en général et l'induction avec le syllogisme; mais il a soin de dissimuler ses erreurs sous la prétention des termes. Du reste, aucun esprit d'observation ou d'analyse, aucune explication que l'intelligence puisse s'assimiler et reproduire; au lieu de science, des logogriphes :

« La *notion* est l'existence vraiment concrète, parce que l'individualité, qui est l'unité négative et déterminée en soi et pour soi, contient aussi un rapport avec soi, c'est à dire l'universalité. Les moments de la notion ne peuvent, par conséquent, être séparés. Les déterminations réfléchies peuvent chacune être séparées de son contraire, et, ainsi

isolées, elles peuvent être comprises et avoir une valeur. Mais comme dans la notion se trouve posée leur identité, chacun des moments de la notion ne peut être saisi qu'avec et par l'autre. »

« Le jugement constitue le moment de la finité; car la finité des choses consiste précisément en ce qu'elles sont des jugements, c'est à dire en ce qu'en elles se trouvent réunies et leur existence propre et leur nature générale, leur corps et leur âme; sans cela, elles ne seraient pas; mais ces deux moments sont distincts, et peuvent être séparés. Dans le jugement abstrait : l'individuel est l'universel, l'individuel, en tant que terme négatif et qui est en rapport avec lui-même, est le terme immédiatement concret, et le prédicat est le terme abstrait et indéterminé, l'universel. Mais comme ils sont réunis par la copule *est*, le prédicat doit contenir, dans son universalité, la déterminabilité du sujet. L'universel ainsi déterminé, c'est le *particulier*, lequel pose l'identité du sujet et du prédicat; et puisqu'il est dans un état d'indifférence à l'égard de la forme de tous les deux, il fait le contenu du jugement. »

« On se représente ordinairement le *syllogisme* comme une forme de la pensée rationnelle, mais comme une forme subjective qui n'a pas une connexion intime avec le contenu de la raison, par exemple, avec le principe d'une action conforme à la raison. On parle beaucoup et souvent de la raison, et l'on en appelle à elle sans déterminer ce qu'elle est, et sans songer au moins à la faculté qu'elle a de raisonner. Si le syllogisme formel qui est l'instrument de la raison semble ne rien offrir de rationnel, c'est qu'on le sépare du contenu de la raison. Et cependant ce contenu n'a un caractère rationnel qu'en vertu de la détermination qui donne à la pensée elle-même ce caractère; et cette détermination c'est le syllogisme, lequel n'est autre chose que la notion posée avec tous ses éléments réels (mais qui n'est d'abord que no-

tion formelle). Par conséquent, le syllogisme est le fondement essentiel de toute vérité, et partant *l'absolu est un syllogisme*; définition qu'on pourrait énoncer aussi par cette proposition : *toutes choses sont un syllogisme*. La notion est, en effet, au fond de toutes choses, et leur existence exprime la différence de ses moments. Car sa nature universelle se donne une réalité extérieure par le particulier, d'où, par un retour négatif sur elle-même, elle se pose comme individu, ce qui, en renversant les termes, peut également s'exprimer ainsi. Le réel, c'est l'individu qui par le particulier s'élève au général, et atteint par là à son identité. Le réel est un, mais de manière à donner, pour ainsi dire, passage aux différents moments de la notion; et le syllogisme est comme le mouvement circulaire de ces moments, à l'aide desquels le réel pose son unité. »

*Verba et voces*. Cela est au dessous de toute critique. La philosophie doit se hâter de répudier un pareil verbiage, sous peine de se discréditer elle-même.

Telle est donc la situation logique en ce moment. D'un côté, M. Stuart Mill et M. Renouvier, l'Angleterre et la France, considérées dans leurs tendances les plus vives, favorisent la recrudescence de sensualisme qui se dégage du développement exclusif des études physiques, donnent la main au positivisme et réduisent la science à un catalogue de phénomènes. D'un autre côté, Hegel, représentant de l'Allemagne dans sa tendance idéaliste, développe le panthéisme et réduit la science à la spéculation pure, sous prétexte que l'idéal est la véritable réalité et que les êtres du monde sont des notions. Ces deux courants contraires aboutissent à deux extrémités également funestes, la négation de l'absolu et la négation de la contingence. L'un écarte Dieu, méconnaît la raison et provoque l'abdication de la dignité morale de l'homme. L'autre écarte les faits, méconnaît la sensibilité et ne tient aucun compte du sens commun. Comme mé-

thodes, le premier rejette la déduction et conteste la valeur du syllogisme, M. Mill du moins pousse la logique jusque-là. Le second rejette l'observation et refuse toute autorité à l'induction. Tous deux font violence à la nature humaine, conduisent au scepticisme par des voies différentes, et appellent une réforme sérieuse dans la théorie de la connaissance. Il faut à l'observation étroite et arrogante des écoles positivistes, opposer les lois et les conditions d'une observation légitime, montrer que l'expérience ne peut rien sans la raison, et qu'en conséquence elle prononce sa propre condamnation, en éliminant tout élément *a priori* des recherches scientifiques. Il faut à la spéculation arbitraire et dérégulée des écoles panthéistes, opposer une spéculation méthodique et prudente, montrer que l'analyse impartiale des faits qui nous apparaissent dans l'intuition, doit précéder la synthèse, et qu'en conséquence la déduction, sans l'appui et le contrôle de l'observation, est aussi impuissante à engendrer la certitude que l'observation sans la garantie de la déduction. L'analyse et la synthèse, développées isolément, en opposition l'une avec l'autre, ne jettent sur les objets qu'une lumière douteuse qui nous dérobe une face de leur nature et relève l'autre face. Toute exagération amène une réaction en sens contraire. C'est ainsi que les aberrations des écoles sensualistes sont l'excuse de l'idéalisme absolu, et que les extravagances des écoles idéalistes deviennent à leur tour un titre pour le positivisme. Il importe à l'honneur de la philosophie de franchir le cercle de ces notions étroites et paradoxales. Il faut enfin démontrer que la construction de la science exige le concours de toutes nos forces intellectuelles, le témoignage de toutes nos sources de connaissances, l'emploi de tous nos procédés d'investigation, que les solutions exclusives sont nécessairement des erreurs, que la vérité est au dessus du conflit des opinions contraires et peut seule les unir et les réconcilier.

L'éclectisme était dans cette voie, mais il ne s'est pas élevé assez haut pour faire face aux difficultés du moment. Le nom de la science n'est pas éclectisme, car cette doctrine manque d'unité, mais *organisme*, c'est à dire organisation de la vie intellectuelle, de la vie morale, sociale et religieuse sur la base de la raison et de l'observation, de la philosophie et de l'histoire, de l'autorité et de la liberté.

Un seul philosophe est à la hauteur de la situation. Krause est encore peu connu en France, parce qu'il n'appartient pas au mouvement suscité par Kant et terminé par Hegel, qui seul a fixé l'attention dans ce pays, et qu'il a repris à nouveau l'institution de la science d'après la méthode cartésienne. Point de départ, principe, méthode, système, organisation de la science considérée dans ses conditions, dans ses lois, dans ses formes, dans sa légitimité, tout a été soumis par Krause à un examen sévère et traité avec une sûreté de vues qui peut défier la critique. M. Renouvier a reconnu l'importance d'un tableau de catégories, comme lois de la pensée, pour l'édification de la science; il signale avec raison les imperfections des travaux d'Aristote et de Kant sur cette matière et propose une liste nouvelle qui ne vaut pas les anciennes; il ignorait que cette œuvre est achevée depuis longtemps en Allemagne et qu'elle est réalisée avec un talent auquel des adversaires mêmes ont rendu un éclatant hommage, comme on peut s'en convaincre par l'ouvrage du docteur Erdmann sur l'Histoire de la philosophie moderne. Quoique la doctrine de Krause ne porte plus comme celles de ses prédécesseurs la pure empreinte de l'école germanique, elle n'a pas eu la chance encore de rencontrer un traducteur en France. L'Espagne a pris l'initiative à cet égard, grâce à M. Sanz del Rio, professeur à l'université de Madrid. Quelques parties seulement de cette doctrine, concernant la psychologie, le droit et la société, ont été présentées au public français par MM. Ahrens, Bouchitté, Pascal

Duprat et Darimon. D'autres ont parlé avec éloge des conceptions morales et religieuses de l'auteur. Je me propose dans le présent ouvrage d'en reproduire en toute liberté d'esprit et sur un plan nouveau les théories logiques sur l'ensemble des connaissances humaines. Les œuvres logiques de Krause sont assez nombreuses et se sont succédé pendant un long espace de temps. Ce sont :

*Grundriss der historischen Logik*, Iena, 1803;

*Abriss des Systemes der Logik*, Göttingen, 1825, 1828;

*Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, Göttingen, 1829;

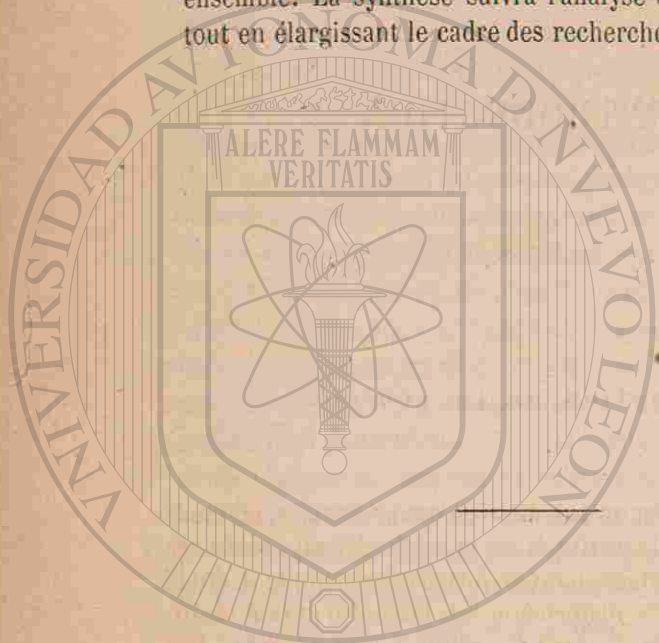
*Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss*, Göttingen, 1836; œuvre posthume éditée par M. Leonhardi, accompagnée d'une annotation nouvelle et complète pour toutes les formes organiques de la connaissance.

Mais la logique n'est pas une science isolée. Pour exposer la théorie de la connaissance, il faut s'appuyer sur l'analyse de l'âme qui produit la connaissance et qui sait qu'elle connaît. La logique est à la psychologie ce que la physiologie est à l'anatomie. La psychologie constate par le sens intime les organes ou les facultés de l'esprit, la volonté, le sentiment, la pensée, et décompose de nouveau la pensée en sensibilité, imagination, mémoire, entendement et raison. La logique s'empare de ces données et montre l'action des facultés intellectuelles dans la formation et dans l'organisation de la connaissance. Je prévient donc le lecteur que la logique que je publie aujourd'hui et la psychologie que j'ai publiée en 1862, sous ce titre : *La Science de l'âme dans les limites de l'observation* ne forment qu'un seul et même tout. Les rapports étroits qui unissent ces deux sciences et les développements que j'ai donnés au fait primitif de la conscience, à la nature et à la vie de l'esprit, à ses propriétés et à ses facultés, me dispensent de m'étendre sur les antécédents de la logique. Celui qui ne tiendrait pas compte

de mes travaux antérieurs considérerait à juste titre comme téméraires les premières pages de la logique, où j'expose simplement les résultats obtenus par l'analyse psychologique. L'explication et la justification qu'on est en droit de me demander se trouvent ailleurs.

La logique et la psychologie sont l'une et l'autre une préparation à la métaphysique, envisagée comme science. Il ne faut rien de moins que l'étude approfondie du moi et de sa capacité intellectuelle pour ôter à la métaphysique le caractère d'une série d'hypothèses, et pour lui donner la forme et la valeur de la géométrie, qui est elle-même un rameau détaché de la philosophie pure. Kant avait bien compris cette nécessité d'une critique de nos moyens de connaître pour aborder avec fruit les problèmes de la métaphysique, mais il s'était gravement mépris sur la portée de la raison. Ce sujet sera traité avec tous les développements qu'il comporte. Nous verrons que la légitimité de nos connaissances ne peut être décidée que par la solution de la question capitale de la pensée, celle de l'existence de Dieu; point de science sans principe, et le principe de tout ce qui est, soit hors de nous, soit en nous, le principe d'existence et de connaissance, c'est l'être de toute réalité que nous appelons Dieu. La logique alors a sa fin dans l'affirmation de Dieu, comme principe de la science, et ce principe, reconnu dans la pleine lumière de la conscience, quand l'esprit est en possession de toutes ses forces, devient ensuite la base sur laquelle s'élève la métaphysique. La notion de Dieu est pour la métaphysique, ce que la notion de l'espace est pour la géométrie. Si la notion de Dieu est certaine, la science de Dieu peut se dérouler par le seul effet du raisonnement, d'une manière aussi régulière, aussi systématique que la science de l'espace. Tout l'effort de la pensée doit porter sur ce point. C'est à quoi tendent la psychologie et la logique. Ces deux sciences, au point de vue de la méthode, appartiennent à l'analyse;

elles sont une élévation graduelle de l'esprit à l'être infini et absolu, une marche de la pensée qui va du point de départ au principe, du moi à Dieu; la métaphysique constitue la synthèse, la construction définitive de la science dans son ensemble. La synthèse suivra l'analyse et s'y conformera, tout en élargissant le cadre des recherches.



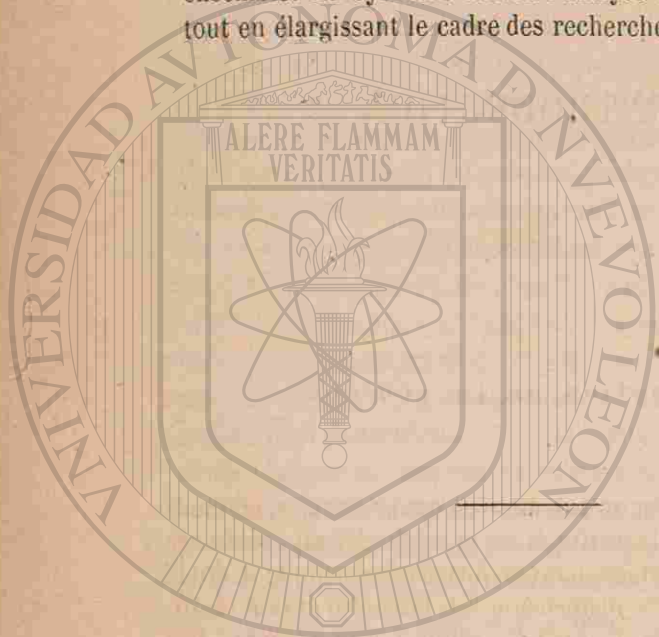
## INTRODUCTION

### I. NOTION DE LA LOGIQUE

Toute science est un ensemble de connaissances, revêtues du caractère de la vérité et de la certitude, exposées avec méthode et présentées sous une forme systématique. L'étude de la nature et les mathématiques, l'histoire et la philosophie, ne méritent le titre de science qu'à ce prix. Des affirmations isolées, sans relation entre elles, sont des apophthegmes ou des aphorismes, comme les sentences des Sages de la Grèce; des jugements portés avec précipitation, des indications probables, des opinions individuelles sont des préjugés, des paralógismes ou des connaissances vulgaires. Il faut autre chose que l'erreur et l'hypothèse, il faut plus que des maximes sans suite, fussent-elles justes, pour constituer la science; il faut la vérité et la certitude, il faut la méthode et le système. La science, quel que soit son objet, est un tout organique, un corps de doctrines dont les membres sont régulièrement liés entre eux, dont les parties s'expliquent les unes par les autres, où tout se soutient, s'enchaîne, se rapporte à tout, comme dans un corps vivant.



elles sont une élévation graduelle de l'esprit à l'être infini et absolu, une marche de la pensée qui va du point de départ au principe, du moi à Dieu; la métaphysique constitue la synthèse, la construction définitive de la science dans son ensemble. La synthèse suivra l'analyse et s'y conformera, tout en élargissant le cadre des recherches.



## INTRODUCTION

### I. NOTION DE LA LOGIQUE

Toute science est un ensemble de connaissances, revêtues du caractère de la vérité et de la certitude, exposées avec méthode et présentées sous une forme systématique. L'étude de la nature et les mathématiques, l'histoire et la philosophie, ne méritent le titre de science qu'à ce prix. Des affirmations isolées, sans relation entre elles, sont des apophthegmes ou des aphorismes, comme les sentences des Sages de la Grèce; des jugements portés avec précipitation, des indications probables, des opinions individuelles sont des préjugés, des paralogismes ou des connaissances vulgaires. Il faut autre chose que l'erreur et l'hypothèse, il faut plus que des maximes sans suite, fussent-elles justes, pour constituer la science; il faut la vérité et la certitude, il faut la méthode et le système. La science, quel que soit son objet, est un tout organique, un corps de doctrines dont les membres sont régulièrement liés entre eux, dont les parties s'expliquent les unes par les autres, où tout se soutient, s'enchaîne, se rapporte à tout, comme dans un corps vivant.

La science est l'*organisme de la connaissance* ou la connaissance organisée.

Il y a donc des conditions générales pour toutes les sciences. La physique et la métaphysique, la chimie et la morale, la zoologie et l'algèbre, diffèrent entre elles par leur objet; mais toutes les sciences, quelque diverses qu'elles puissent être, offrent l'état de nos connaissances; toutes développent les connaissances acquises par les efforts des générations successives et s'attachent à les rendre vraies et certaines, à les exposer avec méthode par induction ou par déduction, à les réunir en un tout bien coordonné, où les parties se groupent avec ordre, où les théories s'éclairent mutuellement. Toutes les sciences, en un mot, ont des *propriétés communes*, qui sont réunies dans l'idée même ou dans la définition de la science.

Les propriétés communes de toutes les sciences particulières sont l'objet d'une science nouvelle, qui n'est ni moins étendue, ni moins importante qu'aucune autre branche du savoir humain. Cette science est la *Logique*. Elle est dans le système intellectuel du monde, ce qu'est la physique dans l'ensemble des sciences qui s'occupent de la nature, ce qu'est le droit pour les sciences sociales. La physique étudie les propriétés générales des corps; le droit, les conditions générales de la vie des êtres raisonnables; la logique, les attributions générales de la science. Mais la logique a un plus haut caractère d'universalité qu'aucune autre branche de connaissances, puisqu'elle fixe les qualités communes de toutes les sciences, sans en excepter la physique, ni le droit naturel. Elle est née après les autres sciences dans la marche progressive de la société, lorsque l'esprit, après beaucoup d'efforts infructueux, déjà livré au doute, a senti le besoin de se replier sur lui-même et de se demander sérieusement si la science est possible, et sous quelles conditions on peut l'acquérir. Ce moment de la pensée qui parvient à la conscience d'elle-même et pose la question de sa propre légitimité, pour se rendre compte de l'étendue de ses moyens et du succès de son activité ultérieure, correspond en Grèce au mouvement de la philosophie socratique, illus-

trée par Platon et par Aristote. Un événement analogue s'était accompli en Orient, à l'époque de la maturité du génie spéculatif du peuple hindou, sans qu'on puisse cependant établir des rapports directs entre les travaux du précepteur d'Alexandre et ceux de Gotama (1). Une même inspiration a donné naissance à la logique, à l'apogée de la culture intellectuelle de deux races distinctes, sous l'empire de deux civilisations indépendantes.

La logique est donc la science de la connaissance en général, et spécialement de la connaissance scientifique, c'est à dire *la science de la science*. En partant de cette définition, on s'explique facilement son domaine et ses rapports.

La logique a ses racines dans la psychologie, et dépend de la faculté de penser; elle est la théorie du développement complet et normal de l'intelligence. Mais elle laisse à la science de l'âme le soin d'analyser la pensée dans ses diverses applications, comme mémoire, comme imagination, comme raison; elle se réserve de la considérer dans son activité spontanée et volontaire, comme cause de la connaissance. Cette face de l'intelligence est l'*entendement* ou la réflexion. La logique ne traite pas de la sensibilité ni de la raison dans leur ensemble, comme facultés de l'âme, mais seulement comme sources d'intuitions. Son objet propre est la connaissance; elle est la science de la connaissance envisagée en elle-même et dans toutes ses déterminations. L'entendement est sujet à l'erreur et au doute, en interprétant les données des sens et de la raison, en rapportant, par exemple, une sensation à un objet plutôt qu'à un autre et en jugeant de la forme, de la grandeur, de la distance de l'objet d'après l'impression du moment, sans tenir compte des lois physiques et physiologiques du phénomène. La raison et les sens ne se trompent pas, quoi qu'on dise, par ce motif bien simple qu'ils ne jugent pas; c'est nous qui nous trompons à l'occasion des sensations ou des idées, c'est l'entendement qui est en faute lorsque nous apprécions faussement les intuitions de nos facultés réceptives. La conviction de cette infirmité

(1) CH. WADDINGTON, *Essais de logique*, III. Paris, 1837.

de l'esprit humain peut affaiblir notre confiance dans les jugements les plus légitimes et nous ôter même en s'affermissant la croyance à la possibilité de connaître la vérité. Tel est le fondement de la logique. La sensibilité et la raison ne réclament aucune règle, parce qu'elles sont les mêmes dans tous les hommes capables d'observation, et que leur témoignage est involontaire. Le savant n'a pas de meilleurs yeux, ni plus de raison que l'ignorant, mais il sait mieux tirer parti des révélations que lui fournissent ces organes sur le monde visible et sur les choses idéales. La supériorité des esprits dépend de la puissance de la réflexion (1). La logique est la régulatrice de l'entendement; elle expose, pour guider la pensée, les règles qu'il faut suivre pour éviter l'erreur et le doute, ou les principes qu'il faut appliquer pour parvenir à la vérité et à la certitude. Elle est enfin la *Discipline* et la *Canonique* de l'intelligence, si l'on accorde que la discipline est un frein qui limite l'activité pour empêcher qu'elle ne s'égaré, et que le canon est l'ensemble des principes positifs qui déterminent l'usage légitime de la faculté de connaître (2).

La connaissance est vraie ou fausse, la vérité est certaine ou douteuse. L'erreur et le doute sont les deux écueils de la pensée, les postes dont s'est emparé le scepticisme et que la science doit reprendre. La logique, comme théorie du savoir, est donc la science de la connaissance, de la vérité et de la certitude. La *connaissance* est le premier produit de la pensée; la vérité en est le but; et la certitude, le terme ou la conclusion. L'intelligence commence par connaître; mais la connaissance n'a encore qu'une valeur subjective, relative au sujet qui la possède; est-ce une opinion ou une vérité? La connaissance atteint sa destination, elle est ce qu'elle doit être, quand elle est conforme à l'objet; la *vérité* qui exprime cette équation entre la pensée et la réalité, a une valeur objective, ce n'est plus une fugitive représentation des

(1) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*, 2<sup>e</sup> part., ch. II. Bruxelles, 1862.

(2) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, transcendentaler Methodenlehre.

choses, mais un principe universel et divin. Cependant l'intelligence en possession de la vérité n'a pas épuisé le cercle de son activité; l'erreur a disparu, le doute subsiste; n'est-ce pas une hypothèse? La vérité est-elle accessible à l'esprit humain? Comment savoir si les choses sont en elles-mêmes telles que nous les pensons? Que répondre aux objections qu'on fait contre la légitimité de nos connaissances? Il nous faut donc plus que la vérité pour être en paix avec nous-mêmes, il nous faut la certitude. La *certitude* est la vérité reconnue comme telle après examen: c'est la conscience de la vérité; elle ramène dans le sujet le principe absolu qui a été découvert, elle est l'harmonie de l'activité subjective de l'intelligence et de la réalité objective du monde. La connaissance, la vérité et la certitude sont les degrés successifs du développement de la pensée. La première ne suppose qu'un sujet, un objet et un rapport quelconque entre le sujet et l'objet; la seconde exprime en outre l'équation de ce rapport, elle est un rapport déterminé, une relation exacte entre la pensée et les choses; la troisième y ajoute enfin la conscience de l'exactitude de ce rapport.

La logique embrasse toutes les questions qui se rapportent à la connaissance, à la vérité et à la certitude. Elle s'occupe de la connaissance en général, de son origine, de ses diverses espèces, de sa légitimité, de son organisation, comme *notion*, comme *jugement* ou proposition, et comme *raisonnement*. La notion, en effet, est la connaissance d'un objet considéré en lui-même; le jugement, la connaissance des rapports qui existent entre les choses; le raisonnement, la connaissance des rapports qui se trouvent de nouveau entre les rapports ou les propositions. C'est toujours la connaissance qui se détermine et s'organise dans ces opérations. La logique est donc aussi la science des formes organiques de la pensée; c'est même à ce titre qu'elle a été longtemps comprise comme *Organum*, et qu'elle est encore parfois traitée en France et en Angleterre (1); mais la syllogistique, qui est alors sa plus haute expression, n'est

(1) D<sup>r</sup> Whately, *Éléments de logique*. 1826.

qu'une de ses parties. Le syllogisme et le raisonnement, en général, font abstraction de la matière des jugements qu'ils combinent, comme la grammaire néglige le sens des propositions qu'elle soumet à l'analyse; l'une et l'autre, la syllogistique et la grammaire, n'envisagent que la vérité formelle, le rapport des mots et des notions, tandis que la logique doit étudier la connaissance au double point de vue du fond et de la forme, dans sa légitimité aussi bien que dans son organisation. Elle s'occupe de la vérité réelle, de ses espèces, de sa possibilité et de son contraire, l'erreur. Elle s'occupe, en outre, de la certitude, de ses caractères, de ses sources, des signes auxquels on la reconnaît et de son contraire, le doute.

La connaissance vraie et certaine est la connaissance scientifique. La logique est donc aussi la théorie de la science. Elle s'enquiert d'abord des formes particulières de chaque connaissance scientifique, de la *définition*, de la *division* et de la *démonstration*. Ces opérations s'énoncent sous forme de jugements et de raisonnements, mais elles dépassent la logique formelle, parce qu'elles ont égard au fond et n'ont de valeur que par leur conformité avec les choses qu'elles expriment. Un jugement faux est encore un jugement, mais ne saurait être une définition ni une division; un raisonnement faux peut être excellent comme raisonnement, mais au lieu d'être reçu comme une démonstration, il sera traité de sophisme, ou tout au moins de paralogisme, si l'erreur est involontaire. La définition détermine la compréhension ou les attributs des objets; la division expose leur extension ou leurs espèces; la démonstration rattache les notions les unes aux autres par les liens de la causalité ou de la raison suffisante, en montrant qu'elles sont entre elles comme principe et conséquence.

Ce n'est pas tout. Comme chaque pensée particulière a sa forme scientifique, la science entière a la sienne. La science, dans son ensemble, forme un *système*, un tout organique qui se développe au dedans comme les corps vivants, non par aggrégation mécanique, mais par intussusception. Point de système sans unité, sans variété de parties, sans harmo-

nie. L'unité de chaque science s'exprime dans la définition de son principe; la variété s'énonce dans la division de son objet; l'harmonie enfin résulte du rapport de toutes les parties effectué par la démonstration. La logique est donc aussi la science des systèmes, la théorie de la systématisation, ou, comme on l'appelle encore, l'Architectonique de la pensée. La science enfin a des moyens de recherche pour arriver à son but, pour découvrir la vérité, et des moyens d'exposition pour le faire connaître. Ces procédés constituent les *méthodes*. Faut-il employer l'analyse ou la synthèse pour déterminer les objets de la pensée? Peut-on se contenter de l'observation et de la généralisation dans tous les genres de spéculations? Doit-on s'appuyer sur l'induction ou sur l'analogie pour aboutir à quelque résultat probable ou certain? Toutes ces questions encore sont du ressort de la science qui a pour objet la science. La logique est donc en définitive la science des méthodes, la Méthodologie; elle est à la fois Heuristique pour l'investigation et Didactique pour l'expression de la vérité (1).

Tel est le cadre de la logique. Cette science s'étend à la fois à la Dialectique de Platon, théorie des idées ou de la connaissance rationnelle, à l'Analytique d'Aristote, théorie de l'entendement ou de la pensée discursive, et à la Canonique d'Épicure, théorie de la sensation ou de la connaissance sensible, Esthétique, dans le sens exact de ce mot. La logique est la science de la connaissance, plutôt que l'art de penser et de connaître, comme on a coutume de la désigner encore. L'art est une activité réglée, inspirée par le sentiment et développée par l'imagination, d'après le principe du beau. La logique a pour principe le vrai; elle peut bien aussi se déployer dans la vie comme un art, en se formulant dans le langage; cet art doit s'appuyer sur la science de la pensée et en dépend, mais il ne la constitue pas. L'art de penser est à la logique ce que l'art de parler est à la science du langage, ce que la rhétorique est à la grammaire.

(1) Duval-Jouve, *Traité de logique ou Essai sur la théorie de la science*. Paris, 1844.

Quelque étendue qu'elle soit, la logique est *une* comme la vérité, comme la science. Il n'y a pas plus deux logiques, l'une pratique à l'usage du vulgaire, l'autre théorique à l'usage des savants, qu'il n'y a deux morales, l'une pour la vie privée, l'autre pour la vie publique. Tous les êtres raisonnables à tous les âges et à tous les degrés de culture suivent les mêmes lois dans les opérations de l'intelligence, comme ils obéissent aux mêmes lois dans leur activité morale. La logique ne se règle ni sur la race, ni sur le climat, ni sur le tempérament, mais sur la nature de l'esprit, qui est immuable. La logique d'Aristote est la logique du genre humain. Les érudits se trompent comme les gens du monde, et les gens du monde rencontrent la vérité comme les érudits, mais tous se trompent et reconnaissent la vérité de la même manière. Toutes les théories logiques, toutes les conditions de la science leur sont communes. La seule différence qu'on puisse faire entre eux, c'est que les uns pensent, jugent et raisonnent selon des lois dont ils n'ont pas conscience ou qu'ils n'ont pas analysées, tandis que les autres appliquent des lois qu'ils ont reconnues comme légitimes.

## II. RAPPORTS DE LA LOGIQUE

De la notion de la logique se déduisent aisément ses rapports avec les autres sciences. Est-elle une science formelle ou matérielle, historique ou philosophique, particulière ou générale? Quelle est enfin sa place dans les diverses espèces de sciences?

Si l'on appelle *matérielles* les sciences qui s'occupent des êtres ou des substances, comme la minéralogie, la botanique, la zoologie, l'anthropologie, la théologie, et *formelles* celles qui s'occupent des propriétés ou des qualités d'une substance, des relations qui existent entre les choses, des actions et des manifestations des êtres, comme les mathématiques, la morale, le droit, la philologie, il n'y a point de doute que la logique ne soit une science formelle; car son

objet n'est pas l'esprit, la substance qui pense, mais la propriété de penser que possède cette substance. Cependant il ne faut pas oublier que cette propriété est elle-même un objet réel et non imaginaire, compris dans l'ensemble des choses, aussi bien que l'espace, le temps, le mouvement, autres qualités, et que la logique doit l'étudier dans son essence et dans toutes ses applications, en la considérant à part, d'une manière abstraite, comme font la géométrie, la chronométrie et la mécanique au sujet des formes de la nature.

C'est dans un autre sens qu'on appelle ordinairement la logique une science formelle ou la science des *lois formelles* de la pensée. On entend par là que cette science ne s'applique qu'à l'enchaînement de la pensée, à la suite ou à la conséquence qu'on doit rencontrer dans les notions, dans les jugements, dans les raisonnements, abstraction faite de leur valeur objective (1). Cette conception domine dans toute l'école de Kant. Il est très vrai que la théorie des opérations de la pensée ne considère pas la matière dont elles se composent, ou du moins que toute matière leur est bonne; un jugement, qu'il soit emprunté à l'astronomie ou à l'astrologie, à la chimie ou à l'alchimie, n'en reste pas moins soumis à toutes les lois de l'intelligence et rentre exactement dans les cadres de la division des jugements. Cette partie de la logique peut à bon droit, sauf quelques détails, être qualifiée de logique formelle ou subjective. Mais on a tort de renfermer la logique entière dans ces étroites limites ou de juger du tout par la partie. Le syllogisme est une arme à deux tranchants qui peut servir la sophistique aussi bien que la science. « La plupart des erreurs des hommes viennent bien plus de ce qu'ils raisonnent sur de faux principes, que non pas de ce qu'ils raisonnent mal suivant leurs principes (2). » Il n'y a pas d'autre cause au discrédit dans lequel sont tombées les études logiques en France que la préten-

(1) William Hamilton, *Fragments de philosophie*, traduits par Peisse. Paris, 1840.

(2) Arnauld, *Logique de Port-Royal*, 3<sup>e</sup> partie. 1662.

tion de continuer, en dépit du progrès, l'œuvre des scolastiques et de ne voir dans la logique que l'art de raisonner ou moins encore la science des lois du raisonnement. La logique est la science de la connaissance, et comme la connaissance exprime un rapport entre le sujet et l'objet, il faut la déterminer à ce double point de vue et par conséquent l'étudier dans sa vérité et dans sa certitude, aussi bien que dans la pensée, comme phénomène psychologique. La connaissance n'est légitime et scientifique qu'à ce prix. La théorie de la vérité et de la certitude échappe aux formes subjectives de la pensée et forme une logique réelle par opposition à la syllogistique. La théorie de la science réunit ces deux faces de la connaissance et compose une logique à la fois formelle et réelle.

Ce qui a pu donner lieu à cette méprise, c'est que la logique ne quitte pas les généralités de la connaissance ou qu'elle ne fait elle-même aucune application de ses principes à tel ou tel domaine de la réalité. Elle se distingue par là des sciences particulières. La chimie et la mécanique développent les connaissances que nous possédons au sujet de la combinaison des corps et des lois du mouvement, et cherchent la vérité et la certitude dans cette partie du monde. La logique se borne à exposer la théorie générale de la connaissance, la théorie générale de la vérité, la théorie générale de la certitude. Elle n'est pas plus la science de la vérité dans l'ordre naturel que la science de la vérité dans l'ordre moral ou religieux; elle est à la fois l'une et l'autre, puisqu'elle traite de la vérité en général. Si elle sortait de cette région élevée, si elle voulait, selon les conseils de Hegel, déterminer la connaissance dans tous ses détails, elle étoufferait les autres sciences et serait elle-même la science universelle. Telle n'est pas sa portée. Elle côtoie les sciences particulières sans s'y arrêter, et se hâte d'arriver aux principes qui dominent tout le travail de la pensée. Les sciences particulières à cet égard dépendent de la logique, mais elles n'en relèvent que sous un rapport. La logique n'a aucun droit de contrôle ni de censure sur les propositions qu'elles contiennent, considérées dans leur valeur objective, mais

elle peut vérifier la manière dont ces propositions ont été obtenues et se prononcer sur leur rapport de conformité ou d'opposition avec les conditions générales de la méthode, de la systématisation et de la science. Le logicien n'a pas la science infuse, mais a le droit de critiquer partout ce qui est contraire aux principes de la connaissance scientifique. Un physicien a-t-il manqué aux règles de l'observation ou de l'induction? la logique le constate, mais ne fait pas d'observations nouvelles sur des faits qui ne sont pas de sa compétence. Une définition est-elle vicieuse dans la géométrie, une démonstration incomplète dans la géologie? la logique les signale, mais n'en propose pas d'autres, faute d'arguments en ces matières. La logique, en un mot, comme science générale de la connaissance humaine, est la science normale qui doit servir de guide et d'idéal à toutes les autres. C'est à ce titre qu'on l'appelle la science préparatoire, Propédeutique, et l'instrument ou l'organe de toutes les sciences. Nous ne savons pas encore si la logique elle-même est possible comme science, mais à coup sûr aucune science ne serait possible si la logique ne l'était pas. L'impossibilité de la logique renverserait la légitimité de nos connaissances en général, et rendrait vain dès lors tout espoir de saisir la vérité en quelque ordre de choses que ce soit.

La logique n'est pas la science générale, sans restriction, mais une science générale, la science générale de la connaissance. Elle ne doit pas s'enquérir de la valeur objective de toutes nos connaissances, mais de la connaissance en général. Elle ne fait pas divorce avec la réalité; mais elle n'a pas non plus à démontrer la vérité de toutes choses. Il importe de bien préciser ces points pour s'orienter dans les spéculations logiques et pour reconnaître ce qui est fondé et ce qui est illusoire dans les objections que certaine école adresse à l'ancienne logique (1).

Hegel, qui reproche à la logique de s'être séparée de la métaphysique, en abandonnant toute recherche sur le fond des choses, pour s'en tenir aux formes pures de la pensée,

(1) A. Véra, *Logique de Hegel*, Paris, 1859.

tombe lui même dans l'excès contraire et arrive à confondre deux parties distinctes du savoir. Si l'on divise les sciences en *historiques* et *philosophiques*, s'occupant les unes des faits ou des phénomènes de la vie, les autres des principes ou des vérités générales et éternelles, la logique est avant tout une science philosophique; car elle est la science générale de la connaissance, considérée dans son essence immuable, dans ses conditions et dans ses lois universelles. Elle abandonne à la psychologie expérimentale l'étude des faits qui marquent le devenir de la pensée, de l'imagination, de la mémoire, et s'empare seulement de ce produit de la pensée qu'on appelle connaissance, pour l'examiner dans ses caractères essentiels. Mais la logique n'est pas pour cela toute la philosophie. La philosophie a pour objets Dieu, le monde et l'humanité, tandis que la logique n'a pour objet que la connaissance.

Les premiers principes de la philosophie constituent la *métaphysique*, science générale de l'être, ontologie. L'objet de la logique fait partie de la science de l'homme et de la science de Dieu, en tant que la connaissance humaine provient du moi et qu'elle est fondée dans la connaissance divine, en tant que notre science, en d'autres termes, a sa raison dernière dans l'omniscience. La psychologie et la métaphysique sont à cet égard les sciences auxiliaires de la logique, car elles fournissent à tout notre savoir son point de départ et son principe absolu. Mais la logique résulte d'un autre point de vue qui indique mieux ses rapports avec la métaphysique. Les principes, en effet, peuvent être considérés soit en tant qu'ils existent, soit en tant qu'ils sont connus, selon la distinction qu'on fait entre la pensée et les choses. La logique repose sur ce genre particulier de principes, qu'on appelle principes de la connaissance (*principia cognoscendi*). La métaphysique, au contraire, est la science des principes en général, en tant qu'ils existent (*principia essendi*). Or ces deux aspects se supposent mutuellement sans se confondre : la pensée doit s'accorder avec la réalité et la réalité est destinée à être connue par les esprits. De là la dépendance réciproque de la logique et de la métaphysique.

La logique relève de la métaphysique, puisque la science des principes en général est aussi la science des principes de la logique, en tant qu'ils existent. C'est pourquoi la logique peut être traitée comme une branche de la métaphysique, dans la partie synthétique de la science, comme déduction du principe absolu (1). Mais la métaphysique à son tour relève de la logique, puisque la science des conditions générales de la connaissance scientifique est aussi la science de la possibilité de la métaphysique, comme science. La métaphysique doit satisfaire aux lois de la pensée, comme la logique aux lois de la réalité. Quand l'une et l'autre sont exactes, elles s'accordent nécessairement; mais dans le cas contraire elles se contredisent et ont le droit de se contrôler mutuellement. La logique alors attaque la métaphysique, en démontrant qu'elle manque aux règles de la méthode ou de la systématisation; et la métaphysique réfute la logique, en prouvant à son tour que les principes qui lui servent de base sont des illusions, des hypothèses, sans fondement dans la nature des choses, et que les axiomes qu'elle réprovoque ou qu'elle n'applique qu'en un sens sont à tous égards les vérités les plus incontestables, témoin la loi de la contradiction.

### III. UTILITÉ DE LA LOGIQUE

Les avantages de la logique sont ceux de la philosophie : comme science générale, elle élève, étend, mûrit la pensée et tend à exercer la même influence sur le sentiment et sur la volonté. La philosophie, en donnant aux facultés de l'âme humaine l'élévation, l'extension et la maturité qui nous distinguent des êtres inférieurs de la création, en dirigeant les forces spirituelles vers l'ensemble des choses et vers le principe absolu, idéal de la raison, forme le caractère et donne à l'homme la conviction salutaire de sa dignité, de sa

(1) Krause, *Abriss des Systemes der Logik*, Göttingen, 1828.

tombe lui même dans l'excès contraire et arrive à confondre deux parties distinctes du savoir. Si l'on divise les sciences en *historiques* et *philosophiques*, s'occupant les unes des faits ou des phénomènes de la vie, les autres des principes ou des vérités générales et éternelles, la logique est avant tout une science philosophique; car elle est la science générale de la connaissance, considérée dans son essence immuable, dans ses conditions et dans ses lois universelles. Elle abandonne à la psychologie expérimentale l'étude des faits qui marquent le devenir de la pensée, de l'imagination, de la mémoire, et s'empare seulement de ce produit de la pensée qu'on appelle connaissance, pour l'examiner dans ses caractères essentiels. Mais la logique n'est pas pour cela toute la philosophie. La philosophie a pour objets Dieu, le monde et l'humanité, tandis que la logique n'a pour objet que la connaissance.

Les premiers principes de la philosophie constituent la *métaphysique*, science générale de l'être, ontologie. L'objet de la logique fait partie de la science de l'homme et de la science de Dieu, en tant que la connaissance humaine provient du moi et qu'elle est fondée dans la connaissance divine, en tant que notre science, en d'autres termes, a sa raison dernière dans l'omniscience. La psychologie et la métaphysique sont à cet égard les sciences auxiliaires de la logique, car elles fournissent à tout notre savoir son point de départ et son principe absolu. Mais la logique résulte d'un autre point de vue qui indique mieux ses rapports avec la métaphysique. Les principes, en effet, peuvent être considérés soit en tant qu'ils existent, soit en tant qu'ils sont connus, selon la distinction qu'on fait entre la pensée et les choses. La logique repose sur ce genre particulier de principes, qu'on appelle principes de la connaissance (*principia cognoscendi*). La métaphysique, au contraire, est la science des principes en général, en tant qu'ils existent (*principia essendi*). Or ces deux aspects se supposent mutuellement sans se confondre : la pensée doit s'accorder avec la réalité et la réalité est destinée à être connue par les esprits. De là la dépendance réciproque de la logique et de la métaphysique.

La logique relève de la métaphysique, puisque la science des principes en général est aussi la science des principes de la logique, en tant qu'ils existent. C'est pourquoi la logique peut être traitée comme une branche de la métaphysique, dans la partie synthétique de la science, comme déduction du principe absolu (1). Mais la métaphysique à son tour relève de la logique, puisque la science des conditions générales de la connaissance scientifique est aussi la science de la possibilité de la métaphysique, comme science. La métaphysique doit satisfaire aux lois de la pensée, comme la logique aux lois de la réalité. Quand l'une et l'autre sont exactes, elles s'accordent nécessairement; mais dans le cas contraire elles se contredisent et ont le droit de se contrôler mutuellement. La logique alors attaque la métaphysique, en démontrant qu'elle manque aux règles de la méthode ou de la systématisation; et la métaphysique réfute la logique, en prouvant à son tour que les principes qui lui servent de base sont des illusions, des hypothèses, sans fondement dans la nature des choses, et que les axiomes qu'elle réprovoque ou qu'elle n'applique qu'en un sens sont à tous égards les vérités les plus incontestables, témoin la loi de la contradiction.

### III. UTILITÉ DE LA LOGIQUE

Les avantages de la logique sont ceux de la philosophie : comme science générale, elle élève, étend, mûrit la pensée et tend à exercer la même influence sur le sentiment et sur la volonté. La philosophie, en donnant aux facultés de l'âme humaine l'élévation, l'extension et la maturité qui nous distinguent des êtres inférieurs de la création, en dirigeant les forces spirituelles vers l'ensemble des choses et vers le principe absolu, idéal de la raison, forme le caractère et donne à l'homme la conviction salutaire de sa dignité, de sa

(1) Krause, *Abriss des Systemes der Logik*, Göttingen, 1828.



valeur morale, de sa liberté, en même temps qu'elle lui inspire, avec le sentiment de sa limitation, la vertu de la tolérance et le désir de l'impartialité envers toutes les doctrines. La logique a une large part dans cette influence de la philosophie sur la culture de l'esprit. Elle y contribue surtout en dégageant le côté intellectuel de la vie humaine, en signalant le rôle de la pensée dans l'œuvre de notre destination.

La science est sans contredit la première garantie de l'amélioration de l'homme. Elle n'est pas seulement maîtresse de l'esprit, mais aussi du cœur et de la volonté, car la psychologie enseigne que nos affections et nos résolutions se règlent peu à peu sur nos convictions et se modifient avec elles. Or point de convictions sérieuses sans la logique. Un jugement droit commande la droiture dans la conduite; un jugement faux s'accommode de toutes les déviations du devoir, de toutes les capitulations de la conscience. La rigueur des actes correspond à la rigueur des opinions individuelles, et nos opinions, conformes ou contraires à la raison, ne s'affermissent ou ne se redressent que par la science (1). De plus, l'homme ne peut accomplir que ce qu'il comprend; à quelque travail qu'il s'adonne, il doit savoir pour réussir. La science qui enseigne l'usage de la pensée est donc de la plus haute importance pour le succès de nos efforts; et ce qui est vrai dans la vie privée reste vrai dans la vie sociale. Le progrès de la société est en raison directe de la culture intellectuelle de ses membres. L'art et l'industrie, la moralité et la religion, s'élèvent ou s'abaissent au gré de l'instruction. La moyenne des capacités est la mesure exacte de la prospérité des États.

Mais la science n'est pas seulement une condition pour la réalisation des buts de la vie, elle est elle-même une partie essentielle de notre destinée. La vérité est le but de la pensée; la certitude est le prix de notre constance dans la poursuite de ce but. L'homme est inquiet, agité, exposé à toutes sortes de mécomptes, aussi longtemps qu'il n'a pas atteint

(1) Ph Damiron, *Cours de philosophie, logique; préface, 1836.*

l'évidence. L'esprit ne peut jouir avec sécurité des biens de ce monde que lorsque ses convictions sont formées. La certitude est donc un élément même de la félicité qui nous est départie. Or c'est la logique, encore une fois, qui nous apprend en quoi consistent la vérité et la certitude, comment on les acquiert et comment se forme la science. Si la science est nécessaire à l'homme pour réaliser sa destinée dans son ensemble, si la science est utile en elle-même, comme partie intégrante de la vie rationnelle, peut-on demander sérieusement à quoi sert la science de la science?

Les critiques qu'on a dirigées de nos jours contre l'étude de la logique ne proviennent que d'une notion incomplète de cette science. Un auteur distingué se plaint amèrement de l'abandon de la logique dans l'enseignement philosophique en France. A qui la faute, sinon aux auteurs qui n'ont traité que des formes de la pensée et qui n'ont pas même compris que dans ces formes se retrouvaient encore les lois générales de la connaissance? Relevez les hautes questions de la science, de la vérité, de la certitude, de la méthode; exposez-les dans leurs rapports organiques, comme développement de la théorie de la pensée; montrez que nos connaissances sont légitimes sous certaines conditions et que le scepticisme a fini sa mission, et le public lettré, j'en suis convaincu, malgré le découragement et l'indifférence qui règnent de nos jours, vous suivra et vous soutiendra.

La logique, dit-on, ne crée pas des spécialités. Sans doute, et la raison en est simple : la logique est une science générale. Elle n'enseigne ni la chimie, ni le calcul, ni le droit, ni la physiologie, elle ne fait ni des mathématiciens, ni des jurisconsultes, ni des médecins; mais elle enseigne ce qui est commun à toutes les sciences. Elle est indispensable à tous les savants; s'ensuit-il qu'elle ne soit utile à personne? On croit avoir tout dit aujourd'hui quand on a prononcé le mot de spécialité. On ne remarque pas que les spécialités poussées à l'extrême détruisent l'harmonie de l'âme et deviennent elles-mêmes contraires à l'esprit scientifique, en restreignant de plus en plus l'horizon de l'intelligence. Qu'il faille diviser le travail social à mesure que les diverses

branches de l'activité humaine se perfectionnent et que leurs applications se multiplient, personne n'y contredit; mais la spécification a ses limites au delà desquelles elle devient un défaut. N'oublions pas que l'homme est homme avant tout et qu'il a le devoir de se développer comme tel sous toutes les faces de sa nature. Les spécialités ne doivent se révéler que sur la large base de la culture générale de l'esprit. On ne conteste pas que l'éducation soit un bien et un avantage pour toutes les carrières, même les plus infimes. Eh bien, la logique est pour l'intelligence, à quelque science qu'on s'attache, ce que l'éducation est pour l'âme tout entière. La logique, en discutant la théorie de la connaissance dans l'ensemble de ses applications, fait l'éducation de l'entendement; elle fortifie, elle nourrit la pensée, elle lui donne la conscience de sa valeur et de ses ressources, et cette force acquise n'est pas une charge, mais un bénéfice pour le savant.

Le domaine de la connaissance humaine est encore loin d'être exactement circonscrit. Que de questions, que de controverses, que d'hypothèses planent jusqu'à nos jours sur les diverses parties de la science! Les théologiens sont aux prises avec les philosophes, les naturalistes avec les métaphysiciens; que dis-je? les penseurs avec les penseurs dans chaque classe! Et sur quoi discute-t-on? Sur la compétence de la foi et de la raison, sur la portée de l'observation et de la synthèse, sur le rôle des sens et de la conscience, sur l'origine, sur la formation, sur la valeur, sur tous les détails de la connaissance humaine. Ces questions, que devraient se poser tous ceux qui se livrent à un travail intellectuel, puisqu'il faut connaître l'instrument qu'on manie, sont presque étrangères à tous. Que de malentendus dans les sciences, faute d'une étude préparatoire sur les facultés de l'esprit ou d'une critique suffisante de l'ensemble de nos connaissances! Prenez quelques auteurs au hasard et comparez! Voici un abbé qui, en plein XIX<sup>e</sup> siècle et en pleine logique, vient nous parler de lumière surnaturelle, de science infuse et de vertus intellectuelles inspirées. La raison, dit-il, nous fait connaître que Dieu est, mais pour connaître Dieu en lui-même,

il faut la foi. Et la foi nous enseigne que « Jésus-Christ est à la fois la sagesse même, la sagesse personnelle, la sagesse entière, la sagesse divine et humaine. Il est la source de toute sagesse; il est le modèle et le type de notre sagesse; il en est le moyen, la voie, la droite voie, et, si je l'ose dire, la méthode. Quant à la science, il est son terme, la vérité; il est sa voie, il est son principe et sa vie (1). » Voilà une logique nouvelle, ignorée d'Aristote, à l'usage des croyants.

Les savants, par contre, exaltent l'observation, et, sans se douter qu'il existe d'autres procédés pour la pensée, ils oublient les limites de leur méthode et la confondent sans cesse avec l'intuition, avec l'induction et l'analogie, avec la déduction même. D'autres penseurs ne respectent que les connaissances *a priori*, méprisent l'expérience et ne s'aperçoivent pas qu'ils sont constamment en lutte avec eux-mêmes pour se maintenir autant que possible dans les bornes de l'expérience universelle. Puis viennent les théoriciens qui, espérant concilier le sensualisme et l'idéalisme, voulant ménager l'observation et la spéculation, accordent successivement la palme à ces deux tendances de l'âme, en distinguant entre l'ordre logique de la pensée et l'ordre chronologique de nos connaissances. Où est la vérité dans tout cela? Descartes et Bacon ont-ils raison contre la théologie, Locke contre Descartes, Leibnitz contre Locke, Kant contre Leibnitz, ou Krause contre Kant? L'autorité du grand critique est encore debout, et ce ne sont ni les propositions ambitieuses des hégéliens, ni les timides observations des éclectiques qui la détrôneront. Il faut une nouvelle analyse des facultés de connaître pour défaire l'œuvre de Kant. Aussi longtemps qu'elle ne sera pas proposée, discutée et adoptée, le scepticisme régnera dans la psychologie pure, dans la cosmologie rationnelle et dans la métaphysique. Si l'immortalité de l'âme et l'existence de Dieu ne reposent que sur des arguments moraux sans valeur pour la raison théorique, comment songer sérieusement à combattre le matérialisme et l'athéisme, qui envahissent de nouveau les consciences?

(1) A. Gratry, *Logique*, liv. v, ch. III. Paris, 1858.



Voilà ce qui doit occuper les logiciens, car il ne s'agit en tout cela que de la portée et des limites de la connaissance humaine. Ne dédaignons pas le syllogisme, mais convenons que la question de Dieu et de l'ordre moral du monde l'emporte sur celle des formes de la pensée.

Bossuet avait bien raison quand il disait que la logique est de ces sciences qui tendent à l'action et qu'on appelle *pratiques* (1). Penser, c'est agir; l'activité de la pensée est l'activité par excellence qui accompagne et éclaire toutes les autres tendances de l'âme. Si la logique n'avait d'autre résultat que de donner une direction convenable à cette activité, de nous débarrasser de nos préjugés, de nous faire contracter par l'exercice de bonnes habitudes intellectuelles, il faudrait encore en recommander l'étude. « Toutes les générations qui ont honoré et cultivé les études logiques, ont reconnu qu'elles contribuaient au progrès de l'intelligence, et que, par exemple, elles introduisaient dans nos idées et dans notre langage l'ordre, la clarté, la précision, la solidité, la justesse. A vrai dire, il n'y a pas une qualité intellectuelle que ces études ne puissent entretenir et développer chez ceux qui en ont le germe. De sages préceptes, si l'on y joint une pratique assidue, peuvent nous inculquer profondément toutes les vertus scientifiques : l'exactitude des définitions, la rigueur du raisonnement considéré soit dans sa forme, soit dans les objets sur lesquels il porte, l'emploi régulier de la méthode inductive, une juste et exacte mesure de liberté et de déférence à l'autorité du témoignage, la clarté des idées, la précision des termes, la subtilité pour démêler les difficultés de tout genre, la sagacité pour inventer des arguments, etc., etc. Je m'arrête, il serait trop long d'énumérer tous les avantages que l'on peut retirer d'une bonne discipline logique (2). »

(1) Bossuet, *la Logique*, introduction.

(2) Ch. Waddington, *Essais de logique*, I. Paris, 1837.

#### IV. DIVISION DE LA LOGIQUE

La division d'une science doit sortir de sa définition même. La définition expose l'objet qu'on étudie; la division indique les divers points de vue sous lesquels l'objet peut être considéré. Ces points de vue se réduisent à trois : le tout, les parties et le rapport des parties au tout.

L'objet de la logique est la connaissance. C'est donc la connaissance même qu'il faut envisager successivement dans son ensemble et dans ses déterminations multiples pour obtenir une division complète de la logique.

La première partie de la logique s'occupe de la connaissance *en général*. Qu'est-ce que connaître? Que connaissons-nous? Quelles sont les sources de nos connaissances? Comment connaissons-nous les choses ou quelles sont les conditions et les lois de nos connaissances? Nos connaissances sont-elles ou peuvent-elles être légitimes? Tels sont les points principaux qui concernent la théorie de la connaissance dans son ensemble.

La seconde partie de la logique traite de la connaissance considérée dans son *contenu*. Nous connaissons des objets et des rapports et nous percevons de nouveaux rapports entre ces rapports. Ces trois déterminations de la pensée s'appellent notion, jugement et raisonnement. Elles sont l'objet de la *Logique formelle*. Mais à la forme on oppose le fond. Connaissons-nous les choses et leurs rapports tels qu'ils sont? Ces questions qui regardent la vérité et l'erreur appartiennent à la *Logique réelle*. Le fond et la forme, l'objet et le sujet se réunissent dans la conscience que nous avons de la vérité. De là la certitude et son contraire, le doute.

La troisième partie de la logique étudie enfin la connaissance pleinement développée dans tous ses éléments, la connaissance vraie et certaine, en un mot la connaissance scientifique. Elle expose donc la *théorie de la science*, en combinant la connaissance, comme produit de la pensée, avec la vérité, qui est son idéal, et la certitude, qui l'achève. Quelles sont les diverses formes de nos connaissances scientifiques; en

d'autres termes, que deviennent nos jugements et nos raisonnements quand ils joignent la vérité réelle à la vérité formelle des opérations de l'entendement? Des définitions, des divisions et des démonstrations. Comment grouper ces connaissances éparses en un seul tout, en un corps de doctrines qui possède à la fois, comme les êtres organisés, l'unité, la variété et l'harmonie? Par le système. Et quels moyens avons-nous pour constituer ou pour exposer la science comme système de connaissances vraies et certaines? La méthode, qui comprend l'analyse et la synthèse, c'est à dire l'observation et la généralisation, l'induction et l'analyse, la déduction et la construction.

Telle est la division régulière de la logique. Mais comme il importe aujourd'hui d'insister sur la première partie qui est presque entièrement neuve, je me persuade qu'il sera préférable de modifier légèrement cette division en donnant un titre commun aux deux dernières parties. La théorie de la connaissance dans son ensemble est, en effet, la *partie générale* de la logique, celle qui remonte aux principes, s'arrête aux généralités et n'exige aucune étude approfondie des diverses opérations de la pensée. Par contre, la théorie des notions, des jugements et des raisonnements, la théorie de la vérité, de la certitude et de leurs contraires, la théorie de la définition, de la division et de la démonstration, la théorie des systèmes et des méthodes, est la *partie spéciale* de la logique, la seule qui ait fait l'objet de recherches suivies depuis l'origine de cette science et qui entre dans le détail des questions portées sur son programme.

Sauf ce changement, la seconde division coïncide parfaitement avec la première et rentre du reste dans l'idée de la logique, comme science de la connaissance humaine.

La partie générale traite de la connaissance considérée dans son ensemble, dans ses espèces, dans ses lois et dans sa légitimité. Elle s'occupe donc de la *formation* ou de la génération de la connaissance et de la constitution de la science.

La partie spéciale, qui embrasse tout le contenu de la logique traditionnelle, tout ce qui appartient à l'*Organum*

d'Aristote et de Bacon, traite exactement de l'*organisation* de la connaissance. Qu'est-ce, en effet, que la notion, le jugement et le raisonnement dans la logique formelle? Les formes organiques de la pensée, les opérations dans lesquelles se moule la connaissance, selon qu'elle a pour objet des êtres ou des rapports, quelle que soit d'ailleurs sa valeur intrinsèque. Que sont la définition, la division et la démonstration? Les formes organiques de la connaissance scientifique, de la connaissance arrivée à son terme, revêtue des caractères de la vérité et de la certitude. Qu'est-ce que le système, sinon la forme organique de la science entière? Tout organisme est un système et tout système scientifique est la fidèle reproduction d'un corps organisé dans les conditions de l'intelligence. Qu'est-ce enfin que la méthode, sinon l'organe même de la science, c'est à dire l'instrument à l'aide duquel la science se forme et se développe?

Ces deux parties de la logique sont la matière des deux volumes que je publie. Le tableau suivant les présente dans leur ensemble et permet d'en saisir l'unité :

## PARTIE GÉNÉRALE

### Formation de la connaissance

#### LIVRE I. NOTION DE LA CONNAISSANCE.

Chap. I. Le sujet de la connaissance.

Chap. II. L'objet de la connaissance.

Chap. III. Le rapport entre le sujet et l'objet.

#### LIVRE II. ORIGINES DE LA CONNAISSANCE.

Chap. I. La connaissance sensible : Esthétique logique.

Chap. II. La connaissance abstraite : Analytique logique.

Chap. III. La connaissance rationnelle : Dialectique logique.

#### LIVRE III. LOIS DE LA CONNAISSANCE.

Chap. I. Notion et division des lois de la pensée.

Chap. II. Lois subjectives : fonctions de la pensée.

Chap. III. Lois objectives : les Catégories.

## LIVRE IV. LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE.

- Chap. I. La connaissance immanente : existence du moi.  
 Chap. II. La connaissance transcendante : existence de Dieu.  
 Chap. III. Conclusion.

## PARTIE SPÉCIALE

## Organisation de la connaissance

## LIVRE I. LOGIQUE FORMELLE : FORMES ORGANIQUES DE LA PENSÉE.

- Chap. I. La notion.  
 Chap. II. Le jugement.  
 Chap. III. Le raisonnement.

## LIVRE II. LOGIQUE RÉELLE : BUT DE LA CONNAISSANCE.

- Chap. I. La vérité.  
 Chap. II. La certitude.  
 Chap. III. L'erreur et le doute.

## LIVRE III. ACHÈVEMENT DE LA CONNAISSANCE : THÉORIE DE LA SCIENCE.

- Chap. I. Formes des connaissances scientifiques.  
 1. La définition.  
 2. La division.  
 3. La démonstration.  
 Chap. II. Forme de la science : le Système.  
 1. Unité.  
 2. Variété.  
 3. Harmonie.  
 Chap. III. Instrument de la science : la Méthode.  
 1. Analyse : l'observation et la généralisation.  
 2. Synthèse : la déduction.  
 3. Construction : l'application.



## LOGIQUE

## PARTIE GÉNÉRALE

## THÉORIE DE LA CONNAISSANCE



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

## LIVRE IV. LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE.

- Chap. I. La connaissance immanente : existence du moi.  
 Chap. II. La connaissance transcendante : existence de Dieu.  
 Chap. III. Conclusion.

## PARTIE SPÉCIALE

## Organisation de la connaissance

## LIVRE I. LOGIQUE FORMELLE : FORMES ORGANIQUES DE LA PENSÉE.

- Chap. I. La notion.  
 Chap. II. Le jugement.  
 Chap. III. Le raisonnement.

## LIVRE II. LOGIQUE RÉELLE : BUT DE LA CONNAISSANCE.

- Chap. I. La vérité.  
 Chap. II. La certitude.  
 Chap. III. L'erreur et le doute.

## LIVRE III. ACHÈVEMENT DE LA CONNAISSANCE : THÉORIE DE LA SCIENCE.

- Chap. I. Formes des connaissances scientifiques.  
 1. La définition.  
 2. La division.  
 3. La démonstration.  
 Chap. II. Forme de la science : le Système.  
 1. Unité.  
 2. Variété.  
 3. Harmonie.  
 Chap. III. Instrument de la science : la Méthode.  
 1. Analyse : l'observation et la généralisation.  
 2. Synthèse : la déduction.  
 3. Construction : l'application.



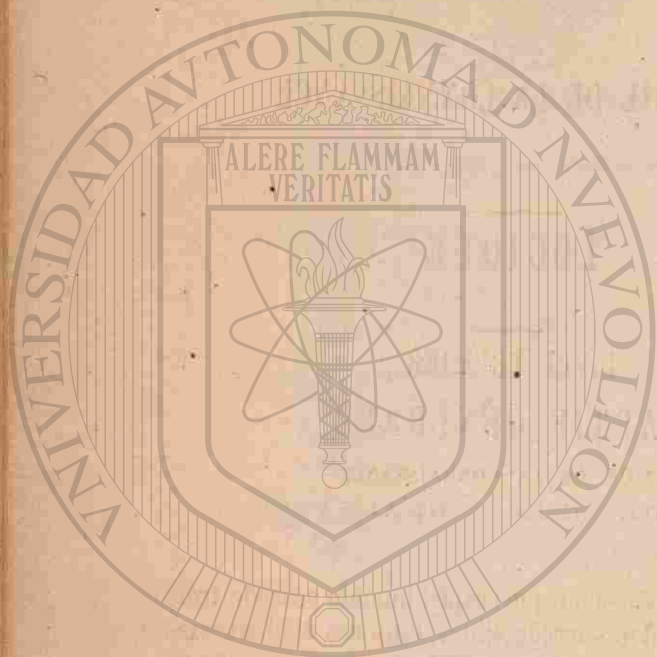
## LOGIQUE

## PARTIE GÉNÉRALE

## THÉORIE DE LA CONNAISSANCE



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## THÉORIE DE LA CONNAISSANCE

### LIVRE PREMIER

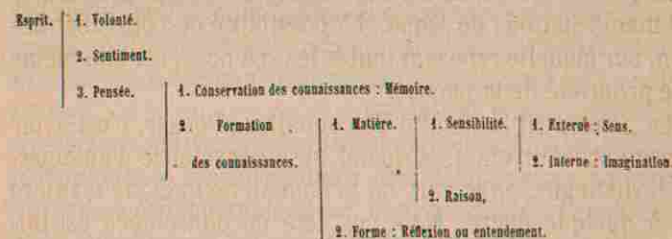
#### NOTION DE LA CONNAISSANCE

La psychologie enseigne que l'esprit humain possède trois facultés fondamentales, irréductibles, toujours distinctes les unes des autres, jamais séparées dans la vie : la pensée ou l'intelligence, le sentiment et la volonté. Deux de ces facultés, le sentiment et la volonté, sont étrangères à la logique, non pas que nous puissions penser sans faire acte de volonté ni sans éprouver quelque émotion, mais la pensée a ses propres lois et ne doit pas être détournée de son but par l'influence des autres facultés de l'âme. La science n'est pas une affaire de sentiment et ne se conforme pas à nos désirs : nous devons voir les choses telles qu'elles sont, et non telles qu'elles nous plaisent ou telles que nous les voudrions. Le sentiment et la volonté peuvent soutenir, fortifier, échauffer la pensée, mais ne doivent pas peser sur elle, ni l'égarer. L'intelligence seule a pour mission d'acquérir la vérité et la certitude. C'est donc l'intelligence que nous devons étudier

à part dans la logique, en la mettant à l'abri des suggestions du cœur et des caprices de la volonté, sans oublier cependant que nos trois facultés sont intimement unies dans toutes les manifestations de l'âme. La possibilité de cette abstraction, sur laquelle reposent toutes les sciences, est elle-même une propriété de la pensée.

La pensée est la faculté de connaître. Penser, c'est avoir conscience d'un objet, et quand on a conscience d'un objet, on le distingue, on le voit, on le connaît de quelque manière ou à quelque degré. Mais cet acte de conscience est lui-même multiple : tantôt il s'agit d'un fait antérieur que nous voulons nous rappeler, tantôt il s'agit d'un fait présent ou d'un principe que nous abordons pour la première fois. Dans le premier cas, la pensée se manifeste comme mémoire; dans le second, comme imagination, comme réflexion ou comme raison. La mémoire n'est pas, à proprement parler, une faculté de connaître, mais de reconnaître ce qu'on a su déjà; sa fonction est de conserver les connaissances acquises et non d'acquérir des connaissances nouvelles : c'est en quoi elle s'oppose aux autres applications de la pensée. L'imagination et les sens s'opposent à leur tour à la raison, comme le fait au principe ou l'image à l'idée : la sensibilité et la raison sont les organes réceptifs de l'esprit qui nous fournissent la matière de nos connaissances; mais l'une nous met en rapport avec des objets individuels, complètement déterminés dans le temps ou dans l'espace, dont elle nous donne une représentation, une intuition sensible, tandis que l'autre nous ouvre le monde supérieur des lois, des causes, des principes universels et nécessaires, dont elle nous procure une intuition intellectuelle. L'imagination et la raison s'opposent enfin à la réflexion ou à l'entendement, comme la réceptivité à la spontanéité ou comme la matière à la forme de la connaissance, d'après le témoignage de Kant. L'entendement est la pensée active, attentive, personnelle, qui dirige son activité sur les données des sens et de la raison, qui les interprète, les juge, les analyse pour en tirer des connaissances. Tel est le système des facultés intellectuelles de l'esprit qui résulte de l'étude psychologique de la

pensée et qui nous guidera dans la théorie de la connaissance (1).



La pensée, comme le sentiment et la volonté, est à la fois faculté, activité, force et tendance. Comme faculté, elle peut connaître, elle est la source de toutes nos connaissances possibles; comme activité, elle connaît, elle est la cause de nos connaissances réelles, présentes ou passées; comme force, elle augmente ou diminue le nombre de nos connaissances, elle étend ou restreint l'horizon de l'intelligence, elle rend nos perceptions plus vives ou plus lentes, plus pénétrantes ou plus confuses, plus riches ou plus incomplètes; comme tendance enfin, elle marque nos préférences individuelles, elle nous incline vers certains ordres de vérités, elle caractérise nos dispositions ou nos aptitudes pour telle ou telle partie dans le vaste domaine des sciences.

La pensée est à la connaissance comme la cause est à l'effet. Toutes nos connaissances acquises sont produites par l'activité intellectuelle, et nos connaissances futures ne peuvent se réaliser que par la même énergie. Mais en considérant la pensée comme cause de la connaissance, il ne faut pas faire abstraction de l'esprit. Les facultés de l'âme ne sont pas des êtres qui aient une existence indépendante du moi; elles ne sont que des propriétés ou des points de vue distincts d'une seule et même substance. C'est l'esprit même qui est cause de tous les actes spirituels, par conséquent

(1) *Psychologie*, la science de l'âme dans les limites de l'observation. Bruxelles, 1862.



aussi des actes de connaissance. Seulement, en tant qu'il connaît, l'esprit s'appelle pensée. En disant que la connaissance est un effet ou un produit de la pensée, nous voulons donc laisser entendre que nos connaissances tirent leur origine de l'esprit considéré, non comme être affectif ou volontaire, mais comme être intelligent, comme chose pensante, selon l'expression de Descartes.

Cela posé, qu'est-ce que la connaissance? Est-ce une substance ou une propriété; en d'autres termes, est-ce un être doué d'une existence propre ou quelque qualité d'un être? Les Grecs auraient pu répondre: c'est une divinité, c'est Minerve ou Apollon; mais le règne des hypostases est passé, la connaissance n'est plus qu'une propriété, une propriété de l'esprit. Est-elle une propriété simple qui ne suppose qu'un seul terme, comme l'unité, la forme, l'existence, ou une propriété relative, qui exprime un rapport entre deux choses, comme la cause ou la condition? Elle est une propriété relative, car elle contient une antithèse. Pour qu'il y ait connaissance, il faut deux choses, l'une qui connaît, l'autre qui est connue, il faut un être intelligent et un objet intelligible. La connaissance est donc une propriété de l'esprit, considéré dans ses rapports avec les choses. Cette définition n'exclut pas la connaissance de soi-même, car le mot « chose » embrasse tous les objets possibles, sans en excepter le moi. En vertu de la conscience et du sentiment qu'il a de lui-même, en vertu de sa personnalité, l'esprit a des rapports internes avec sa propre essence, comme il a des rapports externes avec les choses étrangères. Il existe, il agit, il a des droits et des devoirs pour lui-même et devient ainsi l'objet de sa propre pensée.

La connaissance a donc un triple contenu: deux termes et un rapport. Les deux termes s'appellent le *sujet* et l'*objet* de la connaissance. La connaissance exprime proprement le rapport entre ce qui connaît, comme sujet, et ce qui est connu, comme objet. Le rapport suppose à la fois la distinction et l'union des deux termes. Ils sont distincts et opposés l'un à l'autre, puisqu'ils sont deux: ce qui connaît n'est pas identique à ce qui est connu, l'esprit n'est pas successive-

ment tous les objets auxquels il pense. Il est bien possible que les lois de la pensée soient les mêmes que les lois de la réalité, mais cela ne signifie pas, à coup sûr, que l'intelligence soit la même chose que les substances ou les propriétés de toutes sortes dont elle s'occupe. Ce n'est pas en ce sens qu'on peut justifier la proposition de quelques philosophes anciens: le même ne peut être connu que par le même. Mais si la pensée et la réalité restent distinctes dans la connaissance, elles sont aussi unies. La connaissance témoigne d'un phénomène remarquable, c'est que le monde subjectif de la pensée et le monde objectif des choses ne sont pas séparés par quelque barrière, ne demeurent pas étrangers l'un à l'autre, mais se pénètrent mutuellement. Quelle que puisse être la cause de ce fait, il faut bien l'admettre.

Dans la connaissance, l'objet passe en nous, se donne à l'esprit, sans changer de nature ni de position, et devient présent à la conscience. Qui dit rapport, dit union; dans la connaissance, l'union s'établit entre le sujet qui pense et l'objet qui est pensé. Il y a là quelque reflet des rapports que l'anthropologie constate entre l'âme et corps, choses profondément distinctes et cependant intimement unies. Quelque étrange que le fait paraisse, quelque difficile qu'en soit l'explication, si l'on remonte à la raison des choses, l'esprit et la matière, quoi qu'en disent Malebranche et Leibnitz, ne sont pas isolés dans l'homme, mais s'influencent et se modifient réciproquement. Une union du même genre s'opère dans la connaissance: l'esprit a conscience de l'objet comme il a conscience de lui-même, et si l'on appelle *intime* le rapport d'un être avec lui-même, quand il a la conscience et le sentiment de soi, on peut dire que le sujet et l'objet de la pensée sont intimement unis dans le moi. Il se peut qu'il y ait un intermédiaire entre l'intelligence et le monde extérieur, que les corps passent par le canal des sens et affectent nos nerfs pour pénétrer jusqu'à l'esprit; mais le résultat reste le même: du moment qu'ils sont connus, les objets du dehors existent en nous, dans notre imagination, tels qu'ils nous apparaissent dans l'espace, et se représentent à la pensée aussi souvent et aussitôt que nous le voulons; nous en avons conscience

alors comme de nous-mêmes, de quelque manière que nous les ayons découverts.

Pour déterminer cette notion de la connaissance, il faut l'analyser dans les trois éléments qu'elle contient, comme sujet, comme objet et comme rapport.

## CHAPITRE PREMIER

### LE SUJET DE LA CONNAISSANCE

Le sujet de la connaissance est la pensée, c'est à dire l'esprit comme être intelligent. Intelligence et pensée sont synonymes pour nous. Et comme l'esprit est *un* et que son intelligence est *une*, le sujet de la connaissance est toujours le même pour chacun. Les objets de la pensée peuvent varier à l'infini, le sujet ne varie pas. Quelque multiples que soient nos connaissances, elles sont toujours *nos* connaissances, c'est à dire les manifestations d'une seule et même substance individuelle. Tout l'ensemble des choses peut ainsi se refléter dans chaque intelligence, chaque moi est un miroir du monde. Nous voyons là de nouveau une image de la nature humaine. L'anthropologie enseigne que l'homme est un résumé de la création entière, que toutes les forces du monde physique et du monde spirituel s'équilibrent dans l'humanité et s'y montrent à leur plus haute puissance. La partie est semblable au tout. La pensée des êtres raisonnables reproduit, ce semble, l'organisation universelle, ou devient, comme le disait Leibnitz de ses monades, représentative de l'univers entier.

Le sujet de la connaissance est le moi. C'est du moi que procèdent toutes nos pensées; c'est au moi qu'elles appartiennent et se rapportent comme phénomènes; c'est dans le moi qu'elles demeurent et se groupent en un tout. Quelque

multiples que soient nos connaissances, elles se réunissent en unité dans l'unité de la conscience. Il semble donc que le moi ait une conscience perpétuelle et irrécusable de lui-même. En effet, le moi s'affirme dans toutes ses affirmations particulières; la pensée *moi* ne quitte pas le champ de l'intelligence, à quelque objet que l'on pense, qu'on le sache ou qu'on l'ignore. Quand on parle du monde extérieur, on le met en face du moi et l'on saisit à la fois les deux termes, car le monde n'est extérieur que par rapport au moi. Lorsqu'on songe à ses semblables, on se replie sur soi-même, car c'est au moi que les autres hommes sont semblables. Aussitôt qu'on découvre la pensée, l'activité ou la liberté par l'analyse psychologique, on les attribue comme qualités au moi, et chacun dira : *ma* pensée, *mon* activité, *ma* liberté. La pensée *moi* est donc sous toutes nos autres pensées; celles-ci la présupposent et la complètent, elle-même n'en présuppose aucune et les accompagne toutes. C'est pourquoi la pensée *moi* est le fait primitif de la conscience et le point de départ de la science (1).

La pensée *moi* est une simple notion, qui affirme le moi, sans rien affirmer du moi. Elle ne peut donc pas s'exprimer sous forme de jugement, car le jugement exige deux termes. La première proposition qui, dans l'ordre logique, succède à l'intuition de soi-même est celle-ci : *je pense*; la seconde est *je connais*. Au point initial, le moi est encore indéterminé; maintenant il se détermine successivement et se reconnaît dans la conscience comme une chose qui pense et qui sait. Quelle est la valeur de ces deux jugements? Souvent on les prend comme synonymes, et cette équivalence est fondée sur ce qu'on ne saurait pas penser sans un objet, et qu'il y a connaissance, dès qu'il y a un sujet, un objet et un rapport. Penser à Dieu, c'est le connaître à quelque degré, c'est le distinguer de ce qui n'est pas lui. On ne pense pas à vide, quoiqu'on dise parfois, pour arrêter une indiscretion : Je ne pensais à rien. Celui qui veut bien s'observer trouvera que sa pensée a toujours un objet, futile ou grave, chimé-

(1) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*, 1<sup>re</sup> partie chap. II.

alors comme de nous-mêmes, de quelque manière que nous les ayons découverts.

Pour déterminer cette notion de la connaissance, il faut l'analyser dans les trois éléments qu'elle contient, comme sujet, comme objet et comme rapport.

## CHAPITRE PREMIER

### LE SUJET DE LA CONNAISSANCE

Le sujet de la connaissance est la pensée, c'est à dire l'esprit comme être intelligent. Intelligence et pensée sont synonymes pour nous. Et comme l'esprit est *un* et que son intelligence est *une*, le sujet de la connaissance est toujours le même pour chacun. Les objets de la pensée peuvent varier à l'infini, le sujet ne varie pas. Quelque multiples que soient nos connaissances, elles sont toujours *nos* connaissances, c'est à dire les manifestations d'une seule et même substance individuelle. Tout l'ensemble des choses peut ainsi se refléter dans chaque intelligence, chaque moi est un miroir du monde. Nous voyons là de nouveau une image de la nature humaine. L'anthropologie enseigne que l'homme est un résumé de la création entière, que toutes les forces du monde physique et du monde spirituel s'équilibrent dans l'humanité et s'y montrent à leur plus haute puissance. La partie est semblable au tout. La pensée des êtres raisonnables reproduit, ce semble, l'organisation universelle, ou devient, comme le disait Leibnitz de ses monades, représentative de l'univers entier.

Le sujet de la connaissance est le moi. C'est du moi que procèdent toutes nos pensées; c'est au moi qu'elles appartiennent et se rapportent comme phénomènes; c'est dans le moi qu'elles demeurent et se groupent en un tout. Quelque

multiples que soient nos connaissances, elles se réunissent en unité dans l'unité de la conscience. Il semble donc que le moi ait une conscience perpétuelle et irrécusable de lui-même. En effet, le moi s'affirme dans toutes ses affirmations particulières; la pensée *moi* ne quitte pas le champ de l'intelligence, à quelque objet que l'on pense, qu'on le sache ou qu'on l'ignore. Quand on parle du monde extérieur, on le met en face du moi et l'on saisit à la fois les deux termes, car le monde n'est extérieur que par rapport au moi. Lorsqu'on songe à ses semblables, on se replie sur soi-même, car c'est au moi que les autres hommes sont semblables. Aussitôt qu'on découvre la pensée, l'activité ou la liberté par l'analyse psychologique, on les attribue comme qualités au moi, et chacun dira : *ma* pensée, *mon* activité, *ma* liberté. La pensée *moi* est donc sous toutes nos autres pensées; celles-ci la présupposent et la complètent, elle-même n'en présuppose aucune et les accompagne toutes. C'est pourquoi la pensée *moi* est le fait primitif de la conscience et le point de départ de la science (1).

La pensée *moi* est une simple notion, qui affirme le moi, sans rien affirmer du moi. Elle ne peut donc pas s'exprimer sous forme de jugement, car le jugement exige deux termes. La première proposition qui, dans l'ordre logique, succède à l'intuition de soi-même est celle-ci : *je pense*; la seconde est *je connais*. Au point initial, le moi est encore indéterminé; maintenant il se détermine successivement et se reconnaît dans la conscience comme une chose qui pense et qui sait. Quelle est la valeur de ces deux jugements? Souvent on les prend comme synonymes, et cette équivalence est fondée sur ce qu'on ne saurait pas penser sans un objet, et qu'il y a connaissance, dès qu'il y a un sujet, un objet et un rapport. Penser à Dieu, c'est le connaître à quelque degré, c'est le distinguer de ce qui n'est pas lui. On ne pense pas à vide, quoiqu'on dise parfois, pour arrêter une indiscretion : Je ne pensais à rien. Celui qui veut bien s'observer trouvera que sa pensée a toujours un objet, futile ou grave, chimé-

(1) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*, 1<sup>re</sup> partie chap. II.

rique ou réel. On peut penser à l'impossible, sans doute; mais l'impossible est aussi quelque chose : il est la limite du possible et comme tel un objet important et difficile de la science; s'il n'a pas d'existence objective, il existe encore en nous, dans notre imagination. La recherche de la quadrature du cercle, par exemple, peut être une vaine tentative, mais n'est pas une pensée vide, car elle a pour objet le rapport des lignes courbes avec les lignes droites. La lecture des histoires merveilleuses souvent égare l'esprit, mais peut aussi donner lieu à des combinaisons ingénieuses qui sont réalisées peut-être sur quelque globe. Les fables, les légendes, les contes, considérés comme éléments d'éducation et d'instruction du peuple, ne donnent pas moins de leçons que l'expérience. Toute pensée a donc un objet, et en ce sens *penser, c'est connaître.*

Nous ne disons pas avec les sensualistes : penser, c'est sentir; car la sensation n'est jamais une pensée. Nous ne disons pas non plus : penser, c'est se représenter ou s'imaginer quelque chose; car si la représentation par l'imagination est un acte de l'intelligence, elle n'est pas toute l'intelligence; penser, c'est aussi généraliser, comprendre, juger, conclure : toute réflexion, toute conception, en un mot tout acte ou toute combinaison de l'entendement est une manifestation de la pensée, que son objet soit d'ailleurs sensible ou non sensible.

Mais si, au lieu de considérer la pensée dans ses actes et dans ses produits, où elle s'identifie avec la connaissance, on l'envisage dans sa source, comme propriété de l'esprit, les propositions *je pense, je connais* cessent d'être équivalentes. Il s'agit alors de la pensée et non d'une pensée, et si une pensée peut signifier une connaissance, il n'en est plus de même de la pensée. La pensée est une faculté de l'âme, la connaissance est un acte, un état déterminé de l'entendement. La pensée est à la connaissance comme la puissance est à l'acte : elle est la propriété de l'esprit qui produit la connaissance. Cette distinction en amène une seconde. La pensée est permanente, continue dans la vie, la connaissance est fugitive, transitoire, toujours en voie de dévelop-

pement et de transformation; l'une *est*, l'autre *devient*, selon la valeur antique de ces mots.

L'esprit pense sans cesse, qu'il le veuille ou non, parce que la pensée est un de ses attributs, ou qu'il est de son essence de penser. L'observation, il est vrai, ne suffit pas pour constater la continuité de la pensée dans tous les états et à tous les instants de la vie; mais elle établit qu'il n'existe aucune situation de l'âme d'où l'intelligence soit positivement exclue, et que la pensée se présente à la conscience aussitôt qu'on s'observe. Des pensées incohérentes et sans suite, comme dans le rêve et la folie, ne sont pas des méditations, sans doute, mais sont encore des pensées. Les degrés de culture offrent à cet égard le même phénomène que les états périodiques et anormaux de la vie. La pensée persiste à tous les âges, tantôt confuse et lente, tantôt nette et vive. L'enfant pense avant de parler, quoi qu'en dise le vicomte de Bonald, et doit penser pour apprendre à parler. Nous n'avons aucun souvenir au sujet d'un premier acte dans la série de nos pensées, aucun pressentiment au sujet d'un acte final. Aussi loin que s'étend le sens intime dans le passé et dans l'avenir, comme mémoire et comme prévision, nous avons toujours pensé et nous ne cesserons pas de penser.

En est-il de même de la connaissance? Non, nos connaissances se forment et se déforment, naissent, mûrissent et parfois meurent, selon les âges et les situations de l'âme. L'enfant au berceau ne sait rien encore de la société dont il est membre, de la famille où il entre, du monde extérieur qui sera le théâtre de son activité, du corps même qui va être le compagnon et l'instrument de son âme dans son existence terrestre. Peut-être l'âme a-t-elle vécu déjà avant d'apparaître sur ce globe, mais à coup sûr elle a perdu tout souvenir de la vie précédente quand elle entre par le langage en communication avec ses semblables. Soit ignorance, soit oubli, elle a donc tout à apprendre pour se mettre au niveau de son époque. Tel est le but de la fonction sociale de l'instruction. Grâce à l'enseignement, des connaissances nouvelles se déposent constamment dans les jeunes intelligences et se transmettent avec de nouveaux accroissements

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.

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 disserter 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. 1, 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 1, chapt. III. Things denoted by names. London, 1862.

par les propriétés des corps auxquels elles sont unies et qu'elles se confondraient nécessairement ensemble si elles vivaient séparées de la matière (1). La psychologie enseigne les propriétés de l'âme; la physique, la chimie, la minéralogie, les propriétés des corps. L'individualité permet de discerner entre elles les substances de même espèce.

Il y a divers ordres de propriétés. Les divisions principales concernent les propriétés simples et relatives, les propriétés fondamentales et dérivées, les propriétés génériques et individuelles, les propriétés universelles et particulières.

Les propriétés *simples* sont celles qui affectent les substances considérées en elles-mêmes, abstraction faite de toute relation externe; telles sont l'unité, l'identité, l'activité, la force, le temps, l'espace. Les propriétés *relatives* sont celles qui appartiennent aux êtres, en tant qu'ils sont en rapport entre eux, et qui en conséquence supposent au moins deux termes; telles sont la causalité, l'utilité, la connaissance, l'union, le mouvement. Voyons quelques applications de cette division. Les modes de l'existence sont des propriétés relatives; une chose n'est pas possible ou impossible, nécessaire ou contingente, en elle-même, mais seulement pour tel ou tel être. La possibilité, la réalité et la nécessité indiquent comment une chose existe par rapport à une autre; la relation est-elle unique, elle est nécessaire; admet-elle plusieurs cas, elle est possible; est-elle effectuée, elle est réelle. La longueur de la circonférence, par exemple, est nécessairement déterminée par celle du rayon; la longueur des cordes est arbitraire; en dessinant un cercle et une corde, on réalise à la fois une nécessité et une possibilité. Mais la longueur de la circonférence n'est nullement nécessaire en elle-même, elle est indépendante de l'idée du cercle en général et n'a de rapport unique et constant qu'avec le rayon donné. — Une autre question intéressante qui concerne les propriétés relatives, est celle qui fut soulevée par Origène au sujet de l'origine du monde. Ce grand penseur remarqua qu'on accorde généralement à Dieu cer-

(1) P. Poulin, *Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que Dieu?*

tains attributs qui impliquent relation avec l'univers, et démontra qu'étant donnée l'éternité de Dieu et de ses attributs, l'éternité du monde s'ensuit rigoureusement. Dieu est cause et providence, par exemple. Or la cause suppose un effet et la providence ne se conçoit qu'avec un ensemble d'êtres soumis à une direction supérieure, comme la paternité est inséparable de la filiation. La causalité et la providence divines entraînent donc l'existence du monde et des êtres finis. Mais Dieu n'est pas devenu cause et providence à un moment déterminé, il est la cause et la providence éternelles, sinon il aurait reçu un accroissement de qualités, ce qui est en contradiction avec la nature de l'être tout parfait. Si maintenant il n'y a point de cause sans effet, point de cause éternelle sans un effet éternel, il faut bien admettre que le monde n'a pas eu de commencement dans le temps. Pour combattre cette conclusion on doit contester les prémisses. — Aux propriétés relatives se rattache encore la théorie du jugement et du raisonnement. Ces opérations, en effet, n'ont pas d'autre objet que de déterminer les relations des substances entre elles, des propriétés entre elles et des propriétés avec les substances. Quelques parties de la grammaire peuvent s'expliquer par la même distinction. Le substantif est le mot qui exprime les substances ou les qualités hypostasiées. L'adjectif désigne les propriétés; cette définition générale suffit, car elle embrasse tous les cas. La division qu'on fait de l'adjectif en qualificatif et déterminatif, correspond à la division des propriétés en simples et relatives. Les qualificatifs donnent les propriétés simples, inhérentes à l'objet ou considérées comme telles; les déterminatifs indiquent les relations plus ou moins accidentelles et variables de l'objet dont on parle, soit avec le moi comme sujet possesseur, soit avec la position du sujet dans l'espace, soit avec les objets de même espèce au point de vue du nombre et du rang; les adjectifs numériques manifestent cette relation d'une manière précise; les adjectifs indéfinis d'une manière vague ou indéterminée.

Il y a ensuite des propriétés fondamentales et secondaires, des propriétés matérielles et formelles, des propriétés con-

stitutives et consécutives. Les propriétés fondamentales s'appellent communément *essentielles*, par opposition aux qualités secondaires qu'on dit *accidentelles*. Il faut se tenir en garde contre l'emploi de ces termes; il conviendrait, pour éviter toute équivoque, de les remplacer par les mots *génériques* et *individuelles*. Les attributs fondamentaux, en effet, inséparables de l'objet, sont communs au genre entier, tandis que les attributs secondaires ou les modes ne se trouvent que dans les individus, accompagnés de traits particuliers qui distinguent chaque être de ses semblables; mais au fond les uns et les autres appartiennent à l'essence, et marquent la différence entre l'essence du genre et celle des individus. Les caractères anatomiques du cheval, par exemple, sont de l'essence de cette espèce de pachydermes; la taille, la force, la couleur, les défauts appartiennent à l'essence individuelle, réalisée dans le temps selon les circonstances ou les accidents qui marquent la vie d'un être fini. La pensée, le sentiment, la volonté sont des facultés fondamentales inhérentes à tous les êtres raisonnables: propriétés génériques; les erreurs, les passions, les vices sont au contraire diversement partagés entre les personnes: propriétés individuelles. Les premières sont immuables, indéfectibles, éternelles; les secondes, variables, temporelles et susceptibles de modifications. Les erreurs s'effacent, les passions se calment, les vices se perdent, à mesure que l'homme se perfectionne; mais si l'individu est un être complètement déterminé, qui doit avec des moyens bornés s'efforcer d'atteindre un idéal de perfection absolue, il aura vraisemblablement toujours la propriété de se tromper et de faire le mal, et cette possibilité devra encore se réaliser de quelque manière dans toutes les phases de son existence. Les propriétés individuelles ne semblent donc être que des manifestations originales des propriétés génériques ou des appropriations singulières et accidentelles des qualités qui appartiennent à tout le genre. En ce sens, il n'y aurait pas de propriétés purement individuelles; en d'autres termes, ces propriétés ne seraient que des modes, des manières d'être des propriétés générales et communes. Raison de plus

pour ne pas isoler les phénomènes des propriétés, comme nous l'avons déjà fait observer. Que sont la grandeur, l'agilité, les dispositions spéciales d'un animal, sinon l'individualisation des qualités qui se trouvent dans son espèce? Les faits sont des propriétés en acte.

Les propriétés matérielles et formelles regardent le fond et la forme des choses. Si l'on entend par fond l'essence, le *quoi*, et par forme le *comment* ou la manière d'être, toute chose, substance ou propriété, paraît avoir une forme, comme elle a une essence, et peut alors être considérée à la fois dans ses qualités matérielles et formelles. L'espace et le temps, par exemple, sont des propriétés fondamentales, mais quel genre de propriétés? Ce sont des formes; l'espace est la forme de la matière en tant que continue; le temps est la forme de tous les êtres en tant qu'ils sont actifs ou qu'ils se modifient. L'éternité est la forme de ce qui est immuable. La volonté est une propriété matérielle de l'esprit, dont la forme est la liberté. La science à son tour est une propriété de l'âme et une propriété matérielle comme l'art; mais la science de nouveau a une forme et un fond. Le fond de la science est la connaissance, et la connaissance doit être vraie et certaine pour avoir une vertu scientifique. La forme de la science est le système, et le système a pour conditions l'unité, la variété et l'harmonie, qui sont les éléments de toute organisation. Les propriétés matérielles de la science, considérée dans son ensemble, sont donc la connaissance, la vérité et la certitude; ses propriétés formelles sont l'unité, la variété et l'harmonie. L'harmonie implique l'union et la distinction, elle exclut la confusion et la séparation; de là cette formule de l'organisation: unir sans confondre, distinguer sans séparer (1). Même distinction dans les détails de la logique: le jugement et le raisonnement n'exigent qu'une vérité formelle, *vis formæ*, résultant de l'enchaînement des notions et non de leur valeur intrinsèque; la définition, la division et la démonstration réclament en outre

(1) *Esquisse de philosophie morale*. Introduction. Bruxelles, 1854.

une vérité matérielle, *vis materiae*, provenant de l'accord de chaque notion avec son objet.

Les propriétés ont aussi leurs propriétés. La connaissance, par exemple, est une propriété de la pensée; la responsabilité une propriété de la volonté; la continuité, une propriété du temps, de l'espace, et la divisibilité une propriété de la continuité. Les propriétés immédiates ou primitives dans ce cas se nomment *constitutives*, et les propriétés de propriétés, qui constituent les attributs qu'elles qualifient, sont simplement *consécutives* au sujet de la substance à laquelle elles s'attachent. La responsabilité, par exemple, est un attribut consécutif de l'âme, et constitutif de la liberté.

Il y a, enfin, des propriétés *communes* ou universelles qui paraissent convenir à toutes choses, et des attributs *propres* ou caractéristiques qui n'appartiennent qu'à une seule classe d'objets. La conscience de soi, par exemple, avec la personnalité, la liberté, la perfectibilité et la vie rationnelle qui en dépendent, est un attribut propre de l'homme parmi les êtres finis; l'unité, l'identité, l'activité, la causalité sont des propriétés communes qui se rencontrent à quelque degré dans tous les êtres vivants. C'est là une distinction du plus haut intérêt pour la logique et pour la métaphysique. Pour définir les choses, il faut donner leurs propriétés, mais lesquelles? Les propriétés communes seules ne permettraient pas de distinguer l'objet; les caractères propres seuls ne permettraient pas de le classer: il faut donc réunir les attributs communs et propres. Mais tout objet n'a-t-il pas une quantité innombrable de propriétés? Il faut donc faire un choix. Or la logique a une méthode très sûre pour résumer en quelques mots tous les attributs fondamentaux, constitutifs, communs et propres d'un objet: en vertu de la théorie de l'extension et de la compréhension, les propriétés de l'espèce comprennent aussi les propriétés du genre, de la famille, de l'ordre; on peut donc omettre ces dernières et indiquer toutes les propriétés communes en désignant le genre le plus proche. Quand on dit, par exemple, que le chien est un carnassier, on n'a plus besoin d'énoncer qu'il est un mammifère, un vertébré, un animal, un être organisé.

Il suffit d'ajouter au genre le caractère particulier qui distingue l'objet pour donner une définition à la fois simple et complète. C'est ainsi qu'on dira du cercle: ligne courbe dont la courbure est homogène ou toujours la même; le premier trait signale le genre; le second la différence.

En métaphysique, on peut se demander s'il existe véritablement des attributs universels et des attributs propres. Nous ne sommes pas en mesure de résoudre cette question. Les attributs propres pourraient bien être comme les qualités individuelles une appropriation de caractères plus généraux; cependant cette appropriation même devrait avoir sa raison dans l'essence propre de chaque objet et serait déjà un élément suffisant de distinction. Il y aurait donc toujours, sinon des attributs propres, du moins des manifestations particulières des attributs communs. Voici la portée du problème: s'il y a des attributs propres, ils sont ajoutés aux attributs communs; s'il n'y en a point ou s'ils ne sont que les attributs communs manifestés d'une certaine manière, à telle ou telle puissance, toutes choses, esprits ou corps, hommes ou bêtes, ont un nombre égal de propriétés, sans cesser d'être distinctes. Ce qu'on appelle sens intime dans l'esprit, par exemple, serait au fond la même chose que la cohésion dans la matière: l'une et l'autre propriété indiqueraient le rapport d'un être avec lui-même, mais ce rapport se déterminerait, d'une part, selon l'essence de l'esprit, et de l'autre, selon l'essence de la matière. De même la pensée et la lumière, le sentiment et la chaleur, la volonté et le mouvement, l'amour et l'affinité seraient des expressions analogues d'une même propriété, réalisée sous deux formes diverses dans le monde physique et dans le monde moral. L'esprit et le corps eux-mêmes seraient des termes équivalents, des organismes homologues qui représentent sous deux faces opposées, comme les sexes, une seule et même nature. En un mot, tous les êtres proviendraient de l'Être et auraient ses propriétés à quelque degré, chacun selon sa propre essence. Telle est au fond la théorie de l'unité de substance, qu'on aurait tort de confondre avec le panthéisme, puisqu'elle ne fait qu'exprimer cette thèse religieuse que

tout a sa cause en Dieu et porte les traces de son origine.  
« Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia. »

Qu'on ne s'étonne pas que cette question des propriétés communes nous jette dans le courant de la métaphysique : c'est la question des *catégories* ou si l'on veut de *l'analogie universelle*, qui a séduit tous les grands esprits. Les catégories, en effet, désignent depuis Aristote, qui a créé le terme, les attributs communs de toutes choses, c'est à dire les points de ressemblance qui existent entre tous les objets de la pensée. Tout est semblable à tout, s'il y a réellement des catégories, en même temps que tout diffère de tout : les choses se ressemblent par leurs propriétés communes, et se distinguent par leur essence propre, qui modifie ces mêmes propriétés. Les attributs de Dieu se réfléchissent dans le monde, les êtres finis sont faits à l'image de l'Être infini, la pensée même correspond à la réalité et les lois de la connaissance sont conformes aux lois générales de la création. Tout est construit sur le même plan, et dès lors tout peut se reproduire fidèlement dans la conscience. Les catégories contiennent le secret de la méthode : qui les possède peut tout connaître, en analysant toutes choses avec ordre d'après l'évolution des éléments les plus simples et les plus fondamentaux de la pensée. La science est acquise quand un objet est complètement déterminé sous tous les rapports. Comment procéder à cette détermination pour ne rien oublier d'essentiel ? En examinant successivement l'objet du point de vue de chaque catégorie. Les catégories, enfin, sont une *topique* logique : elles sont les « lieux communs » de la philosophie, c'est à dire une base et un moyen pour le développement scientifique de la pensée. Les lieux eux-mêmes sont une application des catégories à l'art oratoire, application qui doit attendre ses perfectionnements ultérieurs des progrès de la logique.

Le premier système bien connu de catégories est celui d'Aristote. Les mots, d'après le Stagirite, ne peuvent exprimer que dix espèces de choses. Il y a donc dix genres de l'être ou dix points de vue sous lesquels on doit envisager la réalité. Et comme le premier aspect embrasse les autres et s'ap-

plique à tout ce qui est, les catégories sont véritablement des attributs universels ou communs. Du reste, Aristote ne suit aucune marche méthodique pour découvrir les catégories. Mais, quelque incomplètes qu'elles soient, elles ont frayé la voie, elles ont nourri la pensée pendant tout le moyen âge, elles sont encore un travail digne d'admiration. Voici les dix catégories :

οὐσία,	<i>essentia,</i>	l'essence ;
ποσόν,	<i>quantitas,</i>	la quantité ;
ποιόν,	<i>qualitas,</i>	la qualité ;
πρός τι,	<i>relatio,</i>	la relation ;
πού,	<i>ubi,</i>	l'espace ;
πότε,	<i>quando,</i>	le temps ;
κεῖσθαι,	<i>situs,</i>	la situation ;
ἔχειν,	<i>habitus,</i>	la manière d'être ;
ποιεῖν,	<i>actio,</i>	l'action ;
πάσχειν,	<i>passio,</i>	la passion.

La première catégorie est celle de l'être ou de l'essence qui est au fond de toutes les autres, parce qu'il y a de l'être partout, et dont les autres ne sont que les accidents ; elle seule existe en elle-même et sert de sujet commun à tous les attributs que l'entendement peut affirmer. Ces dix genres, dit Aristote, ne se résolvent pas les uns dans les autres, mais s'unissent simultanément en un même sujet : la qualité n'a pas de quantité, le temps n'est pas l'espace, mais chaque objet possède une quantité et une qualité et se manifeste à la fois dans le temps et dans l'espace. Les catégories sont les éléments les plus simples de la pensée et du langage, elles sont irréductibles, elles n'ont pas de genre supérieur et ne peuvent, en conséquence, se définir ; mais elles ont leurs affections, leurs accidents, qui les différencient dans les divers sujets où chacune se réalise. Toutes aussi ont leurs oppositions, qui s'expriment sous la forme de la contradiction, par l'affirmation et la négation, ou sous la forme de la contrariété. Les contraires (τα ἐναντία) qui affectent toutes les catégories sont l'être et le non-être, l'un et le multiple,

le même et l'autre, le semblable et le dissemblable, l'égal et l'inégal. La puissance et l'acte, autres contraires, se rapportent à la qualité, à la quantité et à l'espace (1).

Il est aisé de voir ce qui manque à ce tableau de catégories comme méthode, comme unité et comme enchaînement ou combinaison d'idées. La puissance d'abstraction d'Aristote y domine : les catégories ne s'unissent pas entre elles, comme les idées de Platon. Il serait également facile de critiquer les détails du système : les quatre premières catégories sont fondamentales et seront reprises dans la suite; les autres sont plus ou moins accessoires et accusent la préoccupation d'Aristote de considérer l'individu comme la base de toute réalité. La passion, la situation, la manière d'être ne s'appliquent qu'à des êtres finis; l'espace ne convient qu'au monde des corps.

Aux dix catégories (prædicamenta), on peut ajouter les cinq catégorèmes (prædicabilia), qui les complètent. Ce sont : le genre, γένος, l'espèce, εἶδος, la différence, διαφορά, le propre, ἴδιον, et l'accident, συμβεβηκός. Ces termes universels comprennent les divers ordres de relations qui existent entre deux choses, sujet et attribut. L'animal, par exemple, est un genre par rapport à l'homme, et l'homme est une espèce par rapport à l'animal. La raison est la différence qui distingue cette espèce des autres : c'est l'excès de la compréhension de l'espèce sur celle du genre. Énoncer le genre et la différence d'une espèce est le but de la définition, qui fait connaître l'essence de l'objet. Le propre dérive de l'essence; l'accident y est étranger : l'un sera, par exemple, pour l'homme la faculté de parler, l'autre la couleur (2).

Le tableau de Kant est mieux coordonné. Les catégories y sont représentées comme les formes de l'entendement, c'est à dire de la faculté de juger. Elles correspondent donc aux

(1) F. Ravaisson, *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, t. I., part. III, liv. III, chap. I. Paris, 1837. — Barthélemy Saint-Hilaire, *la Logique d'Aristote*, t. I. Paris, 1838.

(2) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book I, chap. VII, 5<sup>th</sup> edit. London, 1862. — Th. Reid, *Analyse de la logique d'Aristote*.

diverses espèces de jugements et sont elles-mêmes des concepts supra-sensibles, impliqués dans toutes les opérations complexes de la pensée. L'erreur de Kant, en ce point, consiste à s'appuyer sur la division vulgaire des jugements, sans même chercher à la compléter et à la réformer, pour découvrir les éléments les plus simples de l'intelligence. Les catégories ne sont pas postérieures, mais antérieures au jugement. Voici d'abord le tableau des jugements :

1. QUANTITÉ.	2. QUALITÉ.
Jugement singulier,	Jugement affirmatif,
"  particulier,	"  négatif,
"  universel.	"  infini.
3. RELATION.	4. MODALITÉ.
Jugement catégorique,	Jugement problématique,
"  hypothétique,	"  assertoire,
"  disjonctif.	"  apodictique.

Voici maintenant les catégories qui correspondent terme pour terme aux diverses formes du jugement :

1. QUANTITÉ.	2. QUALITÉ.
Unité,	Affirmation,
Pluralité,	Négation,
Totalité.	Limitation.
3. RELATION.	4. MODALITÉ.
Inhérence (substance et accident),	Possibilité et impossibilité,
Causalité (cause et effet),	Réalité et non-existence.
Communauté (action et réaction).	Nécessité et contingence.

Il y a donc quatre catégories fondamentales, dont chacune en comprend trois autres. Les deux premières classes renferment les catégories mathématiques; les deux dernières, les catégories dynamiques. Les unes sont simples, les autres sont doubles ou possèdent des termes corrélatifs. Kant fait



observer en outre que la troisième catégorie dans chaque classe résulte de la combinaison des deux précédentes, lesquelles sont opposées entre elles comme membres d'une division dichotomique. Ainsi la totalité est la pluralité ramenée à l'unité; la limitation est la réalité unie à la négation; la communauté ou réciprocité exprime la causalité de substances qui dépendent les unes des autres; la nécessité enfin désigne l'existence réelle déduite de la pure possibilité.

La correspondance se comprend sans peine entre les catégories et les jugements de quantité. La qualité présente une difficulté, au sujet du troisième élément qu'elle contient dans les deux tableaux. Il semble étrange que Kant fasse correspondre la catégorie de la limitation au jugement infini. Mais l'erreur est plutôt dans les termes que dans les choses. L'auteur appelle jugement infini une proposition qui est positive sous un rapport, quant au verbe ou à la relation, et négative sous un autre, quant au sujet ou à l'attribut. Il donne pour exemple : l'âme est non mortelle, ce qui veut dire que l'âme est comprise positivement dans l'extension sans limites des choses qui ne sont pas périssables. Toute équivoque disparaîtrait si l'on distinguait entre le caractère positif ou négatif des termes et du rapport qu'on établit entre eux, et si l'on appelait jugements limitatifs les propositions dans lesquelles se rencontrent à la fois l'affirmation et la négation. La troisième classe est exposée à des objections plus graves. Pourquoi Kant ne distingue-t-il que trois sortes de relations? C'est apparemment pour conserver la symétrie du tableau. Mais la classification même est arbitraire, la correspondance est forcée entre les catégories et les jugements. Le jugement catégorique exprime entre le sujet et l'attribut une relation pure et simple, qui n'a rien de commun avec la substance. Le jugement hypothétique désigne que les deux termes sont unis par un rapport de conditionnalité plutôt que de causalité. Le jugement disjonctif, qui représente la division du sujet en ses diverses espèces, n'offre qu'une analogie lointaine avec l'idée de la réciprocité. Kant fonde cette analogie sur la coordination qui existe entre les

espèces d'un même genre et sur la détermination réciproque de ces espèces, dont chacune exclut les autres; mais il n'y a rien là qui rappelle l'action et la réaction comme catégories dynamiques. La quatrième classe n'a pas les mêmes défauts, mais les modalités de l'existence, si importantes pour la métaphysique, ont été mal déterminées par Kant, comme postulats de la pensée empirique (1).

Les catégories de Kant sont encore généralement adoptées. On a proposé en France de les réduire à deux, la substance et la causalité; mais une pareille tentative n'a rien de sérieux, car il s'agit de découvrir l'ensemble des attributs universels plutôt que la racine commune de toutes les idées; sinon, la substance suffirait, puisque toutes les propriétés, y compris la cause, ne peuvent être que les attributs de la substance ou de l'être. Un autre auteur, qui marche sur les traces de Kant en exagérant ses défauts, a exposé un système nouveau de catégories, comme lois générales de la représentation :

CATÉGORIES.	THÈSE.	ANTITHÈSE.	SYNTHÈSE.
Relation.	Distinction.	Identification.	Détermination.
Nombre.	Unité.	Pluralité.	Totalité.
Position.	Point (limite).	Espace (intervalle).	Étendue.
Succession.	Instant (limite).	Temps (intervalle).	Durée.
Qualité.	Différence.	Genre.	Espèce.
Devenir.	Rapport.	Non-rapport.	Changement.
Causalité.	Acte.	Puissance.	Force.
Finalité.	État.	Tendance.	Passion.
Personnalité.	Soi.	Non-soi.	Conscience.

La catégorie première de M. Renouvier est donc la *relation*. On avait pensé jusqu'ici que la relation présupposait au

(1) I. Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Elementarlehre, II Theil, I Abth., I Buch, I Hauptst. und II Buch, II Hauptst.

moins deux termes, savoir les choses qui sont unies « *fundamentum relationis*, » et qu'il était impossible dans la connaissance de faire abstraction des êtres ; mais l'auteur prétend que l'unique objet de la pensée est le phénomène et que le phénomène est un rapport. La fonction de la pensée consiste donc à unir et à séparer des rapports par la synthèse et par l'analyse, et telle est aussi l'évolution que subit la catégorie des catégories, la relation. Les représentations sensibles qui forment toute la connaissance humaine sont gouvernées par les lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse : elles se manifestent en deux termes qui s'excluent, sous le caractère de l'antinomie, mais au lieu de conduire à la contradiction, elles se ramènent à l'unité dans la synthèse du troisième terme, comme l'enseigne Hegel.

La détermination est la synthèse de la distinction et de l'identité, qui sont contraires. Déterminer, dit l'auteur, c'est limiter : tous les objets supra-sensibles de la pensée, l'infini, l'absolu, la substance, sont donc nécessairement éliminés de la phénoménologie ; on détermine en distinguant et en identifiant, c'est à dire en unissant. La totalité, qui est un nombre, est l'un du multiple ou le multiple de l'un, la synthèse de l'unité et de la pluralité. L'étendue est la synthèse du point et de l'espace, une limite avec intervalle ou un intervalle limité ; l'espace infini est donc une notion contradictoire. La durée est la synthèse de l'instant et du temps, c'est un temps limité, il n'y en a point d'autre. La qualité se montre dans l'espèce, qui est la synthèse du genre et de la différence ; c'est le genre de la différence ou la différence du genre. Après le nombre, la position, la succession et la qualité viennent les catégories des rapports instables. Le devenir ou le changement d'états est le non-rapport du rapport ou le rapport du non-rapport, c'est à dire la synthèse du même et de l'autre ou de l'être et du non-être à deux instants successifs que la représentation distingue, quoique l'expérience ne les sépare pas. La force est l'acte de la puissance ou la puissance de l'acte, c'est en d'autres termes la synthèse de deux phénomènes, l'un réel, l'autre possible, qui sont considérés comme cause et effet l'un à

l'égard de l'autre ; car les causes se réduisent à des rapports de succession, comme le voulait Hume. La tendance est un intervalle de deux états, comme la puissance est un intervalle de deux actes, mais la première n'a qu'une seule direction, qui est sa fin ; deux états définis qui limitent la tendance forment une synthèse qu'on peut appeler passion. La passion est donc l'état de la tendance ou la tendance de l'état, la synthèse du moyen et de la fin. La finalité est une catégorie aussi universelle que la vie et le devenir : on vit pour quelque chose ; le devenir implique la tendance et la fin, aussi bien que la puissance et la cause. A la loi de finalité se rattachent le bien et le mal, le beau et le laid, qui provoquent en nous le désir et la répulsion, l'espérance et la crainte, le plaisir et la peine, l'amour et la haine, et qui se révèlent dans la nature entière, tantôt par l'appétit ou l'instinct, tantôt par les affinités ou par l'attraction. Partant de la relation en général, toutes les catégories aboutissent enfin à cette relation particulière qui est la personnalité. De tout objet représenté dans l'espace ou dans le temps, on peut demander *en qui* il se manifeste. La personnalité se termine comme les autres catégories par la synthèse d'une limite et d'un intervalle correspondant. La limite est le *soi*, une sphère de phénomènes internes ; l'intervalle est le *non-soi*, l'ensemble des phénomènes extérieurs. La synthèse du soi et du non-soi est la conscience, la personne : la conscience, en d'autres termes, est le soi du non-soi ou le non-soi du soi. Les rapports entre personnes constituent les droits et les devoirs. La personne nous offre, réalisé à un degré éminent, le caractère d'individualité qui appartient aux êtres (1).

Le propre de ce système est de ramener toutes les catégories à la relation, en excluant les termes mêmes que toute relation suppose, c'est à dire les êtres ou les substances, de renfermer la science dans le monde des représentations ou des phénomènes, en éliminant l'infini et l'absolu, d'appliquer enfin à la nature, les catégories psychologiques de la finalité et de la personnalité, résumées dans la passion et

(1) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, 3<sup>e</sup> et 4<sup>e</sup> part. Paris, 1854.

dans la conscience. Ce n'est pas le moment de se prononcer sur ces diverses hypothèses, aussi bizarres et plus obscures que celles de Hegel. Nous ferons remarquer seulement que ces constructions logiques, qui procèdent par conceptions générales à priori n'ont rien de commun avec la science des phénomènes, et que les conclusions sceptiques qu'elles amènent ne sont justifiées que par des définitions arbitraires. Il est certain que l'infini n'est pas un objet de la science, si la pensée a pour fonction de déterminer les choses, et si déterminer, c'est limiter. Mais pourquoi cette définition? Il est évident encore qu'il faut rejeter la personnalité divine, si la personnalité se confond avec l'individualité, et si le moi ne peut arriver à la conscience de lui-même que par l'opposition d'un non-moi. Mais pourquoi cette confusion? Il n'y a pas même de discussion sur ces points. Rien de plus dogmatique qu'une pareille critique (1).

Il nous reste à exposer un dernier système, celui de Krause, où les catégories apparaissent pour la première fois dans leur enchaînement logique, comme lois de la pensée, et dans leur ordre ontologique, comme attributs constitutifs des êtres, sans que la logique soit absorbée par la métaphysique, comme dans l'idéalisme absolu de Hegel. Toutes les catégories reposent, comme Aristote l'avait reconnu, sur l'idée de l'être, qui est la plus simple et la plus universelle, puisque l'être est au fond de chaque pensée et au fond de chaque chose. Tout ce qui est, substance ou propriété, moi ou non-moi, a de l'être, est *quelque chose*. L'être est le premier et le dernier mot de toute science, puisque toute science a pour objet de déterminer, c'est à dire d'expliquer une chose, finie ou infinie, l'âme, le corps ou Dieu, l'espace, le mouvement ou la quantité. L'analyse de l'être, c'est toute la science. Mais comment procéder à cette analyse? En envisageant l'être à tous les points de vue qui sont donnés par l'observation : en lui-même, dans son contenu et dans ses rapports avec son contenu, en d'autres termes comme

(1) *La Science de l'âme dans les limites de l'observation*, 1<sup>re</sup> part., ch. II et 3<sup>e</sup> part., ch. III. Bruxelles, 1862.

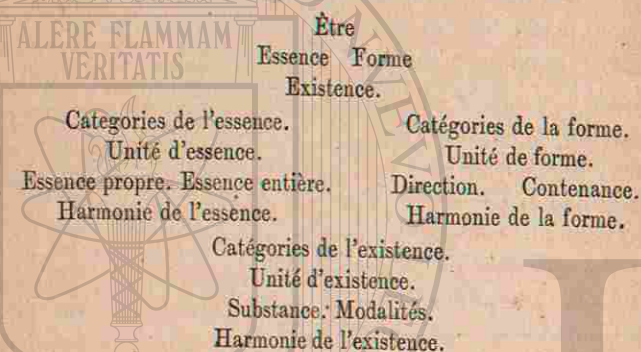
tout, comme ensemble de parties, et dans les rapports du tout avec les parties. Ces trois faces de l'être correspondent à la *thèse*, à l'*antithèse* et à la *synthèse*. L'être est d'abord posé en lui-même : comme tel il est un; il est ensuite posé comme une variété de choses, si l'on considère tout ce qui est renfermé dans son essence : comme tel il est multiple, et chaque élément de la variété est en antithèse ou en opposition avec les autres; l'être enfin est posé dans l'union du tout et des parties, comme organisme : comme tel il est l'harmonie du tout et des parties. Tels sont les principes fondamentaux qui président à la détermination de l'être.

Hegel et d'autres auteurs ont également recours aux lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, mais ils les emploient d'une manière tout autre. La thèse, d'après eux, pose un objet, l'antithèse le nie, et la synthèse concilie à la fois l'objet et sa négation : la thèse et l'antithèse sont donc les deux termes d'une opposition contradictoire, qui, malgré la contradiction, s'écoulent l'un dans l'autre, et qui se retrouvent intacts dans la synthèse, après avoir été détruits. C'est ainsi que l'idée absolue passe dans la nature, qui est la négation de l'idée, et s'élève à l'esprit où elle s'identifie avec la nature. De même, l'être se transforme en non-être et compose avec ce néant le devenir. Ce procédé est violent et arbitraire. L'antithèse exige une opposition coordinative entre deux termes contraires, dont l'un ne soit pas la négation pure et simple de l'autre, mais une affirmation nouvelle; elle résulte de l'analyse de l'objet posé, elle ne renverse donc pas la thèse, mais la décompose en deux éléments coordonnés entre eux, et subordonnés tous deux à l'unité de l'objet; en un mot, l'antithèse n'est pas opposée à la thèse, mais contient deux termes opposés l'un à l'autre. La synthèse à son tour n'est pas une idée supérieure qui élève à la fois la thèse et l'antithèse à une plus haute puissance, mais simplement l'union ou l'harmonie des deux membres de l'antithèse. Prenons un exemple dans l'anthropologie : l'homme est un : voilà la thèse; cette unité se manifeste par deux êtres opposés, l'esprit et le corps : voilà l'antithèse ou la variété; l'esprit s'unit au corps sans se con-

fondre avec la matière et en reste distinct sans s'en séparer : voilà l'harmonie ou la synthèse. L'antithèse n'existe pas entre l'homme et l'esprit, ni entre l'homme et le corps, mais entre les deux parties de la nature humaine.

Voici l'ensemble des catégories de l'être à ces trois points de vue :

I. *L'être considéré en lui-même : la Thèse.*



II. *L'être considéré dans son contenu : l'Antithèse. Catégories des contraires.*

L'opposition ou la relation coordonnée des parties : Détermination et exclusion. Identité et différence. Unité et multiplicité. Affirmation et négation. Intérieur et extérieur. Limite et grandeur. Commencement et fin. Condition et complément.

L'évolution ou la relation intérieure de l'être avec la série des phénomènes qui constituent le devenir : Être et non être. Changement et immutabilité. Temps et éternité. Puissance et actualité. Action et réaction. Force et tendance. But et moyen. Bien et mal.

III. *L'être en rapport avec son contenu : la Synthèse.*

La transcendance ou la relation subordonnée : Supériorité et infériorité. Tout et parties. Contenant et contenu. Similitude et contraste. Principe et conséquence. Cause et effet. Loi et fait.

L'être complètement constitué comme tout et comme parties : l'organisme. Rapport de tout avec tout. Plénitude. Perfection. Beauté.

Quelques définitions suffiront pour faire comprendre la valeur et les applications de ce tableau, qui, du reste, n'a pas la prétention d'être complet.

I. La catégorie fondamentale est celle de l'être, qui convient à toute chose et exprime *ce qui est*, soit substance ou propriété. La première distinction à faire par rapport à l'être est celle du fond et de la forme. Le fond désigne l'essence ou la nature des choses : l'essence est à l'être, elle est ce que l'être est, elle embrasse l'ensemble de ses qualités ou de ses attributs. L'essence est *une*, elle est purement et simplement ce qu'elle est, pas autre chose. Mais cette unité se manifeste par deux qualités opposées, comme essence *propre* (*proprium, idem*), et comme essence *entière* (*omne, totum*). L'être, d'une part, est lui-même ce qu'il est, il est identique à lui-même, il est sa propre essence, et d'autre part, il est tout ce qu'il est, il est son essence entière. La propriété et l'entièreté sont le principe de toute opposition dans le monde et en Dieu. Toutes les différences qu'on peut signaler entre les corps et les âmes se résument en ces deux points de vue. Dans les corps prédomine l'idée de l'entièreté, de l'enchaînement de tout avec tout, de la continuité, de la fatalité; dans l'esprit prédomine l'idée de la propriété, de la spontanéité, de la volonté, de la liberté. Dans l'esprit humain, la catégorie du propre, de l'activité originale et indépendante caractérise de nouveau la conscience ou la pensée; la catégorie de la totalité et de la liaison est le caractère distinctif du sentiment. Dans le corps humain, la même antithèse se dessine entre la vie organique et la vie animale, entre le cœur et le cerveau, qui correspondent au sentiment et à la pensée. Les sexes dans les séries des êtres vivants sont constitués d'après les mêmes attributs, appliqués à toutes les manifestations de l'essence. Dieu lui-même n'est pas étranger à cette loi. Les premières propositions de la métaphysique, développées avec méthode, ne peuvent que reproduire les catégories dans leur ordre logique : Dieu est l'être, Dieu est l'essence, Dieu est un, enfin Dieu est infini et absolu. Ces deux attributs coordonnés que toute théologie accorde à Dieu et que tant de penseurs déclarent incompré-



hensibles, ne sont que d'autres termes pour désigner l'essence entière et l'essence propre : Dieu est infini, en tant qu'il est toute la réalité ou l'essence entière; il est absolu, en tant qu'il est lui-même et lui seul tout ce qui est. Les termes contraires sont le conditionnel et le fini. Comme être seul et unique, Dieu est sans limites et sans conditions.

A l'essence s'oppose la *forme*, à chaque catégorie matérielle une catégorie formelle qui dit *comment* elle est. Comment est l'être ? Il est *posé*, il a une position, il est positif. La position est la forme de l'être, de tout être, esprit ou corps, chose finie ou infinie. La position d'abord est une comme l'essence : l'unité formelle c'est l'unité numérique; chaque être est un seul être, il est *unique*. L'unité de nombre correspond à l'unité d'essence; l'essence propre a pour forme la *direction*, l'essence entière la *contenance*. Ce qui est spontané se prononce, s'accuse, tend à se mouvoir : l'esprit qui est libre, se dirige ou se replie vivement sur lui-même dans le sens intime; la matière, dont l'activité est enchaînée, obéit à la même direction dans la cohésion. A ces mouvements intérieurs s'ajoutent pour les êtres finis des mouvements extérieurs : ils se dirigent vers leur centre sous la forme soit de la gravitation, s'il s'agit des corps, soit de la religion, s'il s'agit des âmes. Par contre ce qui forme un tout contient des parties ou se détermine intérieurement : l'âme renferme dans son essence une série d'actes ou d'états, la matière se divise en molécules, l'infini contient tout. L'unité formelle comme l'unité d'essence embrasse donc une variété de choses, et cette variété réduite à sa plus simple expression se révèle comme dualité : deux pôles, deux sexes, deux ordres de choses, le monde physique et le monde spirituel. Mais l'unité se maintient malgré cette variété et, se combinant avec elle, engendre l'*harmonie*, l'accord de tout avec tout, sous le double caractère de la distinction et de l'union. Le tort du panthéisme est d'absorber la variété des choses dans l'unité ou de confondre ce qui est distinct; le tort du dualisme est de supprimer l'unité au profit de la variété ou de séparer ce qui est uni.

L'essence et la forme combinées constituent l'*existence*. Tout ce dont l'essence est posée existe. Si l'essence d'un objet ne prend forme que dans notre imagination, l'existence est purement imaginaire ou subjective; si l'essence est réalisée dans l'espace extérieur ou dans le monde, l'être a une existence objective, indépendante de notre pensée. L'existence est *une*, comme l'essence et comme la forme : l'unité est toujours le premier aspect et le point de vue supérieur de toutes choses, mais dans cette unité l'analyse découvre ensuite deux éléments distincts. L'opposition principale au sujet de l'existence est celle de ce qui existe en soi et de ce qui existe en autre chose, d'après les catégories de la propriété et de la relation. Ce qui existe en soi, ce qui a une existence propre et indépendante se nomme *substance*; ce qui existe en autre chose se nomme les qualités ou les affections, les modes et les accidents de la substance, en un mot les *modalités* de l'existence. Kant s'est gravement trompé à l'égard de cette catégorie. Il fait de la modalité une classe à part séparée de la substance et n'oppose à la substance que l'accident. La possibilité, la réalité et la nécessité sont les modes généraux de l'existence relative, et l'accident n'est qu'un des termes de cette relation. Le nécessaire est ce qui existe par rapport à autre chose sous le caractère de l'unité, ce qui ne peut être que d'une seule manière; le possible, ce qui existe par rapport à autre chose sous le caractère de la pluralité, ce qui peut être de plusieurs manières. La contingence est un des cas de cette possibilité qui se réalise dans le temps. Le réel n'est pas opposé au possible ni au nécessaire, il s'applique à tous deux et exprime simplement ce qui est, quel qu'ait été d'abord le mode de cette existence.

2. Quand on analyse l'être dans son contenu, on obtient des catégories nouvelles, qu'on peut appeler, avec Aristote, les catégories des *contraires* et qui ne conviennent qu'aux diverses parties ou déterminations de l'être considérées dans leurs rapports réciproques. Ici domine l'antithèse ou l'opposition, c'est à dire la relation de deux termes coordonnés. Prenons l'esprit et le corps dans l'homme pour types de ce

genre de relation. Chacune de ces substances, considérée en elle-même, possède toutes les catégories précédentes : elle a son essence, sa forme et son existence, elle est une et entière, une et la même, une et simple, elle a sa direction et sa contenance ; mais elle est encore indéterminée, aussi longtemps qu'elle n'entre pas en comparaison avec autre chose. Mettons-la maintenant en présence de l'autre substance, examinons l'une avec l'autre, aussitôt chacune se détermine et trouve son contraire : chacune est ce qu'elle est et n'est que cela, l'esprit est *identique* à lui-même, mais il est *l'autre* du corps, et le corps à son tour est *l'autre* de l'esprit ; l'esprit n'est pas ce qu'est le corps, et le corps n'est pas ce qu'est l'esprit, la spiritualité exclut la matérialité, affirmer l'une c'est nier l'autre, comme dans les jugements contraires. La relation coordonnée se manifeste donc comme *détermination* et *exclusion*. Continuons l'analyse des deux termes opposés : chacun pris en lui-même est un, ensemble ils sont deux : de là l'*unité* et la pluralité ou la *multiplicité*, basé des jugements de quantité. En outre, chaque terme en lui-même, en tant qu'il est posé, est *positif*, puisqu'il est quelque chose, mais par rapport au terme opposé il est *négatif*, puisqu'il n'est que ce qu'il est ou qu'il est privé de toute la réalité qui appartient à son contraire : de là les jugements affirmatifs et négatifs, que l'on appelle jugements de qualité.

La détermination, le nombre et la négation, qui affectent nécessairement les deux termes d'une antithèse, nous conduisent à la catégorie de la *limite*, qui est également inhérente à l'être considéré non en lui-même, mais dans son contenu. Chaque membre de l'opposition, esprit ou corps, a son *intérieur*, puisqu'il a une contenance, mais comme il n'est pas seul, comme il n'est pas tout, comme il est privé de quelque réalité, son contenu s'arrête où commence celui de son contraire ; chacun a donc aussi un *extérieur*. Pour tout ce qui est limité ou déterminé il y a un dedans et un dehors, un monde intérieur et un monde extérieur. La limite est précisément la ligne de séparation entre l'intérieur et le dehors. L'infini n'a point d'extérieur, l'infini est seul, sans

second, sans opposition, sans négation, l'infini n'a pas de limites. La limite n'affecte que les parties du tout, en tant qu'elles s'excluent mutuellement ; mais ces parties avec leurs limites sont contenues dans le tout ou dans l'infini. La limite se détermine de nouveau comme *commencement* et comme *fin*, comme point initial et comme point final, selon que l'objet est envisagé du dehors au dedans ou du dedans au dehors. Le *fini* est proprement ce qui a une fin, mais se prend communément pour la limite en général. La confusion, du reste, se conçoit aisément ; point de fin sans commencement, point de commencement sans fin. Le contenu de la limite, ce qui est circonscrit de toutes parts entre des points extrêmes, ce qui est susceptible de plus ou de moins se nomme *quantité* ou grandeur. La grandeur est à la limite comme le fond est à la forme.

En considérant encore les rapports des parties entre elles, au point de vue de leur coexistence, on obtient une catégorie nouvelle, celle de la *conditionnalité*. Deux choses comme l'esprit et le corps, qui sont l'une avec l'autre dans un même tout, sont nécessaires l'une à l'autre, d'autant plus nécessaires qu'elles sont plus opposées ou plus hétérogènes, de sorte que si l'une vient à pâtir ou à manquer, l'autre pâtit ou manque également : cette relation se nomme *condition* ; elle exprime la dépendance mutuelle ou bilatérale de deux termes coordonnés, la solidarité des parties, tandis que la causalité désigne un rapport unilatéral, la dépendance de la partie vis-à-vis du tout. L'idée de condition s'applique à tous les êtres finis qui sont ensemble dans le même monde : chaque espèce trouve ses conditions d'existence et de développement dans les espèces voisines ; l'homme surtout a besoin du concours de ses semblables dans la société : de là le juste et l'injuste, car le droit n'est que l'expression de certaines conditions qui sont indispensables pour la réalisation de notre fin. De l'idée de condition dérive encore celle de *complément*. Ce qui a besoin de conditions extérieures pour vivre est incomplet et doit se compléter par le concours d'autrui. Cette catégorie ne s'applique pas à l'infini considéré en lui-même, qui comme

tel est seul, sans conditions, et n'a pas besoin de complément.

Nous venons d'analyser l'être en rapport avec un autre être, son contraire; considérons-le maintenant dans son évolution, où il présente une nouvelle opposition avec lui-même. Ici nous trouvons la distinction entre l'être même et la série des actes, des états ou des phénomènes par lesquels l'être réalise intérieurement son essence. Le phénomène est l'accident de la substance. Il faut lui marquer sa place dans le tableau des catégories, sans exagérer son importance: il n'est ni le premier ni le seul objet de la pensée, comme l'enseignent aujourd'hui les positivistes. Les êtres changent en passant d'un état déterminé à un autre état déterminé; esprits et corps, tout se modifie, tout se manifeste par des phénomènes toujours distincts; mais l'essence et les propriétés des êtres ne se perdent pas pour cela. Il y a donc une double face dans les choses, l'une variable, l'autre immuable; chaque être en d'autres termes a deux attributs opposés, le *changement* et l'*immutabilité*, dont l'un se rapporte aux phénomènes passagers, l'autre à l'essence permanente. Le *devenir* est la série continue des états qui s'écoulent; il concilie l'être et le non-être, comme dit Hegel, en ce sens que chaque état complètement déterminé exclut les autres, que l'on ne peut pas se trouver à la fois dans deux situations différentes, que si l'une existe, l'autre n'existe pas et réciproquement. Ce qui devient n'est pas encore, et cependant il est de quelque manière: il commence à être, il passe graduellement de la possibilité à la réalité. Tous ces états qui s'excluent coexistent dans la même essence. Cette contradiction apparente se résout par le *temps*, par la succession, qui contient les catégories de l'avant et de l'après. L'être n'est pas au même instant dans deux états qui s'excluent, mais il avance successivement de l'un vers l'autre. Le temps est la forme du changement; l'éternité, la forme de l'immuable. Si les phénomènes sont mobiles et transitoires, l'essence est éternelle. Le temps est une catégorie réelle qui concerne tous les êtres, en tant qu'ils changent ou deviennent autres. Il n'en est pas de

même de l'espace, qui n'est que la forme d'une espèce d'êtres, des corps, en tant qu'ils existent sous le caractère de l'extension et de la continuité, à moins qu'on assimile l'espace intelligible de l'imagination à l'espace extérieur de la nature. Le temps et l'espace combinés donnent le mouvement, comme direction des êtres fins les uns vers les autres, sous la condition de la translation et de la durée.

A la face immuable et éternelle des choses se rattache la *puissance*; à leur face variable et temporelle, l'*acte*. Cette distinction d'Aristote se rapporte à toute chose, considérée dans son évolution intérieure, en tant qu'elle devient ou qu'elle réalise constamment les états possibles enveloppés dans son essence. Le possible existe en puissance, le réel existe en acte. Dans leur application à l'âme, les puissances sont les facultés; les actes, produits sous forme de série dans le temps, sont l'activité. Toute substance est active, les matérialistes sont maintenant d'accord sur ce point avec les spiritualistes, et si la substance est finie, elle manifeste cette propriété par un double courant dont elle est le sujet et l'objet, par l'action et la passion, par la spontanéité et la réceptivité. Toute *action* reçue provoque une *réaction*. Appréciée au point de vue de la quantité, l'activité se détermine comme *force*: la force est le degré ou le *quantum* d'activité déployée par les êtres, spirituels ou physiques. Combinée avec la puissance, l'activité devient *tendance* ou inclination. Chaque être a des tendances, marquées par les états possibles qui sont contenus dans sa nature et qui doivent être réalisés par son activité. Les tendances inconscientes sont, dans la matière inorganique, les affinités, dans les corps organisés, les instincts et les dispositions; les tendances conscientes dans les êtres raisonnables sont les désirs. Les inclinations indiquent la *fin*, le *but* ou la destination des êtres: les attractions, en d'autres termes, sont proportionnelles aux destinées. Tout être a une fin, une cause finale, comme on dit improprement, qui fait partie de la téléologie générale de la création, et cette fin se manifeste dans l'ensemble de ses forces et de ses dispositions. Tout être qui a une fin

trouve dans sa nature les *moyens* de l'atteindre. Les êtres qui ont leur fin en eux-mêmes, qui ont conscience de leur destinée et se reconnaissent responsables de la manière dont ils l'accomplissent, sont des personnes. La personnalité est un attribut caractéristique de l'homme dans les limites du monde. L'être qui remplit sa mission, qui agit selon sa nature fait *bien*; celui qui agit en opposition avec son essence ou contrairement à la nature d'autres êtres, fait *mal*. Le bien et le mal se rencontrent partout dans l'univers; le bien moral et le mal moral, faits avec intention, comme actes méritoires et coupables, n'appartiennent qu'à la vie des êtres raisonnables, doués de personnalité et comme tels membres du monde moral.

3. Combinons maintenant les deux aspects qui précèdent, considérons à la fois l'être en lui-même et dans son contenu, et voyons quelles propriétés nouvelles se révèlent dans cette synthèse. Entre un être et son contenu il n'existe plus de rapport d'opposition, mais de transcendance, c'est à dire de *subordination* ou de supériorité. Il n'y a donc plus lieu d'appliquer, comme précédemment, le principe de contradiction. Nous avons d'une part le *tout*, de l'autre les *parties*, par exemple, l'homme, dans l'unité de sa nature, l'esprit et le corps, comme expressions de sa dualité. L'homme n'est ni pur esprit, ni pure matière, il est l'un et l'autre et il est plus que leur somme ou leur aggrégation, car il est aussi l'union de l'esprit et du corps; nous dirons donc: l'homme est esprit et n'est pas esprit, l'homme est matière et n'est pas matière; le tout est aussi chacune de ses parties, mais aucune partie n'est le tout; les parties sont subordonnées au tout, le tout est au dessus des parties. Le tout est le *contenant*, les parties le *contenu*. Tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant, mais tout ce qui est dans le contenant n'est pas pour cela dans le contenu: tout ce qu'on affirme de l'esprit et du corps, comme la pensée et l'étendue, peut s'affirmer de l'homme, mais toutes les qualités de l'homme ne sont ni les qualités de l'esprit ni les qualités du corps. Seulement, en vertu de l'unité de l'essence ou de la nature humaine, chaque partie est *semblable* au tout, et en conséquence l'esprit et le

corps sont aussi semblables entre eux: l'âme humaine et le corps humain sont, en effet, des organismes homologues qui se correspondent dans leur ensemble et dans leurs parties, quelques *contrastes* qu'il y ait entre leur propre essence, comme le démontre l'anthropologie. L'analogie peut même s'étendre à toutes choses, et serait prouvée s'il était certain que les catégories dont nous nous occupons eussent une valeur universelle.

La contenance et la subordination des parties exprime le rapport de *raison* ou de fondement, c'est à dire le rapport du principe à la conséquence, sur lequel s'appuie tout raisonnement démonstratif. Les parties sont fondées dans le tout, le tout est la raison de chacune de ses manifestations partielles. La *causalité* ajoute à ces rapports un rapport nouveau, le rapport de détermination ou de production: la causalité est le lien de deux choses dont l'une est produite ou déterminée par l'autre: celle-ci se nomme cause, celle-là effet. La cause est donc une raison déterminante ou suffisante. On voit maintenant que cette catégorie se distingue essentiellement de celles de la condition, du moyen et du but, avec lesquelles on la confond souvent: cause conditionnelle, cause instrumentale, cause finale. La véritable cause est la cause déterminante ou efficiente, qui indique qu'une chose en détermine une autre selon son essence: Du reste les rapports précédents s'appliquent également à la liaison causale: l'effet est dans la cause, sous la cause, semblable à la cause. Telle cause, tel effet. En tant que l'être par sa causalité réalise constamment son essence, qui est une et la même, il y a des éléments communs à toute la série des phénomènes qui marquent son devenir: ces caractères communs et invariables sont les *lois* de l'activité, fondées dans la nature des choses.

Un tout avec l'ensemble de ses parties, constitué d'après la thèse, l'antithèse et la synthèse, nous donne l'idée d'un *organisme*. Dans l'organisme se reproduisent toutes les relations antérieures, tant coordinatives que subordinatives, car l'être organisé est lui-même l'être complètement achevé en lui-même et dans ses déterminations intérieures: tout se



résume, tout s'épanouit dans l'organisme, comme dans la plus haute expression de l'être : au tout s'appliquent les catégories de l'essence, de la forme et de l'existence ; aux rapports des parties entre elles, les catégories des contraires ; aux rapports des parties avec le tout, les catégories de la subordination. L'idée de l'organisation elle-même paraît pouvoir s'adapter, à certains égards et sous diverses formes, à tout ce qui est, aux êtres physiques ou spirituels, au fini ou à l'infini : l'homme, l'animal, la plante, comme êtres vivants, sont organisés ; la pensée dans l'ensemble de ses fonctions et de ses opérations, la lumière avec les couleurs, l'espace avec les combinaisons possibles entre ses dimensions, quoique pures propriétés, ont encore une organisation conforme à leur essence. Toutes les manifestations de la vie rationnelle, la société avec ses organes, l'art avec ses formes multiples, le droit avec ses applications, la science avec ses parties, tout est susceptible d'organisation. La science organisée est le système de la connaissance, en harmonie avec le système des choses. Les propriétés fondamentales de l'organisme sont la plénitude, la perfection et la beauté. Les conditions de la beauté sont précisément les mêmes que celles de l'organisation : unité, variété, harmonie. Si l'on veut bien admettre, à titre provisoire, qu'il n'existe ni vide absolu, ni imperfection absolue, ni laideur absolue, on reconnaîtra qu'il y a en toutes choses quelques traces d'organisation et l'on en cherchera la cause dans l'organisme infini et absolu (1).

Tel est le tableau des catégories dans son ensemble. Un pareil sujet exigerait un ouvrage spécial ; mais d'une part, je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans la psychologie, au sujet des propriétés de l'âme, et de l'autre, je reviendrai aux idées qui seront indispensables pour l'achèvement de la logique. L'essentiel pour le moment est d'embrasser les catégories dans leur ordre réel et dans leurs rapports, pour rec-

(1) Krause, *System der Philosophie*, 1828. — *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829. — *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss*, herausgg. von Leonhardi, 1836.

tifier les erreurs qui proviennent d'un point de vue exclusif jeté sur les objets de la pensée. Inutile d'ajouter qu'en exposant les catégories comme attributs universels, nous n'avons pas la prétention d'avoir démontré qu'elles s'appliquent toutes à chaque chose. Cette question se présentera au sujet des lois et de la légitimité de nos connaissances, et ne pourra se résoudre sans le secours de la partie déductive ou synthétique de la science.

### CHAPITRE III

#### LE RAPPORT ENTRE LE SUJET ET L'OBJET DANS LA CONNAISSANCE.

Nous savons quel est le sujet et quels sont les objets possibles de la connaissance ; mais la connaissance n'est constituée que par un certain rapport entre le sujet et l'objet. Quel est ce rapport ? L'objet s'offre à la pensée, soit qu'il s'impose à l'esprit, s'il est présent, soit qu'il attende qu'on aille le découvrir, s'il est hors de notre horizon. Comment nous est-il donné ? La connaissance enfin a un double aspect, l'un subjectif, l'autre objectif ; comment se détermine-t-elle à ces deux points de vue ? Voilà ce qu'il nous faut rechercher pour achever la notion de la connaissance en général.

Le sentiment aussi bien que la pensée nous met en relation avec les choses ; mais les rapports diffèrent, quoiqu'il s'agisse dans les deux cas de la même âme en présence d'un même objet. L'âme, en tant qu'*affective*, est remuée, agitée, passionnée, dans le sens le plus étendu de ce mot : elle pâtit, elle éprouve quelque émotion ; en tant qu'*intelligente*, l'âme est calme, indifférente et conserve toute sa liberté d'action et d'appréciation ; d'un côté, elle subit une influence extérieure, qu'elle le veuille ou non ; de l'autre, elle reste impassible. La même opposition éclate dans l'objet, selon qu'il parle au cœur ou à l'esprit : il se présente au sentiment

résume, tout s'épanouit dans l'organisme, comme dans la plus haute expression de l'être : au tout s'appliquent les catégories de l'essence, de la forme et de l'existence ; aux rapports des parties entre elles, les catégories des contraires ; aux rapports des parties avec le tout, les catégories de la subordination. L'idée de l'organisation elle-même paraît pouvoir s'adapter, à certains égards et sous diverses formes, à tout ce qui est, aux êtres physiques ou spirituels, au fini ou à l'infini : l'homme, l'animal, la plante, comme êtres vivants, sont organisés ; la pensée dans l'ensemble de ses fonctions et de ses opérations, la lumière avec les couleurs, l'espace avec les combinaisons possibles entre ses dimensions, quoique pures propriétés, ont encore une organisation conforme à leur essence. Toutes les manifestations de la vie rationnelle, la société avec ses organes, l'art avec ses formes multiples, le droit avec ses applications, la science avec ses parties, tout est susceptible d'organisation. La science organisée est le système de la connaissance, en harmonie avec le système des choses. Les propriétés fondamentales de l'organisme sont la plénitude, la perfection et la beauté. Les conditions de la beauté sont précisément les mêmes que celles de l'organisation : unité, variété, harmonie. Si l'on veut bien admettre, à titre provisoire, qu'il n'existe ni vide absolu, ni imperfection absolue, ni laideur absolue, on reconnaîtra qu'il y a en toutes choses quelques traces d'organisation et l'on en cherchera la cause dans l'organisme infini et absolu (1).

Tel est le tableau des catégories dans son ensemble. Un pareil sujet exigerait un ouvrage spécial ; mais d'une part, je ne veux pas répéter ce que j'ai dit dans la psychologie, au sujet des propriétés de l'âme, et de l'autre, je reviendrai aux idées qui seront indispensables pour l'achèvement de la logique. L'essentiel pour le moment est d'embrasser les catégories dans leur ordre réel et dans leurs rapports, pour rec-

(1) Krause, *System der Philosophie*, 1828. — *Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft*, 1829. — *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss*, herausgg. von Leonhardi, 1836.

tifier les erreurs qui proviennent d'un point de vue exclusif jeté sur les objets de la pensée. Inutile d'ajouter qu'en exposant les catégories comme attributs universels, nous n'avons pas la prétention d'avoir démontré qu'elles s'appliquent toutes à chaque chose. Cette question se présentera au sujet des lois et de la légitimité de nos connaissances, et ne pourra se résoudre sans le secours de la partie déductive ou synthétique de la science.

### CHAPITRE III

#### LE RAPPORT ENTRE LE SUJET ET L'OBJET DANS LA CONNAISSANCE.

Nous savons quel est le sujet et quels sont les objets possibles de la connaissance ; mais la connaissance n'est constituée que par un certain rapport entre le sujet et l'objet. Quel est ce rapport ? L'objet s'offre à la pensée, soit qu'il s'impose à l'esprit, s'il est présent, soit qu'il attende qu'on aille le découvrir, s'il est hors de notre horizon. Comment nous est-il donné ? La connaissance enfin a un double aspect, l'un subjectif, l'autre objectif ; comment se détermine-t-elle à ces deux points de vue ? Voilà ce qu'il nous faut rechercher pour achever la notion de la connaissance en général.

Le sentiment aussi bien que la pensée nous met en relation avec les choses ; mais les rapports diffèrent, quoiqu'il s'agisse dans les deux cas de la même âme en présence d'un même objet. L'âme, en tant qu'*affective*, est remuée, agitée, passionnée, dans le sens le plus étendu de ce mot : elle pâtit, elle éprouve quelque émotion ; en tant qu'*intelligente*, l'âme est calme, indifférente et conserve toute sa liberté d'action et d'appréciation ; d'un côté, elle subit une influence extérieure, qu'elle le veuille ou non ; de l'autre, elle reste impassible. La même opposition éclate dans l'objet, selon qu'il parle au cœur ou à l'esprit : il se présente au sentiment

comme un tout indivis, dans l'ensemble de ses qualités et de ses rapports; à la pensée, comme une chose à part, qui se détache de la réalité ambiante et doit elle-même être étudiée à part dans chacune de ses propriétés, de ses parties et de ses rapports. Cette différence ne saurait mieux s'exprimer que par les deux catégories opposées qui sont inhérentes à l'unité de l'essence, par les idées du propre et de l'entière. L'âme, comme pensée, reste telle qu'elle est et tend à saisir l'objet tel qu'il est, tandis que l'âme, comme sentiment, est impressionnée dans toute sa manière d'être, qui résulte de toute son activité antérieure, et tend vers l'objet considéré dans sa totalité. Le rapport indiqué par la connaissance est donc un rapport d'essence propre, où les deux termes, le sujet et l'objet, maintiennent leur distinction et s'opposent l'un à l'autre sans subir aucune influence réciproque. Le sujet et l'objet de la connaissance sont indépendants l'un de l'autre et conservent leur indépendance, tout en s'unissant; tous deux restent tels qu'ils sont et l'union qu'ils contractent dans la conscience n'altère en rien leur originalité. Dans le sentiment, au contraire, le sujet est affecté par l'objet et l'union des deux termes l'emporte sur leur distinction. C'est pourquoi la pensée, consciente d'elle-même, dégagée du sentiment, fait abstraction, dans le travail de la connaissance, de tout motif personnel d'espérance ou de crainte, de toute considération de plaisir ou d'intérêt, de tout préjugé de famille ou de nation. La pensée bien développée assure la liberté de l'esprit, elle le soustrait à l'empire des passions, à la tyrannie des traditions, et veut qu'il se montre dans la connaissance tel qu'il est lui-même et non tel que l'ont fait les habitudes qui règnent dans le milieu où il se développe. C'est pourquoi l'objet, à son tour, doit être connu tel qu'il est en lui-même, en dehors de nous, sans qu'on y ajoute ou qu'on en retranche rien, sans qu'on modifie aucune de ses propriétés.

La connaissance exprime un rapport de distinction, un rapport analytique entre le sujet et l'objet. Si l'on détermine ce rapport, on arrive à des conséquences exactes, incontables, qui en démontrent la valeur. En effet, les facultés

d'un être limité comme l'homme sont nécessairement affectées de négation : elles peuvent atteindre leur but ou ne pas l'atteindre. Examinons la pensée à ce point de vue. Son but est de saisir l'essence propre des choses. Qu'arrive-t-il quand elle l'accomplit et quand elle ne sait pas l'accomplir? En d'autres termes, comment se manifeste-t-elle selon qu'elle est avec l'essence propre des choses dans un rapport positif ou négatif? D'une part, elle est dans le vrai; de l'autre, elle est dans le faux. La vérité est précisément ce rapport où la pensée s'adapte à l'objet et le reconnaît tel qu'il est, et l'erreur est exactement la situation contraire, où l'esprit ne reconnaît pas l'objet tel qu'il est, soit qu'on donne à l'objet des propriétés qui ne lui appartiennent pas ou qu'on lui refuse des propriétés qu'il possède. La vérité est le but de la pensée, l'erreur en est la déviation. Ces définitions n'offrent rien de nouveau, mais se tirent, pour la première fois, de la définition même de la connaissance et la justifient : la connaissance est le rapport de la pensée avec l'essence propre des choses; ce rapport pour nous, en tant qu'être fini, peut être positif ou négatif : le rapport positif donne la vérité, le rapport négatif donne l'erreur. La vérité et l'erreur sont donc les deux déterminations de la connaissance, considérée dans sa qualité. La comparaison de la pensée et du sentiment rend ce résultat plus manifeste encore. Apprécié au même point de vue, comme positif ou négatif, le sentiment se détermine comme plaisir et comme peine, selon que l'objet, dans son ensemble, est en harmonie ou en opposition avec la situation présente de l'âme. Le plaisir et la peine expliquent donc le rapport d'essence entière, le rapport concret et synthétique, que le sentiment établit entre l'âme et les choses, comme la vérité et l'erreur rendent compte du rapport contraire signalé par la pensée. De là de nouveaux rapprochements qui marquent la différence entre la pensée et le sentiment, entre la connaissance et l'émotion : la pensée est au sentiment comme la vérité est au plaisir, comme l'erreur est à la peine.

On voit maintenant comment la connaissance diffère de la vérité : l'une est genre par rapport à l'autre, la vérité est

une espèce de connaissance. Toute connaissance n'est pas vraie, mais toute vérité est une connaissance pour nous ou pour Dieu. La connaissance est le rapport de la pensée avec l'essence propre de l'objet en général, positif ou négatif; la vérité est une détermination de ce rapport, le rapport affirmatif entre la pensée et son objet. L'autre rapport est une connaissance aussi, c'est la connaissance contraire à la vérité, c'est l'erreur, qu'il ne faut pas confondre avec l'ignorance. La connaissance est le rapport le plus étendu ou le plus indéterminé, mais non le plus compréhensif, entre la pensée et son objet; elle est un rapport analytique sans doute, mais un rapport quelconque de ce genre, un rapport adéquat ou non. Aussi faut-il ranger sous le titre de connaissance tout ce qui est un produit ou un état de la pensée : la vérité et l'erreur, la certitude et le doute, sont de ce nombre. La *certitude* est une espèce de vérité, c'est la vérité consciente, la vérité qu'on sait être vraie et qu'on peut soutenir contre toute affirmation contraire. Le *doute* est une hésitation au sujet de la vérité, non au sujet de la connaissance. Toutes les variétés de l'erreur et du doute, les opinions, les préjugés et les croyances, les conjectures, les hypothèses et les probabilités, sont encore des connaissances, car toutes dénotent une situation de la pensée en rapport avec un objet présent ou futur, possible ou réel, contingent ou nécessaire. Les opérations de l'intelligence sont d'autres déterminations du même acte de conscience. De là la circonscription de la logique. Cette science n'embrasse que la théorie de la connaissance, mais elle l'expose tout entière dans sa généralité et la poursuit dans toutes ses manifestations fondamentales.

La connaissance est le produit de l'activité intellectuelle, qui repose sur la distinction du sujet et de l'objet. Les *conditions* de la connaissance se tirent de nouveau de cette définition. Pour qu'il y ait connaissance, il faut un sujet, un objet, un rapport entre les deux termes. Mais l'analyse exige davantage : quelles sont les fonctions du sujet, et comment l'objet nous est-il donné dans la connaissance?

Les fonctions de la pensée ou les divers moments de l'acti-

vité intellectuelle, considérée en elle-même, abstraction faite de son objet, sont l'attention, la perception et la détermination : conditions internes ou subjectives de la connaissance. Pour connaître un objet, quel qu'il soit, fini ou infini, substance ou rapport, il faut d'abord que la pensée se porte vers lui; ce premier mouvement de l'esprit, qui appartient bien à la pensée, quoique la volonté s'y joigne, s'appelle *attention* : sans attention, point de connaissance, qu'il s'agisse d'un phénomène ou de l'être absolu. Nous aurions beau recevoir quelque sensation des objets qui nous entourent ou quelque impression d'un monde supérieur; si la pensée n'est pas présente, si l'âme est distraite ou préoccupée, nous ne savons rien de ce qui se passe en nous ou hors de nous. A cette direction de l'esprit, qui tend vers l'objet, succède ensuite un second acte par lequel la pensée saisit ou perçoit l'objet qui appelle son attention; ce degré plus élevé de l'activité intellectuelle s'appelle *perception* ou quelquefois *aperception* : sans perception, point de connaissance. Comprendre c'est saisir, on ne sait rien d'une thèse qu'on n'a point saisie. Les deux premières fonctions de l'entendement sont souvent simultanées et peuvent alors se confondre : un objet qui est à notre portée est perçu dès qu'on y applique quelque attention; mais la distinction est manifeste quand l'objet présente des difficultés : l'attention dans ce cas peut se prolonger fort longtemps sans amener la perception à sa suite. Au sujet d'un même point, l'un saisira, l'autre ne saisira pas, quoique l'attention soit égale, et la même personne pourra, malgré sa bonne volonté, saisir un fait et ne pas saisir un principe ou réciproquement, selon la tournure de son esprit. Quand des auteurs estimables viennent vous dire, comme c'est généralement le cas en Angleterre, qu'ils ne comprennent pas l'infini, l'absolu, Dieu, ils sont de bonne foi, mais ils se trompent singulièrement s'ils croient avoir fixé par là les limites de la connaissance humaine. Le fait trouve son explication dans la nature de l'âme : la perception varie selon les sujets, selon les dispositions et les habitudes intellectuelles des peuples. Une infirmité de ce genre atteste une lacune impor-

tante dans l'éducation publique, mais ne prouve rien contre la capacité de l'esprit humain; il suffirait sans doute pour la guérir de dénoncer le compromis traditionnel entre la raison et la foi ou de reconnaître que les principes qu'on a coutume d'abandonner à la foi sont du domaine de la raison. En tous cas, c'est se faire illusion que de penser qu'on ne saisit en aucune façon les objets supra-sensibles, quand on les admet au nom de la religion. Il n'y a point de religion sans une certaine connaissance de Dieu.

L'attention et la perception sont les conditions subjectives de toute connaissance, déterminée ou non. Et comme ces fonctions sont inhérentes à la pensée et non aux objets, il est évident déjà que la connaissance vient de nous et se forme en nous par notre propre activité, contrairement aux prétentions de toutes les doctrines extérioristes qui, sous le nom de sensualisme, de traditionnalisme ou de panthéisme, placent l'origine de nos connaissances dans la matière, dans la société ou en Dieu. La connaissance déterminée ou analytique exige une condition de plus, la *détermination*. Pour connaître un objet dans quelques-unes de ses propriétés ou de ses relations, il faut combiner sans cesse l'attention et la perception, les porter successivement sur un point et sur un autre, jusqu'à ce qu'on obtienne une connaissance claire et suffisante de l'objet; ainsi se forme la science: cette combinaison de l'attention et de la perception constitue la troisième fonction de l'entendement. Déterminer un objet, ce n'est pas le limiter, comme l'assure M. Renouvier, quoique le mot se prête à cette équivoque, c'est l'analyser, le décomposer dans ses qualités et dans ses rapports, le rattacher à sa cause, en considérant chaque élément à part, d'une manière abstraite, et en y appliquant les fonctions de l'intelligence. Mieux un objet est déterminé, plus la connaissance est adéquate ou complète. Il paraît probable que chaque chose est déterminable sans fin par la pensée, c'est à dire que la connaissance est toujours susceptible de nouveaux accroissements. Dès lors il est intéressant de savoir s'il existe quelque méthode pour la détermination scientifique des objets. Cette méthode existe, elle a été mise en lumière

par Kant et consiste dans l'application des catégories, comme nous le verrons en traitant des lois de la connaissance.\*

L'attention, la perception et la détermination sont les conditions internes de la connaissance. Voyons maintenant les conditions qui concernent l'objet. Nos connaissances sont éminemment variables; elles varient en clarté et en perfection d'après les fonctions de la pensée, selon la force de l'attention, la vivacité de la perception, la méthode de détermination dont on se sert; elles varient en espèce ou en nature selon les objets qu'on veut connaître. La connaissance d'un objet sensible, qui s'offre à nos organes, est autre que la connaissance d'un objet supra-sensible, qui ne s'adresse qu'à la raison. Cependant dans les deux cas, il ne s'agit que d'objets, et la connaissance d'un objet considéré en lui-même, qu'il soit sensible ou non, s'appelle *notion*. Si, au lieu d'un objet unique, on veut connaître un rapport entre deux choses, soit entre deux substances, soit entre deux propriétés, soit entre une substance et ses propriétés, la connaissance prend un autre nom et s'appelle *jugement*. Si enfin, au lieu d'une simple relation, on veut combiner plusieurs rapports et en tirer une proposition nouvelle, la connaissance change encore de dénomination et devient un *raisonnement*. Tous ces points de vue sont fondés dans la nature des choses, car s'il se trouve des objets dans le monde, il existe aussi, indépendamment de nous, que nous le sachions ou non, des relations entre ces objets, et il existe de nouveau des relations entre ces relations, ne fût-ce que des rapports d'égalité ou de différence. L'activité de l'intelligence, envisagée sous cet aspect, en tant qu'elle est déterminée par les objets, s'appelle opération. Les opérations s'opposent aux fonctions comme l'objet au sujet, bien que toutes deux s'appliquent à la pensée active ou à l'entendement.

La théorie des opérations de la pensée donne lieu à une nouvelle division de la connaissance, qu'il importe de signaler dès ce moment, parce qu'elle détermine la notion de la méthode et qu'elle répand une vive lumière sur quelques parties obscures ou contestées de notre savoir. Comment

avons-nous des notions ou comment connaissons-nous les objets considérés en eux-mêmes? C'est en les voyant soit par les yeux du corps, soit par l'œil de l'esprit qui est la raison, c'est à dire en les observant ou en les contemplant avec attention. Dès qu'un fait tombe sous nos sens, nous le saisissons et l'observons, et si nous reconnaissons qu'il est réel et non illusoire, nous l'admettons au nombre de nos connaissances, alors même qu'il serait en contradiction avec les opinions reçues : c'est une intuition, une *connaissance intuitive* ou de simple vue, comme s'exprime Locke. Nous n'avons nul besoin de raisonner pour constater un fait : il suffit de voir. De même, dès qu'un principe éclaire la raison, nous le saisissons et le contempons, et nous pouvons l'admettre de nouveau au nombre de nos connaissances, avec les chances ordinaires d'erreur. Il nous est impossible, par exemple, de ne pas penser à l'espace, à l'éternité, à l'humanité, à Dieu, quoique ces objets n'apparaissent pas aux sens : ce sont encore des intuitions, des connaissances intuitives. Chaque fois que nous percevons un objet en lui-même, sans le dériver de sa cause, la connaissance est intuitive, soit qu'il s'agisse d'un fait ou d'un principe. Seulement dans le premier cas, l'intuition est sensible, dans le second, elle est intellectuelle.

Maintenant comment avons-nous des jugements et des raisonnements, ou comment connaissons-nous les rapports des choses? Tantôt d'une manière intuitive, tantôt d'une manière discursive. Quand le rapport est évident, l'intuition suffit, sans distinction d'éléments sensibles ou supra-sensibles. C'est ainsi que nous jugeons qu'un animal est blanc ou noir, que le plomb est plus lourd que le fer, que le tout est plus grand que la partie, que Dieu est infini. Mais il arrive souvent que le rapport entre deux objets ou deux pensées soit difficile à saisir à première vue, par une intuition rapide : c'est alors que nous cherchons une commune mesure, un moyen terme, un intermédiaire entre les deux choses soumises à l'examen, c'est alors que nous raisonnons et que la connaissance devient *discursive* ou *démonstrative*. Quel rapport y a-t-il, par exemple, entre les angles

alternes internes formés par la section de deux lignes parallèles? L'égalité n'est pas immédiatement manifeste, mais elle le devient si l'on compare les deux angles en question à un troisième angle qui, ajouté aux deux premiers, fait deux sommes égales.

Nos connaissances sont donc intuitives ou discursives, selon la manière dont nous connaissons les choses, en elles-mêmes ou dans leur cause. C'est sur cette distinction que repose la division de la méthode en *analyse* et *synthèse*. L'analyse se contente d'intuitions; la synthèse ne procède que par raisonnements et déductions. Il n'y a là aucune difficulté, et Locke sur ce point est parfaitement d'accord avec Descartes. Mais ce qu'il faut remarquer, c'est que la connaissance intuitive porte aussi bien sur les objets de la raison que sur ceux des sens. Locke en convient au sujet des vérités qu'on appelle axiomes. Les propositions générales : ce qui est est, il est impossible qu'une même chose soit et ne soit pas, ne sont pas moins évidentes en elles-mêmes que ces propositions particulières : ce qui est blanc est blanc, le rouge n'est pas bleu (1). Tel est le fondement de la connaissance supra-sensible.

Les opérations de la pensée seront discutées dans la suite. Dans la théorie générale de la connaissance, une seule question intéresse les conditions du savoir : comment l'objet, substance ou rapport, est-il connu dans l'intuition? Sous la condition qu'il nous soit *donné*. L'objet est la matière de la connaissance, selon la terminologie de Kant. Cette matière existe hors de nous, indépendante de notre activité, que nous la connaissons ou non, et doit être connue telle qu'elle est, sans addition ni diminution. La pensée ne change pas les choses ni leurs relations, mais les accepte et n'a qu'à les prendre comme elles sont. Si l'objet n'est pas une création de la pensée, comment donc nous est-il donné? Tantôt d'une manière immédiate, tantôt d'une manière médiate.

Le moi se révèle immédiatement à la pensée : chacun a

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. iv, ch. II et VII.

directement la conscience et le sentiment de lui-même. Entre le moi comme sujet, et le moi comme objet de la connaissance, il n'y a place pour aucun intermédiaire. Les phénomènes et les propriétés de l'âme sont donc l'objet d'une aperception immédiate. Il en est de même de certaines parties de notre corps, des affections du système nerveux cérébral auquel l'esprit est intimement uni. L'âme a la conscience et le sentiment des modifications subies par les nerfs de la vie animale, qui s'étendent dans les organes sensoriels, d'une manière aussi vive et aussi rapide, que d'elle-même. C'est pourquoi les sensations, bien qu'elles s'accomplissent hors de l'âme, sont considérées souvent comme des actes de conscience.

Les objets extérieurs ou les *corps* nous sont donnés par les sens et ne se révèlent à la pensée que d'une manière indirecte. Quand ils sont l'objet de la connaissance, ils n'arrivent au sujet qu'en passant par un intermédiaire; sans organes ou sans nerfs, nous ne soupçonnerions pas même leur existence. Si nous fermons les yeux, une face des corps nous échappe; si nous nous bouchons les oreilles, une autre classe de phénomènes disparaît à son tour; si nous n'avions aucun sens, nous n'aurions dans notre condition présente aucune perception du monde extérieur. Notre propre corps ne diffère pas à cet égard des corps étrangers; sa forme, ses mouvements, ses vibrations tombent sous nos sens; la sensation seule est perçue directement par la pensée.

Les corps sont donc donnés immédiatement à nos sens, médiatement à l'esprit qui doit les connaître. De là se déduit sans peine le rôle de la sensibilité, comme condition de la connaissance du monde extérieur. La matière nerveuse, partie la plus délicate de l'organisme, a la propriété de recevoir des impressions de tout ce qui l'entoure, de résonner, si l'on veut, au contact de la lumière, du calorique, du son et de l'électricité; l'âme, comme l'araignée au centre de sa toile, d'après une antique comparaison, perçoit et ressent ces vibrations nerveuses et doit par ce moyen juger du spectacle de la nature, s'expliquer les phénomènes

qui s'y déroulent et tâcher de comprendre la valeur et les rapports des choses. En somme, l'âme est réduite à elle-même et doit lire dans les organes auxquels elle est intimement unie ce qui se passe au dehors, avec la conviction que les sens lui donnent en miniature une représentation exacte de l'univers matériel. L'attribut commun des sens est la réceptivité, la capacité d'être affectés et modifiés par les impressions diverses qui proviennent de l'action des corps; l'un subit l'influence de la lumière et des couleurs, un autre est sensible au mouvement vibratoire, chacun a ses propriétés spéciales, mais tous sont réceptifs et sont destinés à transmettre à la conscience les modifications qu'ils éprouvent. Un nerf qui perdrait cette propriété, qui deviendrait insensible par paralysie ou par l'effet d'une substance anesthésique, ne serait plus d'aucun secours à l'âme. La réceptivité des sens est donc une condition fondamentale de la connaissance du monde extérieur.

Ne nous arrêtons pas maintenant aux conséquences ultérieures qui se déduisent de ce fait. Remarquons seulement que si la connaissance des corps est exposée à des doutes, les difficultés ne tombent pas sur le témoignage des sens, mais sur l'interprétation que la pensée donne aux sensations. Les corps se révèlent réellement aux sens; leur action sur les organes est un phénomène purement physique, tout à fait étranger à la vie de l'âme; on ne saurait donc pas plus suspecter la fidélité des sens que la véracité d'un miroir qui réfléchit les rayons de la lumière. Aussi distinguons-nous parfaitement les objets réels qui nous sont donnés par les sens et les objets fantastiques qui nous sont représentés par l'imagination dans le rêve ou dans la rêverie. Mais si les corps se manifestent à nos sens tels qu'ils sont, la pensée, qui ne peut les saisir que d'une manière détournée, à travers nos organes et dans nos organes, les connaît-elle aussi tels qu'ils sont en eux-mêmes? Là le doute est permis: on peut supposer que l'intermédiaire qui se pose entre le sujet et l'objet fausse l'objet ou le dérobe à la pensée, et nous n'avons en effet aucun moyen de vérification expérimentale pour décider si les choses extérieures sont en elles-mêmes telles

qu'elles s'offrent à nous dans nos sens ; car nous ne pouvons les observer qu'à l'aide de nos organes. La déduction seule est capable de les saisir dans leur cause, telles qu'elles doivent être.

La connaissance du monde extérieur est accompagnée d'une intuition ou d'une représentation des objets. C'est ce qu'on appelle une *intuition sensible*. D'où vient-elle ? De l'imagination. Aussitôt que nous percevons un objet externe, nous nous en formons une image, et cette image, douée des trois dimensions de l'étendue, subsiste et se maintient en nous, même quand l'objet a disparu. Si nous ne parvenons pas à nous représenter l'objet qui a frappé nos organes, nous ne le connaissons pas. Cette image n'est pas un produit de nos sens, sinon elle s'évanouirait avec la sensation, et d'ailleurs la rétine de l'œil, qui seule offre quelque analogie avec le phénomène de l'intuition psychologique, ne pourrait fournir comme un miroir que les deux dimensions de la surface. La représentation des objets résulte du travail de l'imagination : c'est là la fonction propre de cette faculté dans la génération de nos connaissances. Cela ne peut être douteux pour quiconque a réfléchi à la composition des songes, à la création d'une œuvre d'art ou seulement aux images qui se succèdent en nous quand nous lisons un poème. C'est l'imagination qui dessine, qui figure, qui peint, qui donne un corps à la pensée dans toutes ces circonstances. L'intuition sensible est donc une condition de la connaissance du monde extérieur. Jusqu'à là nous sommes d'accord avec Kant et avec ses imitateurs. Mais nous nous séparons d'eux quand ils affirment que l'intuition sensible est la condition de toute connaissance humaine, ou que toutes nos connaissances ne sont que des *représentations*, comme s'exprime M. Renouvier. La représentation peut bien convenir à une partie de nos connaissances, à celles qui ont pour objet des choses limitées, susceptibles d'être figurées dans l'imagination, mais elle n'embrasse nullement nos connaissances supra-sensibles, dont les objets dépassent les limites de l'observation et la capacité de la fantaisie. Identifier la connaissance à la représentation, c'est s'enfermer comme à plai-

sir dans le cercle des phénomènes, et exclure sans discussion l'infini, l'absolu, la métaphysique tout entière de la sphère de la pensée. Ce scepticisme a sa source dans une définition arbitraire de la connaissance, empruntée aux sensualistes, et prouve uniquement que la théorie psychologique de l'intelligence et surtout la portée de la raison sont encore ignorées de ceux-là mêmes qui devraient en être le plus pénétrés.

Les corps sont donnés à la pensée d'une manière médiate et ne sont peut-être pas en eux-mêmes tels qu'ils nous apparaissent dans la représentation. Il en est de même de nos semblables, considérés comme *esprits*. Nous ne connaissons pas plus directement les substances spirituelles que les substances physiques, étrangères au moi. Chacun peut s'en convaincre sur-le-champ en se demandant s'il connaît les siens propres : la conscience qui suffit dans le dernier cas est évidemment insuffisante dans le premier. C'est une vérité de sens commun, qu'on juge les autres d'après soi-même. En effet, nous devons avoir conscience de nous-même, comme esprit uni à un corps, nous devons savoir comment les actes de notre vie spirituelle s'expriment au dehors dans le langage, dans les attitudes et les mouvements de l'organisme, pour nous assurer, en remontant de l'effet à la cause, que les gestes et la voix de nos semblables correspondent comme chez nous à une activité intérieure ou sont les manifestations d'une âme. Les esprits ne se révèlent à l'observation que dans leur union avec la matière ; c'est le langage qui nous fait soupçonner leur existence, et le langage, dans sa forme orale ou écrite, n'est perçu que par nos sens. La sensibilité nerveuse sert donc de nouveau d'intermédiaire entre le sujet et l'objet de la connaissance, entre l'esprit et ses semblables, grâce aux rapports intimes de l'âme et du corps ; car l'esprit lui-même ne tombe pas sous les sens. Les esprits nous sont donc donnés d'une manière indirecte comme les corps et avec les corps, et nous pouvons ensuite nous les représenter dans notre imagination, parce qu'ils ne sont comme les corps que des êtres déterminés. Nous nous figu-



rons les affections, les désirs, le caractère de nos semblables, nous créons même des esprits et des relations sociales dans la poésie ou dans le rêve; mais nous distinguons avec certitude les personnes qui s'offrent à nous dans la connaissance et celles qui ne sont qu'un produit de notre activité fantastique.

Esprits, corps, hommes, c'est presque le monde entier; tout cela nous est donné indirectement, à l'exception de notre propre esprit et des phénomènes nerveux de la vie animale, dont nous avons la conscience immédiate. Mais au dessus de ces objets déterminés, nous concevons la nature, l'humanité, l'espace, le temps, que nous considérons, à tort ou à raison, comme *infinis* chacun dans son genre, et au dessus de ces genres nous admettons encore l'Être un et entier qu'on appelle Dieu. Comment ces objets supra-sensibles nous viennent-ils à l'esprit? Puisque nous en parlons, ils sont objet de la pensée, ils sont intelligibles; et puisque nous leur attribuons le caractère de l'infinité, ils nous sont donnés. L'infini, que tant d'auteurs aujourd'hui se plaisent à repousser, a précisément cela de particulier qu'il ne peut apparaître à la conscience que sous la condition qu'il se donne à nous et par conséquent qu'il existe. Quand un être limité s'offre à nos sens, nous pouvons hésiter, dans certaines situations de l'âme, à lui accorder une existence objective, parce que nous produisons nous-mêmes en nous des représentations analogues dans nos hallucinations et même dans nos sensations apparentes; mais en est-il de même de l'infini? Un être borné comme l'esprit humain est capable de créer des choses bornées, mais comment pourrait-il inventer ce qui n'a aucune borne, ce qui dépasse toutes les limites de l'observation et se refuse à toute représentation dans l'imagination? Qu'on veuille bien y réfléchir, il y a là une impossibilité manifeste: il n'est pas moins absurde de supposer que l'infini émane du fini que d'affirmer que l'effet surpasse la cause et que l'homme va devenir Dieu.

Si l'âme a quelque notion de l'infini, de l'absolu, du parfait, comme choses radicalement distinctes de ce qu'elle est elle-même et de tout ce qu'elle connaît de fini, d'imparfait

et de relatif, il faut que ces choses lui soient données. Données comment et par quoi? Par le spectacle du monde, par la terre ou le soleil qui sont dans l'espace et qui frappent nos sens? C'est impossible, car tous les corps sur la terre et au ciel sont limités et rien d'infini n'apparaît à nos yeux. Par l'éducation, par la tradition ou le langage, par le commerce de nos semblables? C'est impossible encore, car toute communication entre les hommes se fait au moyen de la parole ou de l'écriture, et tout langage se compose de signes matériels qui s'adressent à nos sens. Or aucun signe visible ni aucun son ne pourraient révéler l'infini à celui qui l'ignore. Que le cercle soit un symbole de l'infini, je l'accorde, mais le symbole suppose l'idée et n'a pour but que de la rappeler à la mémoire, non de la faire naître; personne en voyant un cercle ne peut soupçonner l'infini, à moins qu'il ne le connaisse. Ce ne sont donc pas nos semblables qui nous communiquent les idées des choses supra-sensibles; ces idées sont en nous aussi bien qu'en eux et tous les efforts de l'instituteur doivent se borner à appeler notre attention sur les objets dont nous portons l'empreinte en notre âme. La difficulté, du reste, ne serait que reculée, si l'on accordait que les principes scientifiques, moraux et sociaux de la vie spirituelle nous sont transmis par la tradition; car nos semblables n'ont pas d'autres facultés que nous, et comment auraient-ils acquis par le langage ce que nous ne pouvons acquérir nous-mêmes?

L'infini, l'absolu, le parfait ne nous sont donc pas donnés indirectement par les sens ni par l'éducation. Qu'en faut-il conclure? C'est qu'ils nous sont donnés par eux-mêmes sans aucun intermédiaire; c'est que nous avons une faculté qui nous met en contact avec les objets supra-sensibles, comme la sensibilité nous met en rapport avec le monde extérieur; c'est que nous avons une intuition des causes et des principes comme nous avons une représentation des phénomènes. La conséquence est inévitable et concorde parfaitement avec la théorie psychologique de la raison. Si elle est opposée aux prétentions du criticisme ou, disons le mot, du scepticisme métaphysique, c'est que Kant, M. Renouvier,

M. Mill ont méconnu la raison. Sans doute, toute connaissance claire est une intuition des choses, mais nous avons deux sortes d'intuitions, une intuition sensible, au moyen des sens et de l'imagination, une *intuition intellectuelle*, selon l'expression consacrée, au moyen de la raison. Il n'y a que les sensualistes qui aient contesté ce fait, et je ne fais aucun tort à un grand penseur en disant qu'il a puisé chez eux la thèse étrange qui est formulée dans la « Critique de la raison pure. » Locke est moins exclusif. Il admet comme Platon que certaines vérités générales sont immédiatement évidentes par elles-mêmes ou qu'elles sont l'objet d'une connaissance intuitive; ce qui ne peut s'entendre, selon nous, que d'une intuition intellectuelle, puisque les sens ne perçoivent rien de général; il se trompe seulement sur l'origine de ces vérités, c'est à dire sur la nature de la raison. La raison, a-t-on dit, est l'œil de l'esprit; elle est en effet le sens métaphysique qui nous ouvre le monde supérieur, objet de la spéculation, comme les sens du corps nous ouvrent le monde inférieur, objet de l'observation. La raison nous révèle Dieu et tout ce qui est divin, le beau, le vrai, le bien, le juste, comme nos organes nous révèlent la nature. Nous voyons les lois et les causes, nous avons l'intuition du principe d'identité, de l'infinité du temps ou de l'espace, comme nous avons l'intuition des êtres déterminés qui nous environnent. Mais, d'une part, les objets se dessinent et se peignent dans l'imagination, où ils peuvent être saisis par tout être doué de sensibilité, même par l'animal, tandis que, d'autre part, il faut faire violence à la fantaisie et s'élever au dessus des habitudes vulgaires de la pensée pour apercevoir les objets dans la pureté et la simplicité de leur essence. Qui peut se refuser à voir que tout effet a une cause, et comment confondre ce principe général, applicable à une infinité de cas, avec ce phénomène tout spécial que le baromètre vient de monter et que le vent a changé? L'un est une intuition sensible, l'autre une intuition intellectuelle. J'ai constaté l'existence certaine d'intuitions intellectuelles, à propos du point de départ de la science dans la psychologie. Ces intuitions viennent de la raison,

non comme faculté discursive de juger et de raisonner, mais comme faculté intuitive ou réceptive, analogue à la sensibilité, quoiqu'elle s'étende à un autre domaine de la réalité. La raison et les sens se complètent et montrent le caractère universel de l'activité humaine, qui peut se déployer, grâce aux sens, en rapport avec la nature, grâce à la raison, en rapport avec Dieu. Les sens nous donnent une partie des matériaux qui sont indispensables à la vie de l'âme, la raison nous donne la seconde partie. Les données de la raison sont aussi irrécusables que celles des sens, puisque l'entendement n'y est pour rien; elles sont même soustraites à toute cause d'altération, puisque la raison n'est pas comme les sens un organe matériel, soumis aux vicissitudes de la vie physique. Seulement toute intuition, sensible ou intellectuelle, est insuffisante en elle-même et ne peut à elle seule décider de l'existence de son objet. Nos intuitions sensibles peuvent être fausses, comme dans le rêve et dans le phénomène des couleurs complémentaires; il en est de même de nos intuitions intellectuelles. L'intuition de l'espace infini ne dispense pas de rechercher dans la métaphysique si l'espace est réellement sans limites.

Les données de la raison sont les *idées*; celles des sens, les *sensations*. Les idées sont aux sensations comme la raison est aux organes. La sensation résulte de l'impression des corps sur les nerfs; l'idée, de l'impression des choses divines sur la face supérieure de l'âme. L'idée est la marque de Dieu sur son ouvrage, disait Descartes, comme la sensation est une trace de la nature. L'une et l'autre sont indépendantes de notre volonté et sont en conséquence ce qu'elles doivent être, en vertu des lois générales qui président à la communication des substances. Mais en prenant le mot idée dans cette acception précise, qui lui assure une valeur considérable dans la question de l'existence des principes, il faut avoir soin de la distinguer de la connaissance. L'idée n'est pas plus que la sensation une connaissance, un produit de l'entendement; elle est à proprement parler, comme la sensation, un objet de connaissance. La sensation est un intermédiaire entre la pensée et le monde extérieur; c'est dans

nos organes que nous saisissons les corps qui les modifient, c'est la sensation et non les corps qui est l'objet direct de nos perceptions. L'idée joue le même rôle dans la connaissance supra-sensible que la sensation dans la connaissance sensible; elle est un intermédiaire entre la pensée et Dieu, elle est l'objet immédiat de notre intuition. L'homme après tout voit tout en lui, le monde extérieur dans ses organes, le monde supérieur dans sa raison.

Les objets supra-sensibles sont donc donnés immédiatement à la raison, qui est inséparable de l'âme. Nous sommes par la raison intimement unis à Dieu dans la pensée et dans le sentiment, nous avons immédiatement conscience du bien, du beau, du vrai, de l'infini, de l'absolu, de tout ce qui est divin dans le monde. C'est là, à vrai dire, une révélation de Dieu à la raison humaine. De Bonald cherchait une révélation primitive, faite au premier homme et transmise par lui à la société, pour expliquer le problème de la connaissance rationnelle; nous n'avons pas le même motif de désespérer de la nature humaine et de chercher un appui dans une intervention surnaturelle: le rapport ordinaire de la raison avec Dieu suffit pour lever les difficultés en cette matière; la révélation est pour nous un fait universel et permanent, non exceptionnel et temporaire. Mais si l'homme est en relation immédiate avec Dieu comme avec lui-même, il n'a cependant pas dès l'origine la conscience de ce rapport. La connaissance des objets supra-sensibles, pour devenir exacte et scientifique, a besoin d'une longue préparation qui développe toutes les forces de l'âme.

## LIVRE II

## ORIGINES DE LA CONNAISSANCE

La division de la connaissance d'après ses sources correspond à la division de nos facultés réceptives: nous avons, d'une part, des connaissances sensibles qui tirent leur origine de la *sensibilité* et de l'imagination, et de l'autre, des connaissances non-sensibles, qui s'appuient sur la *raison*. La sensibilité et la raison alimentent toute la vie de l'âme et distribuent tous ses actes, intellectuels ou affectifs, en deux groupes, les uns sensibles ou empiriques, les autres spéculatifs ou non-sensibles. Les premiers ont pour condition une intuition sensible, les autres une intuition intellectuelle.

La *connaissance sensible* a pour objet les faits, les phénomènes, les détails, tout ce qui se produit dans l'espace ou dans le temps, tous les actes de la vie physique ou de la vie spirituelle. Elle est aussi étendue que l'observation ou l'expérience et comprend comme elle une double série de phénomènes, les uns *internes* ou psychologiques, les faits de conscience, les autres *externes* ou physiques, les faits de la nature. Si l'on entend par histoire, la science universelle des faits, non des lois ou des principes, toute l'histoire, l'his-

nos organes que nous saisissons les corps qui les modifient, c'est la sensation et non les corps qui est l'objet direct de nos perceptions. L'idée joue le même rôle dans la connaissance supra-sensible que la sensation dans la connaissance sensible; elle est un intermédiaire entre la pensée et Dieu, elle est l'objet immédiat de notre intuition. L'homme après tout voit tout en lui, le monde extérieur dans ses organes, le monde supérieur dans sa raison.

Les objets supra-sensibles sont donc donnés immédiatement à la raison, qui est inséparable de l'âme. Nous sommes par la raison intimement unis à Dieu dans la pensée et dans le sentiment, nous avons immédiatement conscience du bien, du beau, du vrai, de l'infini, de l'absolu, de tout ce qui est divin dans le monde. C'est là, à vrai dire, une révélation de Dieu à la raison humaine. De Bonald cherchait une révélation primitive, faite au premier homme et transmise par lui à la société, pour expliquer le problème de la connaissance rationnelle; nous n'avons pas le même motif de désespérer de la nature humaine et de chercher un appui dans une intervention surnaturelle: le rapport ordinaire de la raison avec Dieu suffit pour lever les difficultés en cette matière; la révélation est pour nous un fait universel et permanent, non exceptionnel et temporaire. Mais si l'homme est en relation immédiate avec Dieu comme avec lui-même, il n'a cependant pas dès l'origine la conscience de ce rapport. La connaissance des objets supra-sensibles, pour devenir exacte et scientifique, a besoin d'une longue préparation qui développe toutes les forces de l'âme.

## LIVRE II

## ORIGINES DE LA CONNAISSANCE

La division de la connaissance d'après ses sources correspond à la division de nos facultés réceptives: nous avons, d'une part, des connaissances sensibles qui tirent leur origine de la *sensibilité* et de l'imagination, et de l'autre, des connaissances non-sensibles, qui s'appuient sur la *raison*. La sensibilité et la raison alimentent toute la vie de l'âme et distribuent tous ses actes, intellectuels ou affectifs, en deux groupes, les uns sensibles ou empiriques, les autres spéculatifs ou non-sensibles. Les premiers ont pour condition une intuition sensible, les autres une intuition intellectuelle.

La *connaissance sensible* a pour objet les faits, les phénomènes, les détails, tout ce qui se produit dans l'espace ou dans le temps, tous les actes de la vie physique ou de la vie spirituelle. Elle est aussi étendue que l'observation ou l'expérience et comprend comme elle une double série de phénomènes, les uns *internes* ou psychologiques, les faits de conscience, les autres *externes* ou physiques, les faits de la nature. Si l'on entend par histoire, la science universelle des faits, non des lois ou des principes, toute l'histoire, l'his-

toire de l'âme, l'histoire de la société, l'histoire naturelle, l'histoire de la terre et du ciel, constitue le domaine de la connaissance sensible. Nous l'appelons sensible ou expérimentale, pour indiquer son origine : sans les sens nous serions sans relation avec les objets individuels qui appartiennent au monde extérieur et social ; sans l'imagination, qui est le sens de l'esprit, nous ne pourrions fixer les états qui se succèdent au dedans de nous et qui marquent le devenir incessant de l'âme. Mais ce n'est pas à dire que la sensibilité suffise pour nous donner la connaissance des phénomènes : toute connaissance, sensible ou non, est un produit de la pensée active et attentive, c'est à dire de l'entendement. Seulement dans la connaissance historique, l'entendement s'exerce sur les données de la sensibilité ou sur les représentations de l'imagination : la sensibilité fournit l'objet ou la matière de la connaissance, la forme vient de l'entendement, qui analyse, juge, interprète cette matière brute et conclut alors de l'imagé à l'objet, de la sensation à la cause, grâce aux idées supérieures qu'il emprunte à la raison.

La *connaissance non sensible* est aussi vaste que la connaissance expérimentale, à laquelle elle s'oppose. Si l'une représente l'histoire, l'autre représente la philosophie, science encyclopédique des lois, des causes, des principes du monde moral et du monde physique, système des vérités générales qui correspondent à l'essence immuable des choses. Ce n'est pas la raison seule qui forme ce genre de connaissances : elle n'en donne de nouveau que le fond ou la matière ; la forme provient invariablement de l'entendement, qui s'applique aux données de la raison, les analyse et les combine pour en tirer des connaissances, comme elle fait à l'égard des sensations. Toute connaissance exige comme condition les fonctions de la pensée, l'attention, la perception et la détermination, et ces divers degrés de l'activité intellectuelle appartiennent à l'entendement. Voilà pourquoi l'erreur est possible dans les connaissances philosophiques, comme dans les connaissances expérimentales : l'erreur est une fausse combinaison de la pensée, qui a sa cause dans la

faculté combinatoire, dans l'entendement. Si la raison seule produisait nos connaissances, les opérations de l'âme seraient nécessairement conformes à la raison et dès lors vraies et légitimes.

La connaissance non sensible est double comme la connaissance sensible. D'une part, elle peut suivre l'observation et se contenter d'en généraliser les résultats : elle se montre alors comme connaissance abstraite ou commune, connaissance des espèces et des genres, qui va au delà des choses individuelles, qui en recueille les propriétés communes, abstraction faite des caractères particuliers, mais qui n'abandonne pas encore le champ de l'expérience. D'un autre côté, elle peut s'élever au dessus de toute observation, planer dans les régions sereines de la métaphysique, s'occuper de l'être en tant qu'être, comme s'exprime Aristote, en étudier les attributs universels, les catégories, s'abandonner enfin à la spéculation pure de l'infini et de l'absolu, de l'essence et de la cause de toutes choses, du divin et de l'idéal, de ce qui est éternellement beau, vrai et bon, de ce qui ne peut être saisi par aucune expérience. Nous appellerons le premier genre *connaissance abstraite*, parce qu'il est principalement l'œuvre de la faculté d'abstraction et de généralisation, c'est à dire de l'entendement ; et le second genre, *connaissance rationnelle*, parce que la raison y doit occuper le rôle prépondérant. L'un est plutôt une connaissance co-sensible, coordonnée à l'observation, l'autre une connaissance supra-sensible, indépendante de toute expérience.

La connaissance sensible et la connaissance non sensible se combinent entre elles dans la *connaissance harmonique* ou appliquée. Le monde, disait Platon, est fait à l'image des idées. En effet, le non sensible se réalise constamment dans le sensible : tout objet, quelque limité qu'il soit, a de l'être, de l'essence, de l'unité, des qualités, des relations ; toute chose a sa beauté, sa vérité, son utilité ; l'absolu même se montre encore dans le relatif, en tant que le relatif existe en soi et est conçu en soi, et l'infini est dans le fini, en tant que le fini est infiniment déterminé et déterminable à l'infini par l'intelligence. Si l'infini se tenait à l'écart du fini, au lieu de

le pénétrer et de le marquer de son caractère de plénitude, il ne serait plus infini. Cette combinaison du sensible et du non sensible est l'objet d'une connaissance nouvelle, aussi étendue que les deux genres qu'elle unit. La vie des êtres raisonnables en offre des applications continuelles, car il serait impossible de se conformer à la raison sans manifester dans le cercle borné des actions individuelles ce qui est universellement bon, beau, juste et vrai. Si la connaissance sensible forme l'histoire, et la connaissance non sensible la philosophie, la connaissance appliquée sera le domaine de la philosophie de l'histoire, qui analyse les faits au point de vue des lois. Cette vérité est de mieux en mieux comprise par les savants qui se dégagent du sensualisme, et savent voir dans l'univers autre chose qu'une collection de phénomènes. « Nous ne saurions étudier le coin le plus isolé du monde matériel sans y trouver la marque d'une action divine, de même que nous ne pouvons pas contempler sans cesse l'idée souveraine à l'état de pure virtualité, en négligeant ce monde infini de phénomènes et d'existences qui en est la réalisation mobile et en atteste l'éternelle fécondité. Arrivée à une certaine hauteur, la science se confond avec la métaphysique elle-même, car si la première nous fait voir que les phénomènes ne sont que des idées réalisées, la seconde nous montre que la réalité véritable des faits ne git que dans l'absolu de la pensée divine (1). »

Nous avons donc trois genres de connaissances, dont deux sont opposés entre eux, sous la forme du sensible et du non sensible, de l'individuel et du général, et dont le troisième présente la synthèse des deux termes : l'histoire, la philosophie et la philosophie de l'histoire. Mais au dessus de ces genres distincts, il importe de remarquer encore la *connaissance indéterminée*, par laquelle l'objet est saisi dans son essence une et entière, dans sa totalité indivise, sans aucune désignation d'éléments sensibles ou non sensibles. La connaissance indéterminée est antérieure à l'analyse et précède, dans l'ordre du temps, toutes nos connaissances déterminées.

(1) Aug. Laugel, *Science et Philosophie*, III, Paris, 1863.

Un exemple remarquable de connaissances indéterminées nous est offert par la pensée *moi*, comme fait primitif du sens intime. L'enfant a incontestablement conscience de lui-même avant qu'il puisse rien affirmer du moi, avant qu'il sache s'il est esprit ou corps, s'il pense ou veut, s'il est fini ou infini, relatif ou absolu. Toutes ces affirmations particulières sont le résultat de l'analyse et s'expriment sous forme de jugement ; mais au jugement il faut un sujet et le sujet de chaque jugement qu'on porte sur soi, en s'attribuant une qualité, fût-ce même l'existence, est nécessairement le moi. Il en est de même de la connaissance de Dieu, en tant que l'Être un et entier, objet total de la raison, est au dessus de tout genre et de toute détermination. Dieu n'est pas seulement l'être éternel et immuable, mais aussi la vie et le devenir infinis ; il n'est pas un pur esprit, retiré du monde, il est aussi la nature ; il n'est pas seulement le premier être ou l'être le plus élevé, mais tout l'être, en dehors de toute comparaison : Dieu comme tel ne peut être que l'objet d'une connaissance indéterminée ; il n'est ni une idée simple, ni un phénomène complexe, ni une proposition fondamentale, ni une conclusion inévitable, il est tout à la fois, sans être rien de déterminé. Il en est de même enfin de tout autre objet de la pensée, considéré dans son essence une et entière. Pour procéder à l'analyse d'une chose quelconque, il faut d'abord la distinguer elle-même ; sinon, quel serait l'objet de l'analyse ? Les attributs d'une substance ou d'une propriété ne subsistent pas tout seuls ; à quoi les rattacher, si leur sujet ne se présente pas à la pensée ? L'analyse exige des efforts d'attention et des actes d'abstraction qui surpassent les forces du premier âge. Avant de savoir si le temps et l'espace sont continus et divisibles, s'ils sont des formes subjectives de l'esprit ou les formes objectives de la matière, il faut bien qu'on en ait vaguement conscience. Chaque réalité dans le monde a une essence immuable et des manifestations contingentes, double objet d'une connaissance rationnelle et sensible : la nature, par exemple, est soumise à des lois éternelles et crée dans son sein des individualités innombrables ; mais ces deux aspects se conçoivent dans le même

être, et la nature comme telle, considérée dans son unité indivise, est encore l'objet d'une connaissance indéterminée.

Telle est la connaissance humaine dans son ensemble. Il n'est question maintenant que de la connaissance même, et non de la vérité ni de la certitude. C'est pourquoi il ne peut subsister aucun doute dans l'esprit au sujet de la division qui précède et qui est formulée dans le tableau ci-dessous. Il est permis de soutenir avec Kant que les seules connaissances *légitimes* ou scientifiques de l'homme sont renfermées dans les limites de l'expérience : cette thèse mutilé la science, sans doute, c'est à dire la connaissance vraie et certaine, non la connaissance en général, comme expression de l'activité intellectuelle. Mais il est contraire à toute raison d'affirmer, avec les sensualistes des écoles modernes, que la connaissance s'arrête aux phénomènes. Que la métaphysique soit une prétention, non un droit de la pensée, je ne puis le contester en ce moment ; mais je pose en fait que la pensée s'occupe et s'est toujours occupée de Dieu, de l'univers, de l'humanité, des lois, des causes et de l'essence des choses, aussi bien que des accidents de la vie. Quelle que soit la valeur de ces connaissances, ce sont des connaissances dont il faut tenir compte et qui servent du moins à mesurer la portée de l'intelligence : il n'existe pas un fait de conscience ni un point historique qui soient plus incontestables que l'universalité de nos connaissances, garantie par les monuments philosophiques de toutes les époques et par l'attestation de tout esprit en état de juger la question. C'est donc une étrange illusion de se figurer que la théorie de la connaissance humaine se réduit à quelques considérations sur les représentations sensibles ou sur l'observation des corps. Une étude un peu plus complète de la psychologie ne ferait pas de tort aux logiciens sceptiques de notre époque.

	Connaissance indéterminée.	
Connaissance sensible,		Connaissance non sensible,
interne et externe.		abstraite et rationnelle.
	Connaissance appliquée.	

Nous ne nous occuperons dans la logique que de la con-

naissance sensible externe, si mal comprise encore par ceux mêmes qui en font l'objet exclusif de leurs études, de la connaissance abstraite, qui est indispensable pour l'intelligence des opérations de la pensée et de la méthode, et de la connaissance rationnelle, qui doit être esquissée avec soin, comme préparation à la métaphysique. Ces trois genres de connaissances sont entre eux comme la sensibilité, l'entendement et la raison, qui y dominant, c'est à dire comme les divers degrés de l'application de la pensée. Ce développement progressif de la pensée, qui commence son travail d'analyse par la sensibilité, qui le continue par la réflexion et l'achève par la raison, conformément aux trois degrés de culture de l'âme, culture sensible dans l'enfance, culture réfléchie dans la jeunesse, culture rationnelle dans l'âge mûr, n'a pas échappé à la sagacité de Kant : l'esthétique, l'analytique et la dialectique transcendantales suivent le même ordre dans la « Critique de la raison pure, » mais y sont traitées avec des préoccupations étrangères à la pure théorie de la connaissance.

Nous négligerons la connaissance indéterminée, dont il nous suffit de signaler l'existence pour combler une lacune regrettable et féconde en conséquences, la connaissance appliquée, dont les développements se trouvent dans la philosophie de l'histoire, et la connaissance sensible interne, qui remplit à elle seule la psychologie expérimentale ou « la science de l'âme dans les limites de l'observation. »

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONNAISSANCE SENSIBLE

#### ESTHÉTIQUE LOGIQUE.

Il s'agit de la connaissance sensible externe qui repose sur les données de nos sens et qui a pour objet les faits ou les phénomènes du monde extérieur. Envisagés au point de

être, et la nature comme telle, considérée dans son unité indivise, est encore l'objet d'une connaissance indéterminée.

Telle est la connaissance humaine dans son ensemble. Il n'est question maintenant que de la connaissance même, et non de la vérité ni de la certitude. C'est pourquoi il ne peut subsister aucun doute dans l'esprit au sujet de la division qui précède et qui est formulée dans le tableau ci-dessous. Il est permis de soutenir avec Kant que les seules connaissances *légitimes* ou scientifiques de l'homme sont renfermées dans les limites de l'expérience : cette thèse mutilé la science, sans doute, c'est à dire la connaissance vraie et certaine, non la connaissance en général, comme expression de l'activité intellectuelle. Mais il est contraire à toute raison d'affirmer, avec les sensualistes des écoles modernes, que la connaissance s'arrête aux phénomènes. Que la métaphysique soit une prétention, non un droit de la pensée, je ne puis le contester en ce moment ; mais je pose en fait que la pensée s'occupe et s'est toujours occupée de Dieu, de l'univers, de l'humanité, des lois, des causes et de l'essence des choses, aussi bien que des accidents de la vie. Quelle que soit la valeur de ces connaissances, ce sont des connaissances dont il faut tenir compte et qui servent du moins à mesurer la portée de l'intelligence : il n'existe pas un fait de conscience ni un point historique qui soient plus incontestables que l'universalité de nos connaissances, garantie par les monuments philosophiques de toutes les époques et par l'attestation de tout esprit en état de juger la question. C'est donc une étrange illusion de se figurer que la théorie de la connaissance humaine se réduit à quelques considérations sur les représentations sensibles ou sur l'observation des corps. Une étude un peu plus complète de la psychologie ne ferait pas de tort aux logiciens sceptiques de notre époque.

	Connaissance indéterminée.	
Connaissance sensible,		Connaissance non sensible,
interne et externe.		abstraite et rationnelle.
	Connaissance appliquée.	

Nous ne nous occuperons dans la logique que de la con-

naissance sensible externe, si mal comprise encore par ceux mêmes qui en font l'objet exclusif de leurs études, de la connaissance abstraite, qui est indispensable pour l'intelligence des opérations de la pensée et de la méthode, et de la connaissance rationnelle, qui doit être esquissée avec soin, comme préparation à la métaphysique. Ces trois genres de connaissances sont entre eux comme la sensibilité, l'entendement et la raison, qui y dominant, c'est à dire comme les divers degrés de l'application de la pensée. Ce développement progressif de la pensée, qui commence son travail d'analyse par la sensibilité, qui le continue par la réflexion et l'achève par la raison, conformément aux trois degrés de culture de l'âme, culture sensible dans l'enfance, culture réfléchie dans la jeunesse, culture rationnelle dans l'âge mûr, n'a pas échappé à la sagacité de Kant : l'esthétique, l'analytique et la dialectique transcendantales suivent le même ordre dans la « Critique de la raison pure, » mais y sont traitées avec des préoccupations étrangères à la pure théorie de la connaissance.

Nous négligerons la connaissance indéterminée, dont il nous suffit de signaler l'existence pour combler une lacune regrettable et féconde en conséquences, la connaissance appliquée, dont les développements se trouvent dans la philosophie de l'histoire, et la connaissance sensible interne, qui remplit à elle seule la psychologie expérimentale ou « la science de l'âme dans les limites de l'observation. »

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONNAISSANCE SENSIBLE

#### ESTHÉTIQUE LOGIQUE.

Il s'agit de la connaissance sensible externe qui repose sur les données de nos sens et qui a pour objet les faits ou les phénomènes du monde extérieur. Envisagés au point de



vue de la connaissance, ces faits se classent en deux groupes : ceux que nous connaissons par nous-mêmes et ceux que nous connaissons par autrui. Les premiers sont pour nous objet d'*observation*, les seconds objet de *témoignage*. Le témoignage supplée à notre insuffisance personnelle ; limité dans le temps et dans l'espace, nous ne pouvons pas saisir par nos propres efforts tous les détails du monde physique, comme nous étudions par le sens intime les actes de l'âme et par la raison les lois et les principes universels. C'est pourquoi le témoignage ne doit porter que sur des faits externes, soumis aux sens, et suppose toujours chez le témoin la capacité d'observer. Toute connaissance externe s'appuie donc en définitive sur la déposition des sens et se résume dans la théorie générale de l'observation sensible. La question du témoignage ne concerne que la certitude. Il faudra rechercher aussi dans la suite s'il n'existe pas un troisième genre de faits, qui seraient l'objet de la foi.

L'observation externe embrasse toute la partie descriptive des sciences qui s'occupent de la nature et de la société. La partie rationnelle ou mathématique de ces sciences appartient à la connaissance philosophique. L'observation est nécessairement limitée dans ses objets : elle s'étend au passé et au présent, non à l'avenir ; elle s'applique à ce qui est ou a été, non à ce qui doit être, et ne s'exprime que sous forme d'un jugement particulier et assertoire. Les principes et les causes sont tout autres. La loi de l'attraction, par exemple, en tant qu'elle gouverne tous les corps en tous temps et en tous lieux, même en dehors de notre système planétaire, dépasse les limites de l'observation et se formule en un jugement général et apodictique. Sans doute l'expérience ne dément pas la gravitation universelle, mais elle la donne seulement comme fait, applicable aux cas constatés, non comme principe dominant tous les cas possibles dans l'espace infini. Dans les sciences naturelles, physiques, chimiques, physiologiques et géographiques, il y a donc deux parties distinctes : par l'une, elles tiennent à l'histoire et rentrent dans le domaine de la connaissance sensible ou de l'observation ; par l'autre, elles tiennent à la philosophie et

rentrent dans la connaissance rationnelle. L'histoire politique ou l'histoire des sociétés humaines est une branche spéciale du même groupe. La description des institutions passées, de même que la connaissance topographique de la terre, nous est transmise spécialement par voie de témoignage, mais ne peut être admise que sous la condition d'être fondée sur une observation régulière des faits.

La connaissance sensible extérieure a donné naissance à plusieurs doctrines contradictoires. Le *sensualisme* prétend que les sens seuls nous la donnent et que nous n'avons aucune autre connaissance que celle qui est fournie par la sensibilité. L'âme alors est privée de toute spontanéité, puisque les sens ne font que recevoir l'impression des objets du dehors, et toutes ses facultés sont des sensations ou des sensations transformées. L'esprit est assimilé à une matière inerte et passive, une « *tabula rasa* » où les impressions sensibles laissent leurs traces ; sentir c'est connaître, et nos connaissances nous viennent toutes faites du monde extérieur : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* » L'*idéalisme sceptique*, par contre, soutient que la connaissance sensible n'a aucune valeur, que les sens ne nous donnent que des impressions, qui ne ressemblent en aucune façon aux corps que nous supposons en être la cause et qui ne peuvent servir de base à une affirmation légitime, que le monde extérieur enfin ne correspond nullement à la représentation que nous en avons et ne doit être reçu dans la science que comme un simple produit de notre propre imagination : le monde physique, dont le sens commun atteste invariablement l'existence objective, ne serait donc qu'une illusion de l'esprit et n'existerait qu'en nous, semblable aux fantômes que nous créons dans nos rêves et qui nous laissent la même conviction et les mêmes émotions aussi longtemps que dure le sommeil. Cette doctrine étrange est certes en opposition avec la conscience vulgaire et se trouve démentie par le sentiment que nous avons de notre limitation ; mais elle est acceptée par des auteurs recommandables, par Xénophane et Parménide, par Berkeley et Fichte, et s'appuie sur des arguments plus sérieux à coup

sûr que ceux qu'invoquent les sensualistes. Elle ne pèche pas par sa base, mais par ses lacunes; elle part d'une analyse exacte de la sensation, mais ignore les autres facultés de l'âme qui suppléent à l'insuffisance des données de nos sens. Elle a le mérite enfin d'avoir frayé la voie à la théorie rationnelle de la connaissance sensible (1).

Examinons donc comment se forme la connaissance que nous avons des objets extérieurs et quel est l'ensemble de ses conditions tant physiologiques que psychologiques. Le résultat de cet examen peut s'exprimer d'avance en ces termes : la première condition de la connaissance sensible est purement physique et réside dans les organes sensoriels, qui donnent la sensation; mais l'âme intervient ensuite avec la série de ses facultés intellectuelles pour compléter la sensation et engendrer la connaissance : l'imagination fournit la représentation de l'objet; la réflexion ou l'entendement en compose la notion et conclut de l'intérieur à l'extérieur, au moyen des fonctions de la pensée; la raison enfin procure les idées ou les catégories que nous appliquons à l'objet pour le déterminer dans ses propriétés et dans ses rapports. Qu'on ne s'étonne pas de cette multiplicité de moyens qu'exige la simple connaissance d'une chose extérieure : on sait bien que l'âme est tout entière dans chacun de ses actes et que nos facultés ne sont ni indépendantes de l'âme ni séparées les unes des autres; quand nous disons que l'imagination, la réflexion et la raison concourent à la production de la connaissance, il est entendu que c'est toujours l'âme qui agit; mais l'âme agit à divers titres et les facultés expriment ces modes multiples de l'activité spirituelle. Rien n'empêche donc de réduire les conditions subjectives de la connaissance sensible au concours de l'âme et des sens, « intellectus et sensus » pourvu qu'on analyse ensuite la part de l'âme : on y découvrira sans peine les éléments de l'imagination, de l'entendement et de la raison.

(1) Krause, *Die Lehre vom Erkennen und von der Erkenntniss. — Vorlesungen über die Grundwahrheiten der Wissenschaft.* — Ahrens, *Cours de psychologie*, t. II. Paris, 1838.

Les sens font partie du système nerveux cérébral qui est intimement uni à l'âme. Leur rôle est à la fois physique et spirituel; ils se comportent comme des organes matériels, reçoivent l'action de la matière, se développent et dépérissent avec le corps, mais servent surtout les intérêts de la vie spirituelle : ils sont destinés à mettre l'âme en contact avec la nature, en lui permettant de la comprendre, de la sentir, d'agir sur elle et de l'approprier aux exigences de la mission de l'homme sur la terre; ils sont même les intermédiaires entre l'homme et ses semblables, car la parole, l'éducation et l'enseignement ne sont possibles dans les conditions de la vie actuelle, qu'au moyen de nos sens. Le sensualisme et le matérialisme ont à cet égard un plus juste sentiment de la vérité, quand ils exaltent les avantages de la sensibilité, que l'ascétisme, quand il rabaisse et méprise toutes les manifestations sensibles de la nature humaine.

Les sens sont organisés en correspondance avec les divers procédés physiques et chimiques de la nature, manifestés dans la production du calorique, de la lumière, du son, des saveurs et des odeurs. Oken, dans la philosophie de la nature, exprime cette correspondance d'une manière pittoresque : l'œil est un rayon de soleil, l'oreille un appareil musical, le nez une batterie électrique, la bouche un laboratoire, la peau une croûte de terre. Chaque sens nous révèle un ordre spécial de phénomènes, qu'il est impossible de percevoir par un autre : le nerf optique est affecté par la lumière, non par le son. Aristote avait donc raison : un sens de moins, une série de connaissances de moins. A cette limitation qualitative des sens, il faut encore ajouter une limitation quantitative, dans l'ordre même de leurs perceptions. Aucun sens ne s'étend à l'infini dans l'espace ni à l'infiniment petit dans la décroissance des ondulations lumineuses ou sonores, quoique la vue puisse saisir les corps dans le ciel à des distances incommensurables et apprécier la dégradation des teintes avec une finesse merveilleuse. Il y a des instruments qui augmentent dans des proportions énormes la portée naturelle des sens, mais l'activité sen-

sorielle n'en a pas moins des limites nécessaires, qu'il dépend du génie de reculer, non de franchir. Quel que soit le degré, il restera toujours vrai de dire qu'une impression trop faible ou trop forte n'est plus perçue par les sens. Le degré de l'impression résulte tantôt de l'objet, de son éloignement ou de sa puissance de rayonnement, tantôt de l'état pathologique des organes : il est des maladies qui dépriment, et d'autres qui élèvent l'activité sensorielle. On doit tenir compte de toutes ces circonstances quand on consulte les sens sur les phénomènes de la nature. Leur témoignage n'est donc valable que sous bénéfice d'inventaire : il faut qu'ils soient en état de santé et interrogés, dans les limites de leur force, sur les faits qui sont de leur compétence. Les écrits de Platon et d'Aristote contiennent déjà à ce sujet des indications riches et précieuses, qui n'ont pas été démenties par la science moderne.

Les sens reçoivent des impressions et les transmettent au cerveau, où, d'après la physiologie, se produit la sensation, avec le concours de l'âme, sous la condition de la continuité du système nerveux. La section, la ligature, la paralysie ou l'endormissement des nerfs cérébraux ou rachidiens abolit en effet la sensation, quoique l'organe externe reste intact. La sensation est donc un phénomène physique qui commence à la périphérie du corps et se termine au centre nerveux, où il affecte l'âme, par suite du rapport intime qui existe entre les deux substances dans l'homme. En l'absence de tout accident dans le système nerveux, l'impression se change inévitablement en sensation. Peut-être même serait-il plus exact de dire que l'impression est la sensation même, mais qu'elle ne peut être perçue que si le système nerveux est complet. Cette explication serait plus conforme à la psychologie expérimentale, car l'âme ne sent et ne perçoit que les nerfs modifiés par les objets. Elle rendrait mieux compte aussi du fait de la localisation des sensations et du phénomène de la vision : on conçoit que le nerf optique reçoive l'influence de la lumière et des couleurs, tandis qu'aucun rayon de soleil ne pénètre au cerveau. Quoiqu'il en soit, cette distinction n'affectera pas le résultat de

nos recherches ; car c'est à l'état normal, dans l'hypothèse de l'intégrité du système nerveux, que nous allons étudier la sensation. D'où vient-elle et que contient-elle ? Elle résulte, croyons-nous, de l'action des objets extérieurs sur les nerfs qui s'épanouissent dans les organes. Les objets peuvent donc agir ? Sans doute, tout agit à certain degré, tout corps a des forces, il faut accepter cette donnée de la théorie dynamique de la matière, mais rien ne nous oblige de penser que les corps ne soient qu'une combinaison de forces. La lumière, le calorique, l'électricité agissent incontestablement sur la matière nerveuse dans un corps vivant. Chaque nerf reçoit cette action d'une manière spéciale, selon sa propre nature. Il serait bien difficile de dire pourquoi le nerf optique n'a pas les mêmes propriétés que le nerf auditif ; mais quelle que soit la cause de cette diversité, le fait est certain, l'un n'est sensible qu'aux ondes lumineuses et l'autre aux ondes sonores.

Maintenant, si la sensation provient d'une action des objets sur nos nerfs, il est clair qu'elle exprime un rapport entre nos propres organes et le monde extérieur et qu'elle doit varier en conséquence selon les deux termes de ce rapport, soit d'après les objets, abstraction faite des organes, soit d'après les organes, abstraction faite des objets, soit enfin d'après les modifications qui surviennent à la fois dans les objets et dans les organes. C'est ainsi que des objets distincts, comme le soleil et la lune, produisent sur le même organe des impressions distinctes, et que le même objet, par exemple un foyer, procure des sensations différentes, bienfaisantes ou pénibles, à différentes personnes, selon la température de leur propre corps ; il y a plus, la même personne par rapport au même objet peut éprouver des sensations opposées dans deux instants consécutifs, si elle passe d'un état à un autre, du chaud au froid, de la santé à la maladie. Nous nous approchons volontiers d'un feu ardent en hiver, mais la sensation, d'agréable qu'elle était, devient bientôt intolérable. Platon avait fait la même observation. le vin, disait-il, fait plaisir à celui qui jouit de la santé et répugne à celui qui est malade. La sensation paraît donc

bien capricieuse : elle change au gré des choses et des circonstances, et peut-être n'y a-t-il pas deux personnes qui reçoivent exactement la même impression du même objet. Et cependant il faut dire que la sensation est nécessairement, à chaque instant et pour chacun, ce qu'elle doit être; car elle exprime toujours le rapport de l'objet à l'organe, et ce rapport ne peut être que d'une seule manière eu égard aux deux termes, au moment où il se manifeste. La sensation enfin, selon la profonde pensée d'Aristote, adoptée par le grand physiologiste Müller, la sensation est l'acte commun du sensible et du sentant. Il n'y a pas plus de caprice dans la communication des sensations que dans l'action de la lumière ou de l'électricité; on peut s'étonner à bon droit des complications de cette action sur les miroirs planes, concaves ou convexes et de l'apparente bizarrerie des effets de la foudre; mais aucun physicien n'oserait émettre le moindre doute sur le caractère nécessaire de l'une et de l'autre action dans les circonstances données. Quand les circonstances sont connues, on prévoit l'action, on la soumet au calcul, et la nature n'a jamais manqué de répondre à notre attente dans une expérience bien combinée. Or la sensation est un phénomène physique, produit par la matière sur la matière, et doit s'accomplir selon les lois du monde physique. Il est donc impossible qu'elle soit autrement qu'elle n'est dans chaque cas. Déjà on la mesure au moyen du thermomètre dans les affections de l'organe cutané. Toutes les sensations pourraient ainsi être déterminées d'avance et fixées avec certitude, si l'on connaissait exactement le degré de sensibilité de l'organe sur lequel on opère : les sensations sont *fatales*. C'est cette propriété qui a séduit les esprits sévères et qui a entraîné un grand nombre de savants dans les voies du sensualisme : on aime à retrouver dans l'étude de l'homme les lois générales qui président à la vie de la nature. Le Dr Beneke a bien étudié cette face de l'âme dans sa *Psychologie*, mais il y a, c'est l'usage aujourd'hui, sacrifié tout le reste.

La sensation est fatale, disons-nous. En effet, elle est toute passive et *involontaire*. Nous recevons des sensations

de tout ce qui nous entoure, nous ne les produisons pas, sauf le cas de l'hallucination, qui est un dérèglement de l'imagination, où la sensation même devient imaginaire. Il ne dépend pas de nous que la sensation existe ou n'existe pas, ni qu'elle soit telle ou autre; sinon la souffrance et la torture n'auraient aucune prise sur nous. Nous pouvons bien ouvrir ou fermer les yeux, nous tourner à droite ou à gauche, et nous mettre ainsi en position d'éprouver les impressions qui nous plaisent ou d'éviter celles qui nous répugnent : c'est là l'influence de l'esprit sur le corps, au moyen des muscles et des nerfs; mais dans chaque position donnée la sensation se produit sans aucune participation de la volonté. La lumière modifie le nerf optique, le calorique influence les nerfs sensitifs, que nous le voulions ou non, et les modifications de nos nerfs correspondent exactement à l'intensité et à la qualité des agents. C'est pourquoi nous distinguons les étoffes au toucher, les couleurs à la vue, les sons à l'ouïe; nous jugeons des objets d'après la diversité des impressions que nous en recevons. La base de tous ces jugements qui expriment notre croyance à la réalité du monde extérieur, c'est que la sensation est fatale ou qu'elle est comme elle doit être. Que prouverait la sensation au sujet des corps, si nous pouvions la faire naître ou la changer à volonté? Les choses seraient alors comme nous les voulons et non comme elles sont, ou plutôt il n'y aurait plus aucun moyen de discerner entre la réalité et nos propres désirs. La fatalité ne règne que dans le monde de la matière; dans le monde spirituel tout est volontaire et libre. La liberté est le contraire de la fatalité : c'est l'élément capricieux de la création qui rejette toute règle ou ne se soumet au devoir que volontairement. Là où domine la fatalité, tout est enchaîné et lié d'une manière invincible, rien n'est volontaire; là où domine la volonté, tout peut être ou ne pas être, d'une manière ou d'une autre, tout est contingent, rien n'est contraint ou fatal. Si donc la sensation est fatale, c'est que la volonté n'y prend aucune part.

Il est facile dès lors de juger la sensation au point de vue de la *vérité* et de l'erreur, question controversée en tous

temps. La sensation est la source de la plupart de nos erreurs, témoin les illusions des sens, disent les sceptiques; la sensation est la connaissance même et le principe de toute science, disent les sensualistes. A proprement parler, la sensation en elle-même n'est ni vraie, ni fautive : elle est un phénomène physiologique, qui est sans doute comme il doit être, mais qui ne peut devenir vérité ou erreur que par son rapport avec l'intelligence. La vérité n'est pas ce qui est, mais ce qui est perçu ou compris tel qu'il est; elle n'est pas une substance, mais un rapport, le rapport exact entre la pensée et son objet. Il n'y a de vérité que pour l'intelligence. Une maladie est aussi comme elle est, mais elle n'est pas connue pour cela, et aussi longtemps qu'elle reste inconnue, elle n'est ni vraie, ni fautive pour nous. Dans la métaphysique seulement, il est permis de dire que tout ce qui existe est vrai, en tant que Dieu voit tout et connaît toutes choses telles qu'elles sont. A notre égard, la sensation comme telle est indifférente à la vérité et à l'erreur. Mais elle peut comme tout autre phénomène devenir un objet de l'intelligence, et alors elle sera l'occasion, non la cause, soit d'une vérité, soit d'une erreur, selon qu'elle sera perçue conformément ou contrairement à sa nature.

La sensation a un élément représentatif pour l'intelligence et un élément affectif pour le sentiment : d'une part, elle affecte l'âme, d'une manière agréable ou pénible, si elle favorise ou contrarie notre sensibilité nerveuse; de l'autre, elle appelle l'attention et fournit à la pensée la matière d'une connaissance. C'est dans cette connaissance que se trouvera la vérité ou l'erreur; la sensation n'est là que comme objet de la pensée. L'erreur enfin est un acte de l'intelligence, non des sens; elle dénote une combinaison vicieuse, un rapport négatif entre la pensée et son objet; elle existe quand l'intelligence ne saisit pas la chose telle qu'elle est. C'est donc l'entendement qui se trompe au sujet de la sensation, quand il la perçoit et qu'il y voit autre chose que ce qui y est; mais les sens ne sauraient nous tromper, puisqu'ils ne connaissent pas et ne se connaissent pas eux-mêmes; ils n'affirment rien, ils ne nient rien, ils se contentent de recevoir des im-

pressions et les transmettent à l'âme. Il n'est donc pas exact de dire que la sensation contienne des erreurs, même quand nous éprouvons des modifications diverses et contraires d'un même objet. Chaque sensation est comme elle doit être au moment où elle s'effectue. Mais nous tomberons infailliblement dans l'erreur si nous allons nous hâter de porter un jugement sur l'objet, sans tenir compte de l'état de nos organes. De ce que la sensation du goût est désagréable, il ne faut pas conclure sans autre examen que le mets est mauvais. Nous nous tromperons encore si nous voulons apprécier exactement la grandeur, la distance ou la forme des objets d'après la seule impression de la vue. Je vois deux bâtons à quelques pas; je déclare d'après le témoignage de mes sens qu'ils sont à cinq mètres, qu'ils sont ronds et que l'un a le double de l'autre en hauteur; je mesure et je m'aperçois que j'avais mis dans mon appréciation quelques centimètres en plus d'un côté, en moins de l'autre, et que les bâtons sont ovales. Où est l'erreur? Elle n'est pas dans mes sens, qui me donneront toujours les mêmes renseignements dans les mêmes circonstances; elle est tout entière dans le jugement que j'ai émis sans avoir égard à tous les incidents qui compliquent la transmission et la réflexion de la lumière. Je vois un arbre plongé en partie dans l'eau, je juge que le tronc est oblique, tandis qu'en réalité il est vertical: j'ai oublié la réfraction, la sensation n'oublie rien. Les anciens pensaient, et les enfants seront toujours de leur avis, que la lune est à peu près aussi grande que le soleil: ils jugeaient d'après le diamètre apparent, et méconnaissaient la distance respective des deux astres. On pourrait varier les exemples indéfiniment, on arriverait toujours au même résultat: toute erreur dans la connaissance sensible provient de l'intelligence, non des sens, et trouve sa cause dans une interprétation inexacte de la sensation, soit que l'esprit ne prenne pas en considération l'état des organes, soit qu'il estime mal les lois sous lesquelles le phénomène s'accomplit. Tel est le champ de l'illusion des sens: la sensibilité n'en est pas plus responsable que les instruments qui, par d'ingénieuses combinaisons d'effets, troublent les habitudes de la vue.

Quand on impute l'erreur aux sens, on confond la sensation avec la perception. Le sensualisme a déployé tout son génie à identifier ces deux faits, quelque contraires qu'ils fussent, comme actes des sens et de l'intelligence, l'un physique, passif, fatal, l'autre spirituel, spontané et libre. Il a compris qu'il pouvait espérer le plein succès de sa thèse « l'âme n'est que sensibilité » s'il parvenait à introduire la spontanéité et la réflexion dans l'âme, sous le couvert de la sensation. En effet, si la sensation est une perception, l'âme, quoique réduite à la sensibilité, est donc active et intelligente, et dès lors il devient facile d'expliquer le jugement et le raisonnement, voire même la raison. Cette simplicité n'est qu'un leurre, et cette tactique ne peut satisfaire que les esprits déjà prévenus. Condillac commence par absorber l'attention dans la sensation. On aurait beau lui dire que nous avons constamment des sensations, en état de veille, mais que nous n'y faisons pas toujours attention, qu'ainsi la sensation peut être consciente ou non, selon qu'elle est accompagnée ou privée du concours de l'intelligence, que la langue même consacre la distinction de ces deux choses, puisqu'elle a des termes différents pour désigner chaque sensation dans l'un et l'autre cas, comme entendre et écouter, rien n'y ferait : l'attention pour lui n'est que la sensation la plus vive, celle qui écarte les autres. S'il en était ainsi, nous ne pourrions jamais réfléchir qu'à nos sensations, il n'y aurait plus de méditation ni de contemplation, plus de liberté, ni de direction dans la vie intellectuelle, attendu qu'à chaque instant il existe une sensation prédominante. Le fait est que, en l'absence de toute préoccupation sérieuse, la sensation la plus forte ou la moins habituelle, attire l'attention, parce qu'elle ébranle le système nerveux, auquel l'âme est intimement unie ; mais autre chose est provoquer, autre chose constituer l'attention. L'attention et la sensation peuvent converger, comme l'âme et le corps, sans être identiques. L'attention est un mouvement volontaire de la pensée, une fonction de l'intelligence, non des sens, qui a pour objet tantôt une impression sensible, tantôt un principe rationnel. Le physique ne se transforme pas en moral. Cette simple observation, con-

forme à l'expérience individuelle et au bon sens des peuples qui l'ont consignée dans leurs idiomes, renverse de fond en comble la doctrine sensualiste et par suite le matérialisme, puisqu'il est établi déjà que la connaissance ne nous arrive pas toute faite du dehors par le canal des sens, mais qu'elle se forme en nous, qu'elle est un produit de notre intelligence, et qu'elle a pour première condition dans l'âme l'attention.

Mais l'attention ne suffit pas : pour connaître, il faut saisir. La *perception* est la seconde fonction de l'entendement et la seconde condition intellectuelle de la connaissance. Les sensualistes la confondent avec l'attention, c'est à dire avec la sensation. Ce ne sont cependant pas nos sens qui perçoivent, c'est nous qui percevons au moyen de nos sens : L'œil est l'instrument, non la cause ou l'agent de la vision. Sinon il n'y aurait jamais d'erreur dans nos connaissances sensibles, puisqu'il n'y en a point dans la sensation. L'esprit perçoit ce qu'il veut, quand il veut. Il choisit parmi les phénomènes sensibles ceux qui ont le plus d'attrait pour lui, il y porte son attention et les saisit ; il élague les sensations qui pourraient le distraire ; quand il a assez observé, il ferme les sens ou les tourne d'un autre côté, et cesse de percevoir les objets pour percevoir leurs rapports, pour étudier les causes ou les conditions de leur apparition. Tout ce travail se fait en dehors de la sensation et peut être en contradiction avec la sensation. Sentir n'est donc pas percevoir ni connaître ; car, d'une part, nous percevons ce que les sens ne donnent pas, des lois, des principes, et de l'autre, nous percevons souvent le contraire de ce qu'ils nous donnent. On parle à mes côtés, il ne dépend pas de ma volonté que le bruit frappe mes oreilles, mais il dépend de moi d'écouter ce qu'on dit ; quand j'écoute, je perçois, mais je puis me tromper ; quoique le nerf auditif répercute fidèlement les sons, je commets une méprise et je saisis des paroles tout autres que celles qui ont été prononcées : la sensation est exacte, la perception est fautive ; la sensation est involontaire, la perception est libre ; la sensation n'est qu'une modification de la matière nerveuse,

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 résul-

tat, légitime ou non, 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 ayant de là 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 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

percevons donc d'aucune façon de l'étendue dans les corps, et cependant nous croyons voir et palper des surfaces, et derrière la surface nous imaginons encore une dimension absolument invisible et impalpable. Nous allons au delà de nos perceptions. Au lieu d'étendre aussi arbitrairement nos propres impressions sur toute la nature, disons nettement qu'il n'y a point de corps pour la pensée, puisque nous ne pouvons les percevoir, ou que la matière n'a d'autre propriété que celle d'être perceptible. Nous ne possédons aucun organe pour saisir les objets; nous ne sommes pas même fondés à prétendre que nous ayons des sens extérieurs. Chacun reçoit des sensations, dont il a conscience, voilà tout; il y applique ensuite, d'après une loi de son intelligence, le principe de causalité. Nos impressions, disons-nous, doivent avoir une cause, et comme cette cause n'est pas en nous, nous concluons qu'elle est hors de nous, dans les objets. Mais si nous avons conscience de nos affections, non des objets, n'est-il pas évident que le principe de causalité s'emploie en cette circonstance pour unir à une connaissance que nous avons une connaissance que nous n'avons pas? Et d'ailleurs comment savons-nous que tout doit avoir une cause, même nos impressions! Par l'observation de nos propres actes, sans doute. Le principe de causalité ne fait donc qu'ériger en loi générale notre manière de procéder à l'égard de nous-mêmes. Quelle est alors sa valeur en dehors du moi? De quel droit imposerions-nous nos habitudes intellectuelles aux choses? Il faut toujours en revenir là : dans ce que nous appelons la connaissance des choses, c'est nous que nous connaissons. Le monde extérieur n'est qu'une création de notre pensée, née du besoin qu'a l'esprit d'objectiver ses représentations. Comme objet de la science, il n'a pas d'existence indépendante du moi. Mais nous possédons un autre organe auquel la possession de la réalité est promise, c'est la croyance (1).

Tel est l'idéalisme de Fichte. Qu'on n'y voie pas un jeu

(1) Fichte, *Destination de l'homme*, traduit par Barchou de Penhoen, 2<sup>e</sup> édition. Paris, 1836.

d'esprit, c'est une œuvre sérieuse et profonde, qui résiste à la plaisanterie et ne peut être que difficilement entamée par la critique. Comme théorie de la sensation et de la perception sensible, la doctrine idéaliste est irréprochable et contient les indications les plus exactes qu'on ait présentées jusqu'ici sur cette partie de la connaissance. L'auteur a très bien vu que la sensation n'est qu'une modification du sujet, que les sens ne nous apprennent rien, ni la substance, ni l'étendue, ni la cause, et que la perception se réduit à saisir nos propres impressions, d'où qu'elles viennent. Il est donc certain désormais que l'existence du monde extérieur ne peut être acceptée en théorie que garantie par une démonstration : c'est ce qu'atteste l'apparition même de l'idéalisme sceptique chez les anciens et chez les modernes. Les idéalistes déclarent qu'une pareille démonstration est impossible et que le sens commun, qui proteste, n'a qu'à se soumettre aux décisions de la science. Là est leur erreur. Ce qui leur manque, c'est la théorie de la raison, comme faculté réceptive se rapportant aux choses supra-sensibles. Fichte avoue que si le principe de causalité avait une valeur universelle, l'existence du monde extérieur serait aussi certaine que celle du moi. Or la cause est un de ces éléments que nous devons à la raison. L'idéalisme nous offre ainsi ce double enseignement, que la sensation par elle-même ne prouve rien et que la raison seule, si elle avait une portée légitime, nous permettrait de passer du moi au non-moi. Aussi longtemps que les principes de la raison n'ont pas acquis une valeur transcendante, le doute au sujet de la nature est le droit et le devoir de la libre pensée. Tout l'effort de la philosophie doit se porter vers l'étude de la raison.

Nous savons ce qu'est la connaissance sensible dans ses traits généraux. Pour justifier nos assertions et compléter notre esquisse, entrons maintenant dans le détail des opérations multiples de l'esprit par lesquelles la connaissance se forme. Examinons d'abord les données réelles de chacun de nos sens, et voyons ensuite ce que l'imagination, l'entendement et la raison ajoutent à la sensation pour l'interpréter, l'achever et en faire sortir la notion d'un objet extérieur.

Le *toucher* est le sens le plus borné par rapport aux objets, mais le plus étendu par rapport à notre corps. Il se rapporte à la cohésion et au calorique qui, par la dilatation et la contraction, modifie l'état moléculaire des corps. La sensation du tact est une pression pure et simple, un changement opéré dans les papilles nerveuses qui se dessinent sous l'épiderme. Cette impression n'a aucune dimension; elle est la même, quelles que soient la longueur, la largeur et l'épaisseur des corps; elle ne révèle en elle-même rien d'extérieur ni de solide existant dans l'espace. Si nous apprécions par le toucher la forme et la grandeur des objets, c'est que nous réfléchissons en même temps que nous palpons, c'est que nous mêlons à la sensation des jugements fondés sur l'habitude. En promenant la main sur un corps, les yeux fermés, nous disons qu'il est dur ou mou, selon le degré de résistance que nous rencontrons; nous disons qu'il est uni ou inégal, grand ou petit, rond ou anguleux, d'après le nombre et la qualité des impressions reçues sans solution de continuité. Ces jugements varieront chez des personnes différentes en raison, non de leurs sensations, mais de leur capacité et de l'expérience acquise dans les occupations journalières de la vie.

Il n'y a pas de sensation de longueur, mais un jugement de longueur basé sur le temps qui s'écoule entre la première sensation et la dernière; il n'y a pas de sensation de forme, mais un jugement de forme qui dépend de la manière dont les impressions successives se lient entre elles quand nous touchons un objet sans interrompre le contact; il n'y a pas enfin de sensation d'une qualité quelconque des corps, parce que les sens ne jugent pas: la sensation est comme un point géométrique, qui résulte sans doute de la cohésion du tissu nerveux, mais qui ne ressemble à aucune propriété de la matière. En réalité, ce ne sont pas les corps, ce sont nos propres nerfs que nous sentons, affectés d'une façon ou d'une autre. Ce qui le prouve à l'évidence, c'est que nous pouvons éprouver dans le même instant, et par rapport au même objet, deux sensations opposées, en le touchant avec les deux mains diversement échauffées: si la table sur la-

quelle je m'appuie est plus chaude que ma main droite et plus froide que ma main gauche, j'aurai à la fois une sensation de chaleur et de froid, et je serai porté à croire que la table est en même temps chaude et froide. La table cependant n'a qu'une même température; si je la percevais directement, je ne pourrais en recevoir qu'une même impression, et mes impressions seraient toujours indiquées exactement par le thermomètre. Puisqu'il en est autrement, il faut bien conclure que nous percevons uniquement la modification subie par nos nerfs tactiles en présence des objets. Nous jugeons les objets, nous ne percevons immédiatement que nous-mêmes. Aussi le jugement cesse-t-il, quand la sensation devient confuse ou que les nerfs sont altérés: les doigts plongés pendant quelques minutes dans l'eau chaude ne permettent plus de discerner la température des corps. Ce serait donc une profonde erreur de s'imaginer que nous devons à la sensation du tact les notions de corps, de solide, de matière, d'espace, de temps, d'extériorité, de causalité: le fait est que depuis notre enfance, après les premiers mois de tâtonnement, nous ajoutons constamment ces notions aux sensations du toucher, mais nous ne les tirons pas de nos sens, nous les empruntons à la raison ou à la conscience que nous avons de nous-mêmes. Les sens encore une fois ne donnent que des sensations, rien de plus; la connaissance vient de nous.

Le *goût* et l'*odorat* servent plutôt à la vie végétative de l'organisme qu'à la vie de l'intelligence et paraissent se rapporter au procédé chimique, qui préside à la composition et à la décomposition des corps. Les sensations qu'ils nous donnent sont encore de simples impressions sans étendue qui par elles-mêmes ne révèlent aucunement l'existence d'un solide. Nous ne percevons au moyen de ces sens que les modifications qui s'opèrent dans nos organes, dans le nerf olfactif et dans le nerf glossopharyngien, comme au moyen du toucher nous percevons l'état des nerfs tactiles. Aussi la sensation change-t-elle ou cesse-t-elle dans les maladies qui affectent les organes de la nutrition ou la muqueuse du nez; elle peut même survivre pendant quelque

temps à l'objet qui l'a produite. Les saveurs et les odeurs ne sont donc perçues qu'en nous, comme manières d'être de nos propres nerfs. Quand nous parlons des qualités sapides et odorantes des corps, c'est en vertu d'un jugement d'induction, qui vient de l'intelligence, non des sens, qui peut être vrai ou faux et qui se développe avec l'expérience. Chacun est seul juge de ses sensations : des goûts et des odeurs on ne dispute pas ; mais il ne faut pas se hâter de porter un jugement sur les choses, avant d'être bien renseigné sur l'état des organes.

La vue et l'ouïe sont les sens les plus importants pour la science et pour l'art. S'il faut faire une différence entre eux, au point de vue du développement intellectuel, la prééminence appartient à l'ouïe, à cause de ses rapports avec la parole. Les sourds ne parlent pas, non à cause de quelque défaut dans les organes de la voix, mais parce que ne s'entendant pas eux-mêmes, ils ne peuvent que difficilement juger de la justesse de leurs expressions.

L'ouïe se rapporte au mouvement intérieur ou vibratoire des corps, qui dépend de la constitution moléculaire ou de l'élasticité de la matière et qui se manifeste soit par un bruit confus, soit par des sons réguliers et musicaux. Le nerf auditif est sensible à la fois aux différences quantitatives et qualitatives des sons : les premières proviennent du nombre et de l'amplitude des vibrations émises et accusent la hauteur et l'intensité des sons ; les secondes constituent le timbre et correspondent à la nature des corps. Les sons les plus graves pour nous donnent trente-deux vibrations par seconde, le son le plus aigu en donne quarante-huit mille ; ces limites extrêmes offrent la mesure de la finesse de l'ouïe. Quel est ici l'objet direct de la perception ? Est-ce le corps qui résonne ou le nerf qui est frappé par les ondes sonores ? Nous ne percevons que le nerf tel qu'il est modifié, et nous jugeons ensuite du genre et de la distance du corps d'après la diversité et la force des impressions sensibles. Nous savons par observation quelle est l'espèce de sons que rendent les métaux, les bois, les animaux, les personnes ; nous reconnaissons ces objets, sans les voir, à leur timbre,

à leur voix, à leurs pas, et nous apprécions leur éloignement d'après l'intensité des sons ; nous discernons même les sentiments de nos semblables à notre égard, d'après le ton de leurs discours. Mais nous sommes aisément induits en erreur sous ces divers rapports : nous prenons un objet pour un autre par l'effet d'une imitation habile, et la dissimulation ou la prévention nous cache les dispositions réelles des gens avec lesquels nous entrons en relation. Il arrive même que l'ouïe nous laisse dans l'ignorance complète de l'objet, par exemple quand nous l'entendons pour la première fois et que nous ne pouvons pas le saisir par les autres sens. La perception dans ce cas ne s'adresse évidemment pas à l'objet, puisque nous n'en avons aucune notion, elle s'adresse à la sensation, qui est parfaitement distincte. Il est facile de faire des expériences à ce sujet en frappant des métaux ou en touchant les notes d'un piano derrière une personne à laquelle ces sons ne sont pas familiers. Un même son, perçu par plusieurs auditeurs, peut être rapporté à autant de causes différentes. L'acoustique donne lieu à des expériences analogues qui amènent la même conclusion. On sait que le son parcourt à peu près 335 mètres par seconde à travers l'atmosphère et que sa vitesse devient de 4 à 16 fois plus grande, quand il se propage à travers les liquides et les solides. En appliquant l'oreille à l'extrémité d'une barre métallique d'une longueur suffisante, on devra donc entendre le même son deux fois, puisque les ondes sonores transmises par le fer et par l'air n'arriveront pas en même temps ; en outre, si l'on prend bien les distances et qu'on donne successivement un double choc à la barre et à un autre métal, les deux sons se confondent en un seul ou arriveront en même temps à l'oreille par deux voies différentes. Rien ne démontre mieux que l'objet propre de la perception n'est pas externe, mais interne : car, d'une part, l'objet sonore est unique, tandis que la perception est double comme la sensation, et d'autre part, l'objet est double, tandis que la sensation et la perception sont uniques ; la perception correspond donc à la sensation, au phénomène nerveux qui se produit en nous, non au corps qui résonne dans



l'espace. Les mêmes incidents se présentent lorsque les deux oreilles n'ont pas le même degré de sensibilité, ou qu'on en bouche une en laissant l'autre ouverte.

La *vue* se rapporte au procédé de la lumière. C'est le sens le plus étendu, le plus délicat, le plus riche, puisqu'il nous permet d'apercevoir, à des distances incommensurables, des astres dont la lumière, avec sa vitesse de 70,000 lieues par seconde, un million de fois plus rapide que le son, ne parvient à la terre qu'au bout d'un grand nombre d'années, et qu'il nous donne des impressions parfaitement distinctes de foyers lumineux, tels que le soleil et la lune, dont les intensités sont au moins entre elles comme 100,000 est à 1; c'est le sens le plus docile à la direction de la volonté, le plus intellectuel, pour ainsi dire, et le plus indépendant des affections de la sensibilité générale. La *vue* et l'*ouïe* ont chacune leur langage : l'une a la parole, l'autre l'écriture. L'*ouïe* préside aux arts relatifs au temps : à l'éloquence, à la poésie, à la musique; la *vue* préside aux arts relatifs à l'espace : à la peinture, à la sculpture, à l'architecture. Mais pour la science, pour l'observation des êtres animés ou inanimés de la nature, la *vue* est plus utile que l'*ouïe*.

Le nerf optique est sensible à toutes les déterminations quantitatives et qualitatives de la lumière, c'est à dire à la clarté, aux ombres et aux degrés multiples du clair-obscur, d'une part, aux couleurs et à leurs nuances variées à l'infini, de l'autre. Les rayons lumineux partant d'un objet traversent la cornée, l'humeur aqueuse et le cristallin; où ils éprouvent une triple réfraction, et convergent vers l'axe optique de l'œil, en formant une image sur la rétine; cette image est renversée, parce que les rayons se croisent en sortant du cristallin pour pénétrer dans le corps vitré, comme les faisceaux lumineux qui passent par une lentille pour se fixer sur la plaque daguerienne. L'angle visuel, formé par le croisement des rayons, détermine la grandeur apparente des objets; l'écartement des côtés augmente ou diminue, selon que l'objet se rapproche ou s'éloigne de l'œil. Tel est le mécanisme bien simple de la vision : l'œil est un réflecteur garni d'une chambre obscure et d'une lentille; le

réflecteur c'est la rétine, expansion du nerf optique; la chambre noire est formée par la sclérotique et la choroïde; la lentille est composée du cristallin et des parties transparentes de l'organe de la vue.

Occupons-nous maintenant de la perception. Les objets se dessinent et se peignent sur la rétine, comme sur un miroir, en longueur et en largeur, mais non en profondeur. C'est cette impression que nous percevons et que nous devons ensuite interpréter, selon les lois de l'optique et de la perspective, en la rapportant à un objet extérieur, doué des trois dimensions de l'espace, et en jugeant de la forme, de la grandeur et de la distance de l'objet, d'après le jeu des ombres et des couleurs au fond de l'œil. Chacun sait par expérience que les couleurs arrêtent le contour des objets, que le volume et les distances respectives des corps semblent décroître en raison de leur éloignement, que les couleurs les plus vives correspondent dans un milieu homogène à la surface qui nous est opposée et que l'étendue des ombres ou des teintes plus foncées indique la profondeur des objets. C'est grâce à ces règles d'interprétation acquises par l'habitude que nous pouvons reconnaître sans peine les intentions d'un peintre qui nous représente une scène immense à plusieurs plans sur une surface unie de faible dimension. Ce qui n'offrirait aucune différence dans l'intensité et dans la qualité de la lumière ne révélerait aucune forme à l'esprit. Quand l'image se déplace sur la rétine, nous disons que l'objet est en mouvement, et nous sommes tellement habitués à ce procédé, que nous confondons parfois notre propre mouvement, sur un bateau ou en wagon, avec celui des objets. Distance, grandeur, forme et mouvement des objets, tout provient donc, dans la perception visuelle, non de la sensation, mais d'une opération de l'intelligence.

S'il en est ainsi, il est évident que la perception n'atteint pas directement un corps extérieur, car dans ce cas le jugement serait inutile, mais uniquement la sensation, la modification du nerf optique. Les preuves abondent en faveur de cette proposition.

Pourquoi voyons-nous les objets droits, malgré le renversement de leurs images, se demandent les physiologistes et les philosophes, depuis qu'on a commencé à étudier l'optique. Je réponds que l'objet n'est pas perçu mais conclu, que nous ne percevons que l'image qui est peinte sur la rétine, et que nous nous formons d'après cela une représentation de l'objet dans l'imagination. L'objet extérieur échappe à la pensée, nous n'en saisissons qu'une apparence en nous. Cette solution permettrait d'é luder la question ; mais telle n'est pas mon intention ; j'admets volontiers que l'objet existe au dehors et qu'il est conforme à sa représentation intérieure. Pourquoi donc jugeons-nous que les objets sont droits, tandis que leurs images sont renversées ? Il ne suffirait pas de répondre que les notions de haut et de bas sont relatives et conventionnelles, car l'enfant voit ou juge les objets comme nous, avant même qu'il soit initié à nos langues et à nos conventions. L'éducation de la vue est toute personnelle et donne néanmoins les mêmes résultats chez tous.

Képler, qui le premier étudia ce phénomène, en chercha l'explication dans une opération de l'esprit. Puisque les rayons qui partent d'un corps se croisent avant de tomber sur la rétine, nous concluons, dit-il, que l'impression sentie sur la partie inférieure de cette membrane vient d'en haut et que celle qui est faite sur la partie supérieure vient d'en bas. Descartes adopta la même opinion et remarqua que nous faisons le même raisonnement lorsque nous touchons un objet avec les mains croisées, rapportant à la gauche ce que touche la main droite et réciproquement. Il n'y a pas d'autre explication possible. Si l'image ne se redresse pas physiquement en vertu de quelque combinaison de lumière encore inconnue, le raisonnement est indispensable pour rattacher les divers points de l'impression lumineuse aux points opposés de l'objet qui l'a produite. L'interprétation est d'autant plus naturelle, qu'elle est conforme à la direction des rayons lumineux qui traversent le cristallin, et que nous savons déjà par d'autres circonstances qu'il faut apprendre à voir. Il en est du jugement que nous portons sur la position des objets

comme de ceux que nous portons sur leur forme et leur grandeur. Mais il faut ajouter que ce jugement est instinctif ou inconscient et qu'il se manifeste dès la première enfance par une série d'expériences dans lesquelles la sensation de la vue est confrontée avec celle du toucher. On aurait donc tort d'objecter que l'enfant et le vulgaire ne distinguent pas d'images, ne connaissent pas la théorie de la lumière, ni le mécanisme de la vision, et qu'on ne saurait tirer de conclusion d'un fait qu'on ignore. L'ignorance de l'optique et des phénomènes nerveux n'empêche pas plus de bien voir que l'ignorance de la mécanique et des phénomènes musculaires n'empêche de marcher droit. L'enfant ne sait pas ce qu'il perçoit, mais en fait il perçoit comme nous ses sensations, et c'est de là qu'il doit partir pour s'orienter dans le monde extérieur. Or on ne passe pas ainsi du subjectif à l'objectif et de l'effet à la cause sans les opérations de la pensée, et l'on ne raisonne pas juste dans ces conditions sans de longs tâtonnements. C'est ici que l'explication de Berkeley vient compléter celle de Képler. La vue et le toucher sont indépendants l'un de l'autre et se contrôlent mutuellement. Quand on a souvent constaté que des images différentes correspondent à des positions différentes, qui sont connues par le toucher, on apprend à juger par la manière dont l'œil est affecté si l'objet est droit ou renversé. L'esprit passe ainsi peu à peu de l'image à l'objet, du signe à la chose signifiée par l'effet d'une association d'idées fondée sur l'expérience comme celle qui existe entre les pensées et les mots. Cette double solution ne plaît pas à Reid, parce que selon lui la perception atteint directement l'objet. Mais alors à quoi sert l'image ? L'auteur se tire d'embarras en invoquant les « lois de la nature » nouveau genre de causes occultes qui dispensent de toute investigation. Une loi de notre constitution veut « que la partie de l'objet qui se peint sur la portion inférieure de notre rétine soit aperçue dans la partie supérieure de l'espace, et que celle dont l'image est peinte sur la gauche de la rétine soit vue à droite dans l'espace, en sorte que si les images avaient été droites sur la rétine, l'œil aurait dû voir les objets eux-mêmes renver-

sés (1). » Cette loi bizarre est une simple opération de l'entendement.

Une question analogue est celle des images simples et doubles. Pourquoi, quand il y a deux images dans les yeux, voyons-nous l'objet simple? La réponse est encore fournie par l'éducation de la vue. L'anatomie enseigne que les nerfs optiques s'entre-croisent au devant du cerveau, mais cette réunion n'explique pas la perception; car elle n'empêche pas qu'il y ait deux images pour chaque objet placé devant nous et que les images se distinguent ou se confondent à notre gré. Si l'on veut s'en assurer, qu'on ferme successivement chaque œil en fixant un objet, par exemple, la plume qui court sur le papier: en fermant l'œil droit, l'image tourne à droite, en fermant l'œil gauche, elle tourne à gauche; à l'œil droit correspond l'image qui est à gauche, à l'œil gauche l'image qui est à droite; en exécutant les mouvements avec lenteur, sans le secours de la main, les images sont parfaitement distinctes et l'objet paraît double; quand on ouvre les deux yeux, les images se rapprochent, puis se confondent et l'ambliopie disparaît. La perception est simple quand les deux axes visuels sont convergents ou se réunissent sur l'objet; ce qui s'obtient par les mouvements imperceptibles des muscles de l'œil, comme on le reconnaît en éloignant et en rapprochant la plume de l'organe. Les images se trouvent alors sur les points identiques ou correspondants des deux rétines. Ces points se trouvent aisément par l'expérience personnelle; chacun accommode ses yeux aux distances et en dirige les mouvements, qu'il le sache ou non, selon la conformation de ses organes, la sensibilité de ses nerfs optiques, la quantité des humeurs et le degré de convexité de la cornée et du cristallin. Le strabisme résulte de la faiblesse ou de la paralysie de quelque muscle de l'œil; il n'est pas nécessairement accompagné de la double vision, mais il oblige de donner aux yeux une position anormale pour obtenir les points correspondants des rétines. La myopie et la presbytie sont déterminées par l'excès ou le défaut de convexité de

(1) Th. Reid, *Œuvres complètes*, t. II, ch. VI, sect. XII.

l'œil: d'une part, les rayons envoyés par des objets trop éloignés se réunissent avant d'arriver à la rétine; de l'autre, les rayons envoyés par des objets trop rapprochés atteignent la rétine avant d'avoir pu se réunir. Chacun tient compte de ces diverses circonstances pour acquérir l'art de bien voir. L'habitude d'imprimer aux mouvements de l'œil une direction convergente pour concilier la duplicité d'images avec l'unité de vision fait partie de l'éducation de la vue (1).

La vision simple au moyen d'images doubles et la vision droite au moyen d'images renversées sont le résultat de l'expérience et accusent en conséquence une activité intellectuelle qui doit compléter ou réformer la sensation. L'œil ne donne que des impressions lumineuses: c'est nous qui les traduisons et les rapportons à un objet pour connaître le monde. Nous allons voir maintenant que la perception n'atteint pas même l'objet sans un jugement d'induction. La preuve la plus simple se tire encore de l'ambliopie: Chacun sait ce qui arrive quand on presse un œil au moyen du doigt en regardant une bougie: les axes visuels cessent de coïncider, l'image est double; nous voyons une lumière immobile et une autre qui avance ou recule selon le mouvement de l'œil; si dans la même situation nous pressons les deux yeux nous pouvons voir distinctement une foule de bougtes dont nous réglons le mouvement en avant ou en arrière avec une telle vitesse qu'il nous plaît de choisir. L'explication physique est simple: ce ne sont plus les points correspondants des rétines qui sont affectés par la lumière, les habitudes de la vision sont troublées, les mouvements de l'œil entraînent la mobilité des images, et nous croyons alors voir plusieurs objets mobiles là où il n'y en a qu'un seul en repos. Qu'est-ce à dire? La conclusion est préparée, et cependant j'ai peur encore qu'elle ne surprenne et ne répugne. Qu'on veuille bien y réfléchir, cela prouve que nous ne voyons pas les objets, que nous ne voyons pas la lumière et les couleurs dans l'espace, que nous ne voyons que la

(1) Achille Comte, *Traité complet d'histoire naturelle*, t. II, Appareils sensitifs externes. Paris, 1844.

rétine quand elle reçoit l'influence de quelque chose que nous prenons, à tort ou à raison, pour la lumière, mais dont rien jusqu'ici ne démontre l'existence objective. La conséquence est nécessaire dans le phénomène qui nous occupe : comment verrions-nous multiple ce qui est un, comment verrions-nous en mouvement ce qui est en repos, si nous voyions l'objet lui-même? Tout s'explique parfaitement, au contraire, si l'on admet que l'objet direct de la perception est une modification nerveuse ; car nous voyons réellement plusieurs images mobiles au fond des yeux. Et ce qui se passe en cette circonstance est l'emblème de tout le procédé de la perception sensible. Jamais nous ne saisissons l'objet d'une manière immédiate ; mais nous sommes tellement convaincus de son existence que nous croyons voir la cause dans l'effet ; il faut un cas spécial, en dehors de la perception ordinaire et soumis à toutes les conditions d'une expérimentation parfaite, pour nous inspirer une conviction contraire. Il y a ici, au premier abord, collision entre le sens commun et la science : l'un dit que nous voyons les objets, l'autre que nous voyons nos sensations. Cette collision est possible si l'on considère que le sens commun ne se prononce que sur les questions d'un intérêt pratique et ne se préoccupe pas des distinctions de la théorie. Les lois de la perception ne concernent en effet que la science de la connaissance et laissent intact, comme nous le verrons, le résultat, auquel s'attache la conscience vulgaire. Aussi ne proposons-nous aucune innovation dans le langage : il suffit de s'entendre sur la valeur des termes. Il est permis de dire que nous voyons les objets, pourvu qu'on accorde cette définition : voir c'est percevoir indirectement au moyen des yeux. Cette définition en suppose d'autres : percevoir c'est saisir par l'intelligence, c'est une fonction de l'entendement ; l'entendement ne peut atteindre les objets du monde extérieur sans interpréter les sensations, c'est à dire sans y réfléchir, sans faire œuvre de jugement et de raisonnement, mais la réflexion est instantanée ou même surabondante quand la sensation est devenue habituelle. La même définition doit s'appliquer aux mots : entendre, goûter, flairer, toucher ; c'est toujours

l'esprit qui perçoit par l'intermédiaire des impressions sensibles ; seulement les impressions varient selon les organes.

La théorie des couleurs offre d'autres preuves en faveur de la même conclusion. On sait que l'impression lumineuse a une certaine durée, qu'elle subsiste à peu près un tiers de seconde avant de s'effacer sur la rétine. Si donc les impressions se succèdent avec une certaine rapidité, elles peuvent se mêler, se fondre les unes dans les autres et amener des effets qui se rapportent à la sensation, non à l'objet, et qui démontrent une fois de plus que la perception ne porte directement que sur nos propres modifications nerveuses. Quand on agite lentement une torche devant les yeux, les diverses positions de l'objet restent distinctes, parce que les premières impressions s'affaiblissent et disparaissent à mesure que les autres surviennent ; mais si l'on imprime un mouvement de rotation assez rapide à la torche, on voit un cercle de feu. D'où vient cette différence dans la perception ? Elle ne vient pas de l'objet, car il est le même dans les deux cas ; elle vient donc de nous et ne peut s'expliquer que si la sensation seule est perçue. L'expérience est plus concluante encore au moyen d'un disque où sont peintes les couleurs de l'arc-en-ciel, dans les proportions indiquées par Newton. Faisons tourner cet objet autour de son centre : si le mouvement est lent, on perçoit les sept couleurs ; s'il est plus vif, la perception devient confuse ; s'il est assez rapide pour que toutes les sensations puissent subsister ensemble, on ne perçoit plus que le blanc. Cependant l'objet n'est pas blanc, il est rouge, orangé, jaune, vert, bleu, indigo et violet. Ce n'est donc pas l'objet qu'on perçoit, c'est la sensation, et la sensation doit être celle de la lumière blanche, parce que les sept rayons colorés ne sont que la décomposition de la lumière. De là une série de phénomènes intéressants. On admet généralement, d'après Brewster, que trois couleurs sont fondamentales, peut-être uniques : le rouge, le jaune et le bleu, que trois autres sont formées par l'union de deux couleurs principales : l'orangé, par le rouge et le jaune, le vert par le jaune et le bleu, l'indigo par le bleu et le rouge, et qu'enfin le rouge, le jaune et

le bleu combinés parfaitement donnent le blanc. Dès lors la théorie des couleurs complémentaires n'est plus qu'un jeu. Chaque couleur principale trouve son complément dans celle qui résulte du mélange des deux autres, le rouge dans le vert, le jaune dans l'indigo, le bleu dans l'orangé, et réciproquement, puisque les couleurs ainsi mêlées reproduisent la lumière blanche. Or en fixant une couleur pendant quelques instants et en fermant ensuite les yeux ou en les dirigeant sur une surface blanche, on aperçoit la couleur complémentaire. M. Plateau en variant cette expérience a obtenu les combinaisons les plus ingénieuses. Mais d'où vient l'image accidentelle? Ce n'est pas de l'objet assurément, car l'objet est blanc et l'image subsiste même sans objet; elle vient donc de nous, elle est inhérente à l'activité sensorielle qui, analogue à toutes les facultés de l'âme, éprouve une tendance naturelle à se compléter.

Les accidents et les maladies des yeux confirment encore la perception indirecte des objets. Quand les humeurs de l'œil sont teintes en jaune par la bile, comme dans la jaunisse, tous les objets paraissent colorés de la même nuance. Le fait s'explique aisément si nous voyons nos propres organes, mais il serait inexplicable si nous percevions ce qui se passe au dehors dans l'espace. Quand on admet un intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur, on conçoit que l'aspect de la nature change avec l'état de nos nerfs; mais quand on supprime tout intermédiaire, comment peut-il se faire que, le sujet et l'objet restant les mêmes pour tous, les uns voient jaune pendant le cours de leur maladie ce que les autres voient rouge ou bleu; comment se fait-il même que quelques personnes n'aperçoivent jamais certaines couleurs? Autre fait; si après avoir tourné rapidement sur soi-même, on s'arrête brusquement, les objets semblent tourner en sens inverse: le mouvement du corps s'est communiqué à la masse cérébrale, et après l'action la réaction; nous percevons ce mouvement dans l'œil où il est réel, et nous le rapportons par habitude aux objets où il n'est qu'apparent. Le même phénomène se présente dans le vertige et dans l'ivresse, où le système nerveux est surexcité soit par l'ima-

gination, soit par des boissons spiritueuses. L'ivresse est accompagnée d'images confuses et doubles, parce que la volonté perd son influence sur les muscles, par conséquent aussi sur la direction des yeux.

Pour terminer ces considérations sur les données réelles de nos yeux, j'emprunterai à M. Ahrens quelques expériences remarquables faites sur des aveugles. Un jeune homme auquel le Dr Cheselden abaissa les cataractes, en 1727, ne distingua de longtemps, après sa guérison, ni grandeurs, ni distances, ni figures. Un objet d'un pouce mis devant son œil lui paraissait aussi grand qu'une maison. Il croyait que les objets étaient appliqués sur les yeux comme sur la peau. Il connaissait la rondeur et les angles, le haut et le bas par le tact, mais il ne les discernait pas par la vue. Il lui fallut un grand nombre d'expériences pour s'assurer que la peinture représentait des corps solides, et quand il se fut bien convaincu, à force de regarder les tableaux, que ce n'étaient point des surfaces qu'il voyait, il y porta la main et fut bien étonné de ne rencontrer qu'un plan uni et sans saillie; il demanda alors quel était le trompeur, le toucher ou la vue. Il eut beaucoup de peine à reconnaître ses propres organes; il en avait depuis longtemps remarqué les reflets dans ses yeux, avant qu'il conçût la pensée que ces organes étaient les siens. Il ne parvint que lentement à comprendre la correspondance qui existe entre les sensations de la vue et celles du toucher; il se figurait qu'un corps ne pouvait avoir qu'une seule forme et ne s'expliquait pas que son chat pût se manifester aux yeux sous tant de formes différentes.

Il faut se reporter à des exemples de ce genre pour saisir les difficultés que présente dans l'enfance l'interprétation des sensations et se rendre compte de l'activité de l'intelligence qui juge les impressions sensibles et doit en chercher la cause. Les difficultés augmentent probablement avec l'âge. Une femme de quarante-six ans, opérée par le Dr Wardrop, en 1826, éprouva plus de peine à s'orienter dans le monde extérieur, quoiqu'elle eût joui de la vue pendant quelques années. Il s'écoula plusieurs jours avant qu'elle pût distinguer les couleurs principales, et plusieurs semaines avant

qu'elle remarquât les images de ses propres membres. A la fin du quarante-deuxième jour, lorsqu'elle partit de Londres, elle comprenait encore si peu l'action des yeux et appréciait si confusément les distances, qu'elle trébuchait à chaque pas comme les petits enfants.

Un autre exemple nous est offert par l'histoire de ce jeune homme mystérieux, Gaspard Hauser, qui fut abandonné sur la route de Nuremberg, après avoir été enfermé depuis son enfance jusqu'à sa quinzième année dans un sombre cachot, et qui périt assassiné d'une manière inouïe. Les phénomènes psychologiques les plus curieux se sont manifestés chez lui. Il était encore enfant à l'âge de quinze ans et resta longtemps avant de comprendre le jeu de la vue. Lorsqu'il s'aperçut enfin que ses pieds et ses mains étaient ses propres membres, il insista pour qu'on l'en débarrassât. Après avoir exercé sa vue dans l'enceinte d'une chambre, il ne pouvait pas encore l'appliquer à de plus grandes distances. Le célèbre Feuerbach, son historiographe, le conduisit à la tour de la ville et lui demanda si l'aspect de la campagne lui plaisait. A peine eut-il jeté un coup d'œil sur les champs, parés de l'éclat du printemps, qu'il s'écria : Affreux ! mais rencontrant une muraille blanche, il ajouta : Là non affreux ! Il s'expliqua plus tard sur cette circonstance : il ne distinguait aucun objet particulier, il lui semblait qu'on avait placé devant ses yeux des pinceaux imprégnés de toutes les couleurs dans une horrible confusion.

Tous ces exemples s'accordent sur le fait principal, savoir qu'à l'époque où l'on apprend à voir, on ne saisit que les images qui sont dans les yeux et l'on ne se doute pas encore que les impressions se rapportent à des choses extérieures. Il résulte donc de l'examen que nous avons fait des sens en général que l'homme n'a aucune aperception immédiate des objets du dehors, qu'il ne perçoit que les modifications de ses propres organes, et que, si tout se bornait pour lui à la sensation pure, la sensation ne lui fournirait jamais l'idée d'un monde extérieur (1).

(1) H. Ahrens, *Cours de psychologie*, t. II. Paris, 1838.

La sensation doit être complétée par les actes de l'esprit. Quels sont ces actes ? Jusqu'ici nous sommes d'accord avec l'idéalisme sceptique : nous ne percevons que nos sensations. Comment donc accordons-nous à nos perceptions une valeur objective ?

Le premier travail de l'esprit sur la sensation consiste à réunir les impressions diverses et isolées que nous recevons par les cinq modes de la sensibilité ; l'âme forme un tout de ces impressions disséminées dans les organes, ou les réduit à l'unité et les concentre sur un objet individuel, que nous nous représentons intérieurement avec l'ensemble de ses qualités sensibles. Chaque sensation, en effet, est distincte et nous affecte d'une façon toute particulière ; la couleur de la rose ne ressemble en rien à son odeur, au contact de ses feuilles et de ses aiguillons, au goût, ni au bruit de ses pétales qu'on fait éclater ; et cependant nous avons en nous une représentation de la rose douée de toutes les propriétés qui la révèlent à nos sens. C'est l'imagination qui accomplit cette œuvre de synthèse et qui nous donne l'image complète des objets, au moyen des trois dimensions de l'espace qu'elle possède.

L'imagination est analogue aux sens et exerce son activité dans les conditions générales d'espace, de temps et de mouvement qui sont communes aux choses sensibles. C'est une faculté d'individualisation ou de figuration, qui dessine et colore nos pensées et nos sentiments, qui les revêt d'un corps et leur donne l'aspect de la matière. Les créations de l'imagination s'étendent en longueur, en largeur et en profondeur comme les solides, ce dont on s'assure en évoquant le souvenir de quelque œuvre plastique. D'où viennent ces dimensions ? Elles ne viennent pas du toucher, car la sensation du tact n'est qu'une impression pure et simple ; elles ne viennent pas de la vue, car si la rétine réfléchit les objets ou en reçoit l'empreinte, elle ne leur prête jamais que les deux directions de la surface ; et d'ailleurs la puissance fan-

tastique de l'esprit est indépendante de l'action des yeux : un aveugle se représente sans peine les corps, trouve sa route dans une ville, saisit les dimensions d'une maison et peut même enseigner la géométrie. Il y a donc un espace interne, qui sert de scène aux productions et aux imitations, de l'imagination, dans le rêve comme dans la veille, et c'est à l'aide de cet espace intelligible que l'âme compose l'image des choses.

L'imagination accompagne nos sensations et nous représente les objets à mesure qu'ils frappent nos organes. Cette intervention nous échappe souvent dans nos rapports habituels avec la nature, parce que nous ne distinguons pas ce qui est donné par les sens et ce qui provient de l'imagination; convaincus que nous voyons les objets de l'expérience tels qu'ils sont au dehors, nous ne cherchons pas à les comparer à l'image que nous en avons, et cette apparence, confondue avec la réalité, n'attire guère notre attention. L'image existe cependant, tantôt conforme, tantôt contraire à l'objet, et elle existe en nous, comme produit de l'imagination, distincte de toute impression sensible même de la vue; ce qui le prouve c'est qu'elle se maintient dans l'âme, quand l'objet a disparu ou a cessé de faire impression sur nos organes, et que nous pouvons la rappeler à volonté. Je vois, par exemple, un oiseau qui s'envole ou un animal qui fuit dans les champs; la sensation est fugitive, l'image de la rétine s'efface rapidement, mais l'impression a suffi pour que je me forme une représentation complète de l'objet, qui subsiste dans l'imagination aussi longtemps que je veux. Cette représentation interne est une condition de la connaissance sensible. Il arrive parfois que nous ne parvenons pas à nous figurer l'objet qui a agi sur nos sens, particulièrement sur l'ouïe ou sur l'odorat s'exerçant à distance : dans ce cas, nous ne le connaissons pas. Il en est ainsi pour tous nos sens quand ils agissent isolément en présence d'objets nouveaux. Je touche un objet dans l'obscurité, j'ignore ce que c'est; je porte un objet à la bouche sans le remarquer, je ne sais ce que j'ai mangé. L'expérience nous vient en aide, quand nous avons appris à connaître les prin-

cipales qualités des objets qui nous entourent : une sensation suffit alors pour rappeler par voie d'association d'idées la représentation entière des corps que nous touchons ou que nous entendons sans les voir : une odeur, une saveur, un son, un attouchement équivalent à la vue et suscitent une image, mais cette image n'est pas une sensation.

L'activité de l'imagination qui réunit les sensations dispersées et forme le schème des objets dans les sciences d'observation a été bien étudié par Kant. « Aucun psychologue, dit-il, n'a bien vu encore que l'imagination entre nécessairement dans la perception. C'est que, d'une part, on a restreint cette faculté aux reproductions, et que, d'autre part, on a cru que les sens, non seulement nous donnent des impressions, mais encore les composent et produisent des images des objets. Ce résultat exige certainement, outre la réceptivité des impressions, une fonction qui les synthétise (1). »

L'absence de critique psychologique et parfois le dédain de l'imagination expliquent bien des erreurs dans la théorie de la connaissance. C'est à l'imagination que nous devons la notion de l'espace qui s'ajoute à nos sensations et que les sensualistes attribuent aux organes. Le toucher ne donne qu'une impression sans longueur, mais il semble révéler l'étendue quand on palpe la surface d'un corps : c'est qu'alors nous avons une série d'impressions que nous lions entre elles grâce à l'imagination. Les anciens auteurs admettaient avec raison un intermédiaire entre l'esprit et les objets extérieurs, mais se trompaient toujours au sujet de cet intermédiaire, appelé tantôt espèce sensible, tantôt idée ou notion : entre l'âme et le monde physique la relation s'opère par les sensations. L'imagination n'est pas un intermédiaire, puisqu'elle est déjà une faculté de l'âme, mais elle rend compte de l'illusion : ce qu'on prenait pour des espèces sensibles, pour des apparences de corps, pour des idées adventices, c'étaient simplement les intuitions ou les pro-

(1) Cf. E. Mauriel, *le Scepticisme combattu dans ses principes*, p. 84. Paris, 1837.

duits de l'imagination. Chaque fois que nous prenons connaissance d'un objet de la nature, nous en avons une image qui paraît provenir des corps, mais qui vient de l'âme; en ce sens, on peut dire avec Malebranche : point de connaissance sensible sans une idée ou une image qui se dresse devant l'esprit; on peut dire avec Reid : point de perception sans une notion ou une image qui accompagne l'activité de l'entendement. Les espèces sensibles du moyen âge sont donc remplacées par les sensations et les images, et ces deux phénomènes sont maintenant parfaitement distincts : la sensation est un intermédiaire entre l'esprit et le monde extérieur; l'image est la première manifestation de l'activité de l'âme s'exerçant sur les données des organes sensoriels.

La seconde faculté de l'esprit, dont l'intervention est requise pour la connaissance sensible ou qui forme, pour mieux dire, toutes nos connaissances, est la *réflexion* ou l'entendement. La réflexion interprète la sensation et lui assigne sa valeur. A l'image interne et subjective succède la notion d'un objet que nous supposons extérieur. Pour passer ainsi du moi au non-moi, il faut le concours des fonctions et des opérations de l'entendement. Point de connaissance sans attention, sans perception, sans détermination : si l'âme est distraite ou préoccupée, les objets ont beau affecter les sens, ils passent inaperçus et ne provoquent aucune image; si l'âme, quoique attentive, ne saisit pas le corps qui modifie les organes, l'objet reste inconnu; si l'âme enfin en saisissant la sensation ne l'analyse pas avec assez de soin, elle ne verra pas l'objet tel qu'il est et sera victime de quelque erreur. Grâce à ces fonctions, la notion est acquise. Mais il s'agit d'un objet transcendant, situé hors de la sphère de l'âme. Or point de notion d'un objet extérieur, sans jugement et sans raisonnement. Pour rattacher nos modifications nerveuses à l'existence objective d'un objet dans l'espace ou d'une cause modificatrice autre que l'âme, il faut de l'expérience : chacun doit faire l'éducation de ses sens, comprendre le jeu de ses organes, trouver une cause déter-

minée à chaque sensation déterminée et s'expliquer les phénomènes du dehors par les phénomènes qui se passent en nous. Or cette expérience laborieuse, à laquelle sont soumis les enfants, les adultes qui recouvrent l'usage de la vue ou de l'ouïe et les personnes même qui jouissent de l'intégrité de leurs sens, en cas d'illusion, ne s'acquiert pas sans jugement ni sans raisonnement. Si l'on se figure encore que ces opérations ne sont pas à la portée des enfants, qu'on veuille bien se reporter à la définition des termes et reconnaître que tous les actes de l'esprit sont tantôt conscients et tantôt inconscients. Pour juger, il suffit qu'on perçoive deux choses en rapport l'une avec l'autre, par exemple, deux faits qui coexistent ou se succèdent; il n'est nullement nécessaire qu'on approfondisse chaque terme ni qu'on sache en quoi consiste le jugement. Tout homme juge, avant d'avoir conscience de ses jugements, absolument comme il parle, comme il imagine, comme il se souvient, avant de distinguer les propriétés du langage, de l'imagination ou de la mémoire. Chez l'enfant, les jugements sont inconscients et instinctifs, mais ne sont pas moins des opérations de l'entendement. Quand il rattache la sensation à un objet, il ne commence pas par se demander : qu'est-ce qu'une sensation, qu'est-ce qu'un objet? Il se contente de percevoir quelque chose qui se produit dans ses organes et quelque chose qui subsiste au dehors et de percevoir ces deux choses, phénomène et substance, simultanément.

Le raisonnement n'est pas plus difficile que le jugement et peut être également instantané. Le syllogisme et la méthode, sans doute, sont des conquêtes de la science qui surpassent la capacité de l'enfant, mais le raisonnement est plus général que le syllogisme et antérieur aux règles de la logique. Pour raisonner, il ne faut que deux jugements en rapport entre eux, qu'ils soient composés des mêmes termes ou unis par un terme moyen. Chaque principe contient la matière d'un raisonnement, aussitôt qu'on l'applique à un cas particulier. C'est faire acte de raisonnement déjà que de comprendre que tout effet a une cause et que tel ou tel effet déterminé provient d'une cause. Dès qu'on cherche d'où



naît la sensation, on raisonne, car on combine trois termes, la sensation, l'effet, la cause. Il est impossible d'avoir conscience d'un monde extérieur sans reconnaître que les impressions des organes sont liées à la présence de certains objets. L'enfant ne formule pas ses raisonnements comme nous le faisons, mais il remarque, par exemple, qu'en ouvrant les yeux, il voit une lampe, qu'en les fermant il ne voit plus rien, qu'en les rouvrant il revoit le même objet à la même place, qu'il reçoit la même impression chaque fois qu'il revient en face de la lampe, et que cette impression s'efface chaque fois qu'il tourne la tête; cela suffit pour lui faire soupçonner que l'image de la lampe provient d'une cause indépendante de sa propre activité, c'est à dire pour raisonner. L'expérience serait décisive si les objets qui entourent l'enfant restaient toujours dans la même position et s'il pouvait les toucher. Mais lorsque en s'éveillant, il ne trouve plus la lampe, il est dérouté : l'image provient-elle d'un objet ou l'objet existe-t-il sans qu'on le voie? Tout est remis en question, jusqu'à ce que l'enfant soit en état de comprendre que les personnes qui se meuvent dans la chambre peuvent déplacer des objets et les remettre en place.

Prenons quelques exemples. Pour passer de la sensation au monde extérieur, il faut bien qu'on se dise d'une manière ou d'une autre : j'éprouve une impression; l'impression correspond à un objet; l'effet a une cause; la cause est une propriété; la propriété est inhérente à un être; il existe quelque chose hors de moi. Ce sont là des jugements, des propositions catégoriques, inattaquables, qui dénotent une exacte intuition de la vérité et qui se fondent sur la conscience de la sensation et sur l'application de quelques idées rationnelles à ce phénomène. Il est évident que celui qui ne peut ni exprimer ni comprendre ces jugements n'a pas le droit d'affirmer l'existence d'un objet extérieur; mais il est clair aussi que si l'enfant avant d'avoir la parole est certain qu'il se trouve hors de lui des choses qui l'affectent, c'est qu'il juge ses sensations dans leur double rapport avec le moi et avec le non-moi. Tous ces jugements s'enchaînent ensuite sous forme de raisonnement. Nous disons, par

exemple : la sensation est un effet; or point d'effet sans cause; la sensation a donc une cause. Cette cause n'est pas en moi; or ce qui n'est pas en moi est au dehors; la cause de la sensation est donc extérieure. La cause est une propriété; or point de propriété sans un être; la cause de la sensation est donc inhérente à un être. Si la cause de mes impressions est extérieure, l'être d'où la cause dépend l'est aussi. Il existe donc des objets extérieurs, et ces objets sont doués sans doute de toutes les propriétés qui se manifestent dans la sensation. Tels sont les raisonnements que tout homme a dû faire, sous une forme ou sous une autre, avec quelque degré de clairvoyance, pour se convaincre de l'existence d'un monde corporel, subsistant dans l'espace, à la différence des représentations internes de l'imagination.

Si nous avons perdu le souvenir de ces actes, c'est qu'ils se rapportent à notre première enfance, où nous avons tout appris sous l'impulsion des instincts de l'esprit, qui s'effacent ou se transforment devant l'observation psychologique. Les procédés de l'enfant ne sont pas les nôtres, ils sont plus intuitifs et paraissent plus sûrs, si l'on en doit juger par voie de comparaison avec les adultes qui recourent l'usage d'un sens. Mais le raisonnement revient à la conscience, dès qu'il faut expliquer des sensations peu communes ou interpréter les illusions de nos sens. Un bruit se produit dans ma chambre pendant que je suis assoupi, je me réveille et j'écoute. Est-ce un son réel ou l'écho d'un rêve? Je n'entends plus rien, je reste dans le doute. Mais le bruit se renouvelle; cette fois, la chose est sûre : je ne dors pas, je ne suis pas sujet aux hallucinations, le phénomène a donc une cause étrangère : il y a quelque chose. Qu'est-ce donc? Un meuble qui joue, un animal qui gratte à la porte, une personne qui est entrée dans l'appartement? Je l'ignore... Ce raisonnement vulgaire n'est que la traduction de cet autre : tout phénomène a une cause; si la cause n'est pas en moi, elle est au dehors; quelle est la cause? C'est ce que les sens ne nous apprennent pas; mais à coup sûr la cause n'existe pas sans une substance.

L'activité de l'imagination et de l'entendement suppose enfin la *raison* : nouvelle et dernière intervention de l'esprit dans la formation des connaissances sensibles. En réunissant nos sensations en un tout pour en former une représentation unique, en jugeant nos impressions diverses, en concluant à l'existence de choses extérieures, nous employons constamment des idées rationnelles, les idées de tout et de partie, de cause et d'effet, d'être et de propriété, que les sens ne donnent pas, et la légitimité de nos raisonnements dépend même de la valeur objective de ces idées.

Les catégories sont la loi de toute notre activité : l'âme ne saurait ni penser, ni aimer, ni vouloir, sans qu'elle eût un objet, et cet objet est nécessairement l'être ou une de ses déterminations. L'intelligence ne saurait ni imaginer, ni se souvenir, ni juger, sans recourir aux principes universels de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité. C'est la gloire de Kant d'avoir démêlé l'intime connexion qui existe entre le jugement et les catégories. Formulez une proposition quelconque sur le moi ou sur le monde, sur un phénomène ou sur Dieu, elle aura toujours une quantité, une qualité, une relation et une modalité, de sorte que le jugement est radicalement impossible sans le secours des éléments de la raison. Mais ce n'est pas seulement le jugement qui dépend des catégories, ce sont du même coup toutes les opérations de la pensée, bien plus, tous les actes de la vie spirituelle. Fixez un acte de la mémoire ou de la volonté, et vous direz : il est, il est un, il est original, il est positif, il est actuel, il est causé, il est en rapport avec d'autres actes ; toutes ces idées de l'être et de l'unité, du même et de la différence, de l'affirmation et de la négation, de la réalité et de la possibilité, de la cause et de l'effet, sont des catégories empruntées à la raison. Il est donc vrai de dire que toute la vie de l'âme se développe sur le fond commun des idées rationnelles.

Les catégories sont donc aussi la loi de l'activité intellectuelle qui a pour but la connaissance du monde extérieur. En effet, la raison nous élève au dessus de notre individua-

lité bornée et nous permet de remonter à la cause ou à la raison des choses, au monde, dont nous faisons partie, à Dieu, principe de toute existence. La raison, comme l'a dit M. Cousin, est le pont qui unit le moi au non-moi : sans la raison, l'imagination et l'entendement s'épuiseraient dans le vide, incapables de saisir aucune réalité ; nos images et nos notions, si elles étaient possibles, ne correspondraient à aucun objet. Affirmer un objet, c'est faire acte de raison ; car l'objet, c'est la catégorie de l'être, la plus simple et la plus universelle de toutes. Que disons-nous de nos sensations ? Qu'elles proviennent d'un corps, c'est à dire d'un objet ou d'un être. Que disons-nous de cet objet ? Qu'il a telles et telles qualités sensibles, signalées par nos impressions, qu'il agit sur nous, qu'il est cause des modifications de nos nerfs, qu'il existe hors de nous, étendu dans l'espace, se développant dans le temps, et qu'il fait partie avec tous les autres corps de l'ensemble des choses ou de l'univers. Il est évident que sans ces idées de propriété, d'action, de causalité, de temps, d'espace, de solidité et d'extériorité, nous ne pourrions porter aucun jugement sur nos sensations ni affirmer d'une façon quelconque l'existence objective de la nature. Pourquoi ne disons-nous pas avec les idéalistes que les corps sont des phénomènes internes, semblables aux créations de nos rêves ? C'est parce que nous avons l'idée de substance, et que, doués de la conscience de notre limitation, nous devons considérer comme extérieures les substances qui agissent sur nous et nous affectent malgré nous.

Les sceptiques anciens et modernes ont souvent insisté sur l'importance des éléments rationnels dans le problème de la connaissance. Sextus Empiricus et Hume ont surtout dirigé leur attaque contre les idées de cause et de substance, et comme ils contestaient la légitimité de ces principes, ils arrivaient logiquement à miner le fondement de nos connaissances et à ébranler notre confiance dans la réalité du monde extérieur. La conséquence est rigoureuse, et les sceptiques raisonnent à merveille, il en faut convenir : sans catégories point de connaissance sensible, et si la connaissance nous échappe, à quel titre pourrions-nous encore affir-

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

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

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

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

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

1. Il n'existe point de *connaissance purement sensible*, c'est à dire acquise par les sens seuls. La connaissance ne provient pas des sens, mais de la pensée. Seulement la pensée doit être aidée par les sens, lorsqu'elle veut étudier les phénomènes du monde extérieur. L'activité des corps ne se révèle à l'intelligence que d'une manière indirecte, par les changements qu'elle opère dans les organes auxquels l'âme est intimement unie. Telle est la part d'intervention des sens dans l'ensemble de nos connaissances. Les sensualistes se trompent complètement à cet égard en accordant aux sens non seulement le premier rôle, mais la charge exclusive d'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 ou spécifie les faces multiples du moi, qui l'envisage tantôt dans ses actes ou dans ses manifestations temporelles, tantôt dans son essence, dans sa cause, dans ses rapports avec l'univers et avec Dieu, dans les lois éternelles de son activité. Ici se dessinent les degrés de culture de l'esprit et se produisent les divers ordres de connaissances, dérivées des sens et de la raison. Quel est le premier terme de ce développement de la connaissance? C'est l'élément sensible, l'observation ou l'expérience. Il n'est pas douteux que l'éducation de l'esprit se fasse d'abord sous la prédominance de la sensibilité; c'est une conséquence de la position de l'homme sur la terre; soit oubli ou ignorance, nous ne connaissons pas en naissant le principe de toutes choses et nous sommes obligés pour nous orienter dans le monde d'apprendre péniblement à faire usage de nos membres et de nos organes. Nos premières années sont consacrées à ce travail. L'enfant est un être sensible, dont la raison est encore assoupie et dont toutes les forces spirituelles, l'intelligence, le sentiment et la vo-

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

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

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

éléments du fait le plus avancé : la réflexion savante ne contient pas une donnée de plus que le phénomène intérieur qui révéla l'homme à lui-même. Est-ce successivement que l'homme a conquis ses différentes facultés? Qui oserait seulement le penser? Or, le langage se montrant à toutes les époques comme parallèle à l'esprit humain et comme l'expression adéquate de son essence, nous sommes autorisés à établir une rigoureuse analogie entre les faits relatifs au développement de l'intelligence et les faits relatifs au développement du langage. Les langues doivent être comparées, non au cristal qui se forme par agglomération autour d'un noyau, mais au germe qui se développe par sa force intime et par l'appel nécessaire de ses parties. Des recherches approfondies ont obligé les linguistes à renoncer aux tentatives par lesquelles l'ancienne philologie cherchait à dériver l'une de l'autre les parties du discours. Toutes ces parties sont primitives; toutes 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, 1838.

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

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

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

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

Le sensualisme se borne à prétendre que toutes nos connaissances se ramènent à des notions sensibles ou n'en sont que des transformations. Les sens sont donc la source unique de la connaissance humaine, considérée dans sa plus grande extension: tout ce qui est dans les limites de notre sensibilité nous est donné par nos organes et seulement par nos organes; tout ce qui ne tombe pas sous nos sens est et demeure inconnu. L'esprit ne possède aucune autre faculté fondamentale que la sensibilité: ce que nous imaginons de plus, la pensée, la mémoire, la raison, la volonté, le sentiment, tout provient de la sensation. Et comme la sensibilité est réceptive, non spontanée, l'homme n'a que la propriété de recevoir du dehors, de la nature, tout ce dont il a besoin pour se développer. Il ne peut agir de lui-même. L'âme est un cadre vide qui attend l'action des choses extérieures, ou 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 ἔστιν 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 Lamarck 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<sup>r</sup> Büchner, *Force et Matière*, traduit par Gamper sur la 7<sup>e</sup> 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<sup>e</sup> 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, lec. 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.

peut être le principe, la source et la cause d'un effet immatériel et comment nous avons au moyen de nos sens une connaissance même médiate de ce qui échappe aux sens. Mais la question est peut-être indiscrète. Contentons-nous de savoir que l'âme naît, se développe et meurt avec le cerveau. L'expérience à cet égard est décisive, selon l'auteur. En effet, nous voyons l'âme en cette vie, mais pas au delà : donc elle n'existe plus. C'est comme une comète qui s'évanouit, dès qu'on cesse de l'apercevoir. Ne vous récriez pas, il y a des faits, des faits nombreux et palpables qui démontrent la mort de l'âme, comme il y a des faits certains, j'ai oublié de le dire, qui prouvent que les animaux parlent, observent et se perfectionnent comme nous. Quelle belle chose que l'expérience, quand on sait la manier sans esprit de système, comme font les sensualistes ! Quelle sottise de prescrire des bornes à l'expérience, sous prétexte qu'il y a des questions qui ne sont pas de sa compétence et que le problème de la vie future est de ce nombre ! Comme si nous ne savions pas *à priori* que l'âme doit mourir, puisqu'elle n'est qu'un produit de la matière !

La matière est immortelle, mais non l'esprit, selon notre auteur. Car l'immortalité n'est pas la continuation de la vie, comme le nom semblerait l'indiquer, mais la continuation de l'existence ; l'immortalité c'est l'éternité : toute chose, vivante ou morte, qui persiste sous une forme quelconque, à l'état solide ou gazeux, est immortelle ; elle est d'autant plus immortelle qu'elle est moins vivante, car n'ayant pas la vie, il est clair qu'elle ne peut mourir. Aussi l'auteur propose-t-il une réforme importante dans la philosophie et dans la grammaire. « Les expressions *corps mortel* et *âme immortelle* sont devenues banales et presque ennuyantes. Une réflexion plus exacte ferait changer de place aux adjectifs de ces termes et leur rendrait peut-être plus de vérité. Le corps dans sa forme individuelle est sans doute mortel, mais non dans ses éléments. Non seulement il change dans la mort, mais aussi dans la vie, sans discontinuer : cependant il est immortel, dans le sens plus élevé, puisque la moindre particule n'en pourrait être anéantie. Par contre, nous voyons s'éva-

nouir ce que nous appelons âme, avec le dépérissement de la composition matérielle et individuelle ; et l'esprit exempt de préjugés ne voit dans ce phénomène que l'interruption d'un effet produit par la concurrence de beaucoup de molécules douées de forces, effet qui doit naturellement cesser avec la cause. Si nous ne sommes pas anéantis par la mort, dit Fechner, le mode de notre existence actuelle ne pourra pourtant pas être sauvé dans la mort. Nous redevenons visiblement de la poussière, dont nous sommes faits ; mais tandis que nous changeons, la terre reste et se développe sans discontinuer, elle est un être immortel et les étoiles le sont avec elle (1). « Voilà les nouveaux « dieux immortels » du matérialisme. Je n'ai garde de réclamer, car « il est bien comique, dit l'auteur, qu'en tout temps les partisans qui ont combattu avec le plus d'acharnement pour l'immortalité individuelle, aient été, en général, ceux dont l'âme personnelle ne valait peut-être pas la peine d'une si longue et si minutieuse conservation (2). »

Quatrième conséquence. Si toutes nos connaissances sont renfermées dans les limites de la sensibilité, nous n'avons aucune notion de Dieu, ni aucune certitude de son existence : de là l'*athéisme*. On sait le respect d'Épicure pour les dieux, et de Hobbes pour la religion : fable, moyen de police. Si Dieu existe, c'est un grand corps. Cela est logique, cela vaut mieux que de dire avec Condillac que les sens nous élèvent jusqu'à Dieu, ou avec Aug. Comte que l'Être suprême c'est l'humanité. Non, les sens n'ont rien de commun avec l'infini et l'absolu, ni même avec la conception de l'humanité. Les êtres privés de raison ne paraissent pas soupçonner l'existence de Dieu ; jusqu'ici du moins, malgré les progrès annoncés par quelques docteurs, on n'a découvert chez les animaux aucune trace de culture religieuse. Seraient-ils plus sages que nous ? Peut-être ; mais je voudrais bien savoir comment cette idée de Dieu ou cette abstraction, si l'on veut, a jamais pu entrer dans l'esprit humain. L'homme a fait Dieu

(1) D<sup>r</sup> Büchner, *Force et Matière*, pag. 13, 1863.

(2) *Ibid.*, pag. 199.

à son image, direz-vous. Soit, pour les dieux du paganisme, l'art seul peut les défendre; mais l'Être infini et absolu ne se fabrique pas avec les mains. Vous devez le nier, et en le niant vous attestez que vous en avez l'idée. Je demande d'où vient cette idée. Vous pouvez déclarer qu'elle est fautive, que rien dans la réalité ne correspond à la pensée de Dieu; vous n'écarterez pas ma question sur l'origine de cette pensée.

Les modernes sensualistes ne se doutent pas qu'il y a là quelque difficulté: ils semblent croire que la religion et la superstition sont synonymes, et que les castes sacerdotales sont seules intéressées à affirmer Dieu. M. Büchner résout cavalièrement le grand problème qui a arrêté tous les hommes de génie. Il commence par poser son principe qu'il n'y a point de matière sans forces, ni de forces sans matière, principe fécond pour la physique; puis il ajoute sans transition: «Quelle est la conséquence générale et philosophique de cette notion aussi simple que naturelle? Que ceux qui parlent d'une force créatrice qui aurait créé le monde d'elle-même ou de rien, ignorent le premier et le plus simple principe de l'étude de la nature basée sur la philosophie et sur l'empirisme. Comment aurait pu exister une force qui ne se manifestât pas dans la matière elle-même, mais qui la gouvernât arbitrairement et selon des considérations individuelles? Des forces existant indépendamment ne pouvaient pas avec plus de raison, passer en la matière informe et inerte et produire ainsi le monde: car nous avons vu que les forces et la matière, conçues d'une manière abstraite, sont des conceptions absurdes. Le chapitre qui traitera de l'immortalité de la matière nous démontrera que le monde n'a pu être créé de rien. Un rien est une chimère rejetée par la logique et par l'empirisme. Le monde ou la matière, avec ses propriétés que nous appelons forces, a dû exister de toute éternité et existera absolument en toute éternité, en un mot le monde n'a pu être créé (1). »

Voilà un bel échantillon de la logique matérialiste, basée sur l'expérience; car l'expérience se tourne décidément con-

(1) D' Büchner, *Force et Matière*, pag. 4.

tre Dieu. Un célèbre astronome, satisfait de connaître les lois du monde, a pu traiter Dieu d'hypothèse, croyant sans doute que l'observation n'atteignait pas le législateur de l'univers et ne permettait en conséquence aucune conclusion, soit positive, soit négative, à son égard. M. Büchner est moins modeste. La balance chimique à la main, il démontre par des faits, toujours des faits, qu'il n'y a point de Dieu. Rien ne peut prévaloir contre un fait, Dieu n'y résistera pas. Heureux siècle du positivisme, où l'humanité sera enfin délivrée de toute préoccupation d'intérêts moraux et pourra s'adorer elle-même! Que répondre en effet à des syllogismes de cette espèce: point de force sans matière; or Dieu est une force créatrice; donc Dieu n'existe pas. Ensuite: la matière est éternelle; or ce qui est éternel ne peut être créé; donc Dieu n'existe pas. Deux arguments en règle, quand un seul suffirait. Il est vrai qu'un esprit pointilleux trouverait peut-être quelques lacunes et quelques suppositions gratuites dans ces raisonnements. S'il n'y a point dans la nature de forces sans matières par exemple, les spiritualistes sont d'avis qu'il existe encore dans le monde, outre les corps et leurs propriétés, des substances spirituelles qui ont aussi leurs forces. En second lieu, si Dieu est une force créatrice, les théologiens et les métaphysiciens estiment qu'il est aussi l'Être infini et absolu, et qu'en conséquence la majeure du premier syllogisme n'a rien de commun avec la conclusion. Enfin si la matière est éternelle, ce qui est incontestable à mes yeux comme aux yeux des chimistes, beaucoup de philosophes et même des Pères de l'Église tels qu'Origène soutiennent que le monde visible et invisible peut néanmoins avoir une cause, que l'éternité des éléments de l'univers écarte l'hypothèse vulgaire d'une création du néant, faite dans le temps, mais non l'opinion d'une création éternelle, et que l'idée de cause s'applique à tout ce qui est fini, aux esprits et aux corps, quel que soit leur mode d'existence dans le temps ou dans l'éternité. En conséquence, le second syllogisme ne vaut pas mieux que le premier, et nous pouvons attendre qu'on produise de nouveaux faits contre Dieu, avant de renoncer à toute conception d'un ordre moral du monde.

Cinquième conséquence. Si la science n'est que la sensation, le bien est pour chacun ce qui lui fait plaisir; le mal, ce qui lui cause de la peine. Aucune chose n'est bonne en elle-même, mais seulement par rapport à nous. Ce qui est bon pour l'un est mauvais pour l'autre. Et comme tout être agit selon sa nature, l'homme n'a d'autre but à remplir que de rechercher la plus grande somme de jouissances. C'est là son droit, son devoir, sa destinée. Cette destinée même lui est imposée, il ne pourrait s'en affranchir, il n'est pas libre, puisqu'il est matière, il est l'esclave de ses sens; comme la brute qui s'attache à la poursuite du plaisir. Nouvelle analogie, signalée par Platon dans le *Phédon*, entre l'animal et l'homme qui se livre tout entier aux impressions du moment. De là *l'égoïsme*, *l'eudémonisme*, le *fatalisme*. Épicure et Hobbes sont parfaitement d'accord sur tous ces points. Il n'y a guère de variantes dans cette appréciation de la vie morale, qui a été si minutieusement réduite en calcul par Bentham. Il importe de remarquer seulement que l'idée de calcul, qui transforme le plaisir en intérêt bien entendu, est déjà une inconséquence dans le sensualisme pur. Pour arrêter l'impulsion des sens et rejeter un plaisir actuel en faveur d'un plaisir futur plus important, il faut dans l'homme un autre élément que la sensibilité, il faut au moins la réflexion.

Que pensent de cette morale nos modernes sensualistes? Je crois qu'ils n'en ont pas conscience, que leur cœur proteste contre leurs maximes, que leur doctrine, en tant que philosophie, est un jeu de leur imagination et qu'ils la repousseraient avec indignation s'ils en voyaient clairement les conséquences nécessaires. M. Büchner proteste avec énergie contre les intentions qu'on prête à ses amis. « Depuis que les résultats généraux de la philosophie des sciences naturelles ont commencé à pénétrer dans le peuple, on a appréhendé les plus grands dangers pour la société humaine, par rapport aux tendances matérialistes de ces sciences; on a eu même l'outrecuidance de prédire tout bonnement la destruction de toutes les idées morales, par conséquent la ruine de la société même et un *bellum omnium contra omnes*,

si ces tendances venaient à prévaloir (1). » Pour ceux qui connaissent le matérialisme par l'étude de la philosophie ou de l'histoire, ces craintes ne sont pas chimériques, mais légitimes. Il n'y a pas une idée morale, ni l'abnégation, ni le devoir, ni la loi naturelle, ni l'imputabilité des actes, qui puisse se concilier avec le principe égoïste et fataliste du sensualisme. Il n'y a pas une société capable de résister à la brutale recherche de l'intérêt personnel, si l'intérêt peut jamais étouffer la conscience et sortir tous ses effets. Les relations des hommes entre eux seraient précisément une guerre de tous contre tous, selon la juste expression de Hobbes : ce serait l'état de nature décrit par ce grand logicien. Oui, l'homme se conduirait comme une bête féroce, s'il devait, selon les prescriptions de la doctrine, tout sacrifier à ses jouissances matérielles. M. Büchner ne comprend pas cela, et c'est son excuse. Mais il a tort de répondre à une critique sérieuse par de sottes déclamations contre l'état social. Il a tort surtout de suivre les prétendus apôtres de la liberté en Allemagne qui rejettent absolument la liberté de l'homme. L'homme n'est pas libre, et pourquoi? Parce qu'il fait partie d'un peuple, dont les mœurs dépendent du climat, parce qu'il est soumis lui-même aux influences multiples de son caractère et des circonstances extérieures. Il y a longtemps qu'on sait cela, et cela n'a jamais empêché un être raisonnable, niât-il la raison, d'affirmer intérieurement sa liberté. Singulière justification, en vérité! Vous vous défendez de porter atteinte à l'ordre moral, et vous sapez l'ordre moral par sa base. Ignorez-vous donc que sans la liberté, il n'y a plus de responsabilité, plus de mérite, plus de vertu, plus de devoir? Ou prétendez-vous que l'homme est une machine et qu'il lui suffit d'observer un règlement de police pour avoir droit au respect et s'élever à la dignité d'un être libre?

Sixième conséquence. Si l'homme n'a que des sens, que devient enfin la justice ou le droit, principe de la vie sociale? Protagoras confondait le droit avec la loi, la légitimité avec

(1) D' Büchner, *Force et Matière*, pag. 252.

la légalité, et disait que toutes les lois sont bonnes pour les peuples qui les adoptent, quelque contraires qu'elles puissent être entre elles. C'est la théorie du fait accompli, la justification du succès, abstraction faite des moyens. Hobbes l'accepte et la développe avec sa rigueur ordinaire, sans la moindre hésitation. La distinction du bien et du mal, du juste et de l'injuste n'est pas la source, mais l'effet de la loi. Il faut tenir pour bon tout ce que la loi permet ou commande, pour mauvais tout ce qu'elle défend, alors même qu'elle ordonnerait de renier Dieu, d'exposer les enfants ou de massacrer une classe de citoyens. L'assassinat n'est pas coupable en lui-même, mais il le devient par la défense de la loi. Pure convention. En effet, remontez à l'origine de la société, et représentez-vous l'état de nature, où les hommes vivaient comme les loups. Là on ne connaissait ni le bien ni le mal. Chacun avait droit à tout, et personne ne ménageait ses semblables. La justice alors était le droit du plus fort; en d'autres termes, le droit c'est la force, comme le soutient encore M. Proudhon, comme doivent le prétendre tous ceux qui assimilent l'homme à la brute. Mais il paraît que nos ancêtres se sont dégoûtés de cette justice-là, estimant sans doute qu'elle était funeste à tous; ils se sont donc réunis et sont convenus, quoiqu'ils n'eussent ni raison ni langage : 1<sup>o</sup> qu'ils inventeraient des signes pour s'entendre; 2<sup>o</sup> qu'ils mettraient fin à l'état de nature; 3<sup>o</sup> qu'ils institueraient un état contre-nature, appelé société; 4<sup>o</sup> qu'ils feraient un contrat en règle, aussitôt qu'ils sauraient écrire, pour fixer leurs droits et leurs devoirs réciproques. C'était assez bien imaginé pour des sauvages, plus sauvages que les populations les plus dégradées qu'invoquent les partisans de l'empirisme philosophique, puisqu'on n'est pas encore parvenu à trouver des hommes sans parole ni état social. Nos ancêtres ont donc généreusement renoncé à leurs prétentions sur toutes choses, dans l'espoir d'obtenir quelque sécurité; ils ont créé le bien et le mal, la propriété et la police, le juste et l'injuste; mais leurs descendants, convaincus que ces prétentions sont après tout leurs droits, sont naturellement tentés de les reprendre. Voilà pourquoi il y a des gens qui disent qu'ils

peuvent disposer des biens et de la vie d'autrui et qui en disposent. Les autres ne valent pas mieux, mais n'osent pas obéir à l'inspiration de la nature, par crainte de la loi. La crainte est la sauvegarde de la société, le contrepoids de l'instinct. La meilleure société sera donc celle où la loi inspirera la terreur la plus vive. Organisez l'État, donnez-lui tous les pouvoirs, laissez au prince droit de vie et de mort sur les citoyens, sur les sujets, afin que personne ne se permette de parler ni d'agir contre l'ordre établi, que personne ne s'avise d'avoir une opinion ou une croyance sans l'autorisation du prince. L'idéal de la société est le *despotisme* et l'*absolutisme*, la seule forme de gouvernement qui soit conforme à la nature sensible de l'homme.

Les nouveaux partisans de l'empirisme philosophique comptent parmi eux de chauds démocrates. Connaissent-ils ces conséquences politiques du sensualisme? J'en doute. Les avertissements, il est vrai, ne leur ont pas manqué. Dans une assemblée de naturalistes et de médecins allemands à Göttingue, un savant plus clairvoyant que les autres, Rodolphe Wagner, leur a dit publiquement : « La morale qui découle du matérialisme scientifique se résume en ces mots : mangeons et buvons, demain nous ne serons plus. Toutes les grandes et nobles pensées sont de vains rêves, des fantasmagories, des jeux d'automates à deux bras, courant sur deux jambes et se décomposant en atomes chimiques pour se combiner de nouveau. » Mais ils prétendent que ce sont des calomnies et se récrient contre l'hypocrisie de la vertu qui s'effarouche de leurs maximes. Il faut les renvoyer à l'étude de Hobbes. Quant à M. Büchner, il s'occupe peu de questions sociales dans son livre; il se contente d'étaler avec complaisance le spectacle de la perversité humaine, à l'état de nature, et en conclut qu'il n'existe en nous aucune idée innée de morale, de droit ou de religion. Nous reviendrons à ce problème.

Tel est l'ensemble des conséquences du sensualisme. Elles se résument en un mot : il n'y a point de vie rationnelle, la vie de l'homme ne diffère en rien de la vie des animaux, au point de vue de la qualité : la science se réduit à la sensa-

tion, le bien au plaisir, la justice à la force, Dieu à la matière. Que peut-il sortir de là? Le dégoût chez tous ceux qui ont quelque sentiment moral; sinon la ruine de la société, le retour à la barbarie.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE ABSTRAITE

#### ANALYTIQUE LOGIQUE.

L'homme ne connaît pas seulement des objets individuels, parfaitement déterminés sous tous les rapports dans le temps et dans l'espace, accessibles aux divers modes de la sensibilité; il saisit encore par l'entendement des relations générales entre les faits qu'il observe et peut même s'élever par la raison à des notions qui dépassent toutes les limites de l'expérience. On discute la valeur de ces connaissances non sensibles, mais leur existence en nous est hors de toute contestation. Nous connaissons à tort ou à raison des espèces, des genres, des classes d'êtres appartenant aux règnes de la nature, tandis que les sens ne nous présentent jamais que des individus; et nous affirmons, en outre, que nous savons quelque chose de l'espace, du temps, de la nature, de l'humanité, de Dieu même, tandis que l'observation ne porte que sur les êtres finis du monde.

Les connaissances non sensibles qui ont pour objet des propriétés générales, des lois universelles, des choses infinies, sont plus importantes pour la science que les connaissances sensibles, qui ont pour objet les particularités ou les phénomènes. Il n'y a point de science des phénomènes, disait Platon. En effet, les phénomènes peuvent bien servir à la description d'un objet, mais ne sont utiles à la science que comme indices des propriétés d'une classe. Les qualités particulières d'un cheval, par exemple, ont de l'intérêt pour le

propriétaire, mais la science ne s'occupe que des qualités du cheval. Point de science sans éléments généraux. L'histoire même, comme science encyclopédique des faits, repose sur des principes, qui accusent ses rapports avec la philosophie: l'histoire politique s'appuie sur l'idée de la société, l'histoire naturelle sur l'idée de l'organisation. La connaissance sensible est donc insuffisante en elle-même, quoiqu'elle forme peut-être la partie la plus étendue de notre savoir, par l'innombrable quantité de détails qu'elle nous fournit journallement sur tout ce qui nous entoure; ces détails tirent surtout leur prix de l'unité que la pensée y découvre, en les ramenant à leurs lois, en les réduisant en système, au moyen des notions abstraites de l'entendement et des catégories de la raison.

La connaissance abstraite et la connaissance rationnelle sont l'une et l'autre non sensibles; mais elles offrent entre elles cette différence remarquable, que la première a sa base dans l'observation et se contente d'en généraliser les résultats, tandis que la seconde est indépendante et au dessus de toute expérimentation. L'une est proprement la connaissance de l'entendement, comme faculté d'abstraction et de généralisation, c'est à dire le produit de l'analyse ou de la réflexion s'exerçant sur les objets individuels donnés par les sens et s'attachant à en reproduire les traits communs; l'autre est plutôt la connaissance de la raison, comme faculté supérieure qui nous ouvre le monde des idées, des causes et des principes, comme sens de l'infini et de l'absolu. C'est au fond la distinction qu'on fait entre les notions généralisées et les notions générales. Les notions généralisées sont induites de l'observation et n'existent en nous que grâce à la connaissance acquise des espèces qui se trouvent sur notre globe: telles sont les notions de neige, de fer, de palmier, de gentiane, de rhinocéros, d'infusoire. L'une ou l'autre de ces notions peut manquer à beaucoup d'hommes, selon la contrée qu'ils habitent et l'instruction qu'ils ont reçue, sans que les intérêts de la raison soient sensiblement lésés; tous les habitants de la terre en eussent été privés, si notre planète avait eu une autre origine et une autre histoire, absolu-

tion, le bien au plaisir, la justice à la force, Dieu à la matière. Que peut-il sortir de là? Le dégoût chez tous ceux qui ont quelque sentiment moral; sinon la ruine de la société, le retour à la barbarie.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE ABSTRAITE

#### ANALYTIQUE LOGIQUE.

L'homme ne connaît pas seulement des objets individuels, parfaitement déterminés sous tous les rapports dans le temps et dans l'espace, accessibles aux divers modes de la sensibilité; il saisit encore par l'entendement des relations générales entre les faits qu'il observe et peut même s'élever par la raison à des notions qui dépassent toutes les limites de l'expérience. On discute la valeur de ces connaissances non sensibles, mais leur existence en nous est hors de toute contestation. Nous connaissons à tort ou à raison des espèces, des genres, des classes d'êtres appartenant aux règnes de la nature, tandis que les sens ne nous présentent jamais que des individus; et nous affirmons, en outre, que nous savons quelque chose de l'espace, du temps, de la nature, de l'humanité, de Dieu même, tandis que l'observation ne porte que sur les êtres finis du monde.

Les connaissances non sensibles qui ont pour objet des propriétés générales, des lois universelles, des choses infinies, sont plus importantes pour la science que les connaissances sensibles, qui ont pour objet les particularités ou les phénomènes. Il n'y a point de science des phénomènes, disait Platon. En effet, les phénomènes peuvent bien servir à la description d'un objet, mais ne sont utiles à la science que comme indices des propriétés d'une classe. Les qualités particulières d'un cheval, par exemple, ont de l'intérêt pour le

propriétaire, mais la science ne s'occupe que des qualités du cheval. Point de science sans éléments généraux. L'histoire même, comme science encyclopédique des faits, repose sur des principes, qui accusent ses rapports avec la philosophie: l'histoire politique s'appuie sur l'idée de la société, l'histoire naturelle sur l'idée de l'organisation. La connaissance sensible est donc insuffisante en elle-même, quoiqu'elle forme peut-être la partie la plus étendue de notre savoir, par l'innombrable quantité de détails qu'elle nous fournit journallement sur tout ce qui nous entoure; ces détails tirent surtout leur prix de l'unité que la pensée y découvre, en les ramenant à leurs lois, en les réduisant en système, au moyen des notions abstraites de l'entendement et des catégories de la raison.

La connaissance abstraite et la connaissance rationnelle sont l'une et l'autre non sensibles; mais elles offrent entre elles cette différence remarquable, que la première a sa base dans l'observation et se contente d'en généraliser les résultats, tandis que la seconde est indépendante et au dessus de toute expérimentation. L'une est proprement la connaissance de l'entendement, comme faculté d'abstraction et de généralisation, c'est à dire le produit de l'analyse ou de la réflexion s'exerçant sur les objets individuels donnés par les sens et s'attachant à en reproduire les traits communs; l'autre est plutôt la connaissance de la raison, comme faculté supérieure qui nous ouvre le monde des idées, des causes et des principes, comme sens de l'infini et de l'absolu. C'est au fond la distinction qu'on fait entre les notions généralisées et les notions générales. Les notions généralisées sont induites de l'observation et n'existent en nous que grâce à la connaissance acquise des espèces qui se trouvent sur notre globe: telles sont les notions de neige, de fer, de palmier, de gentiane, de rhinocéros, d'infusoire. L'une ou l'autre de ces notions peut manquer à beaucoup d'hommes, selon la contrée qu'ils habitent et l'instruction qu'ils ont reçue, sans que les intérêts de la raison soient sensiblement lésés; tous les habitants de la terre en eussent été privés, si notre planète avait eu une autre origine et une autre histoire, absolu-



ment comme nous ignorons les espèces minérales ou organiques qui peuvent meubler d'autres astres. Les notions générales sont plus étendues, parce qu'elles n'ont pas la même source et ne comportent pas les mêmes restrictions; elles doivent illuminer toute âme raisonnable qui obtient un développement normal, abstraction faite des temps, des lieux et des circonstances extérieures de sa carrière : telles sont les notions des mathématiques et de la philosophie pure. Les mathématiques ne sont pas une science d'observation, mais de raisonnement, quoique les démonstrations puissent être illustrées par des signes et des figures palpables. Les représentations algébriques ou géométriques ne sont pas une matière à expérimenter, mais un simple moyen de rendre les démonstrations sensibles : c'est le secours que l'imagination prête à la raison, ou l'intuition sensible qui accompagne l'intuition intellectuelle. Aussi ne prenons-nous pas la peine d'examiner si un théorème conserverait sa valeur, appliqué à des figures plus grandes ou plus petites. Si des êtres raisonnables séjournent sur les différentes planètes de notre système solaire, ils ne peuvent pas avoir d'autres notions que nous du temps, de l'espace, du mouvement, des propriétés du triangle, du cercle et de tout ce qui est régulièrement déduit des combinaisons possibles entre les nombres ou les dimensions de l'étendue. Il en est de même des notions du fini et de l'infini, de l'être et de la cause, du vrai et du faux, du bien et du mal, de Dieu et du monde. Les idées générales sont éternelles, immuables, nécessaires, tandis que les notions généralisées peuvent varier selon les temps et les lieux, comme l'observation d'où elles proviennent. Les unes sont *à priori*, les autres *à posteriori*. Telle est la différence fondamentale entre les deux domaines de la connaissance non sensible, entre la connaissance abstraite ou co-sensible, et la connaissance rationnelle ou supra-sensible.

La connaissance abstraite est la connaissance expérimentale des espèces et des genres, c'est à dire l'étude des diverses classes d'êtres, non pas en tant qu'elle peut être déduite d'un principe supérieur, comme dans les mathématiques, mais

en tant qu'elle est tirée de l'observation, comme dans les sciences naturelles. Elle consiste tout entière à observer des choses individuelles, à recueillir leurs propriétés communes, en faisant abstraction des caractères propres de chaque objet, et à généraliser de plus en plus en étendant le même procédé à d'autres espèces et à d'autres genres. Les mathématiques n'ont rien de commun avec la généralisation, comme Mill l'a fort bien établi (1). La division du triangle, par exemple, au double point de vue des angles et des côtés, n'est pas une donnée expérimentale, mais une déduction immédiate de l'idée même ou de la définition de cette figure. Si un triangle est formé par l'intersection de trois lignes, il s'ensuit que ses éléments peuvent être égaux ou inégaux, que l'inégalité admet deux cas, et qu'ainsi il y a, soit que l'on considère les angles ou les côtés, trois espèces possibles de triangles, ni plus ni moins. Le premier auteur qui s'est occupé de géométrie a dû connaître ces combinaisons, et personne ne pourra jamais découvrir une combinaison nouvelle. Il en est tout autrement dans l'étude de la nature, où il s'agit de rechercher les faits avant de les classer, opérations laborieuses l'une et l'autre qui ne sont pas encore arrivées à terme.

L'abstraction est un acte de la réflexion qui divise ce qui est indivis, qui sépare ce qui est inséparable et soi, afin d'étudier à part chaque élément d'un tout. L'abstraction comme telle est une préparation à l'analyse, qui considère les objets en eux-mêmes, indépendamment de leur cause et de leurs rapports avec l'ensemble des choses, et qui les décompose ensuite dans leurs diverses parties. Nous savons qu'il n'y a point de forme sans fond, point de phénomènes sans substance, point de propriétés sans un être, point d'effet sans cause, point de parties sans un tout; mais rien ne nous empêche de nous attacher à une simple forme et de l'examiner en elle-même, en la détachant de toute matière, comme nous le faisons, par exemple, dans la géométrie et dans la

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book III, of inductions improperly so called, vol. I, p. 321. London, 1862.

mécanique; rien ne s'oppose à ce que nous analysions successivement les parties d'un tout; les propriétés d'une substance, comme si chacun de ces éléments existait à part. Ce sont là des actes d'abstraction, sans lesquels nous ne pourrions former aucune connaissance déterminée. L'abstraction accompagne l'attention et la perception, chaque fois que ces fonctions se portent sur un objet fini, considéré comme tel. Pour saisir l'infini, il ne faut faire abstraction de rien, parce que l'infini est tout et comprend même le fini. Quant au fini, une distinction est indispensable, selon qu'il est reconnu ou non comme tel. On peut penser à un être fini, sans savoir qu'il est fini: il est alors l'objet d'une connaissance indéterminée, qui n'exige aucun acte d'abstraction. Telle est la pensée *moi*, comme comme point de départ de la science. Mais si l'être fini est reconnu dans sa limite ou dans sa détermination, il ne peut être perçu que grâce à la faculté que nous avons de faire abstraction de tout le reste, car le fini n'existe qu'à ce titre, en tant qu'il est distinct de tout ce qui l'entoure. Impossible de fixer isolément tel ou tel objet déterminé, un animal, une plante, un astre, sans que la pensée se détourne de tous les autres et affirme qu'il n'est pas eux.

Mais si l'abstraction entre dans toutes nos connaissances déterminées, toutes ces connaissances ne se nomment pas abstraites: elles sont seulement analytiques. Dans la connaissance abstraite, l'abstraction s'élève à un degré supérieur et prend le nom de *généralisation*: elle embrasse alors tout un ensemble d'objets individuels, soumis à l'observation, et réduit à l'unité, dans une notion plus haute, les qualités communes de ces objets, à l'exclusion de leurs propriétés particulières. Il y a là une double opération qui distingue l'observation proprement dite de la généralisation: la première porte sur les objets individuels, minéraux ou corps organisés, qui tombent sous nos sens et qui ne peuvent être reconnus dans leur détermination que par une abstraction de la pensée; la seconde porte sur l'ensemble ou la collection des objets, sur l'espèce qui s'étend à tous les êtres de même nature, passés, présents ou futurs, qui n'est plus saisie

par les sens, mais formée par l'entendement à la suite d'un nouvel acte d'abstraction.

La connaissance abstraite repose sur l'observation et la généralisation. Elle commence par les sens et va au delà des limites de la sensibilité. Elle exige donc pour être légitime toutes les conditions inhérentes à la connaissance sensible et en outre les conditions propres au procédé de la généralisation. Dans l'observation déjà, quand on s'en rapporte trop servilement au témoignage des sens, on prend souvent des apparences pour des faits, témoin le mouvement des astres autour de la terre: toute l'astronomie de l'antiquité et du moyen âge s'appuyait sur une fausse expérience, qui est le contre-pied de la vérité. La généralisation est sujette à d'autres illusions. Pour peu qu'on néglige quelques circonstances et qu'on passe avec trop de précipitation au dessus des notions intermédiaires, on raisonne d'un cas à tous les cas, on invente des hypothèses et l'on fait des classifications artificielles qui ne ressemblent en rien à l'œuvre de la nature. Il importe d'abord de bien choisir son terrain, de ne pas confondre entre eux des faits hétérogènes, par exemple, des phénomènes physiques et psychiques; il importe ensuite de multiplier les observations et d'adopter une base assez large, l'ensemble des propriétés ou des organes, pour construire la division générale des règnes de la nature.

Toutes réserves faites, indiquons la marche à suivre pour remonter de l'individu à l'espèce et de l'espèce au genre. Quand un enfant voit pour la première fois un chat, un clocher, un étang, et qu'il entend nommer ces objets, il ne sait pas encore si les noms qui les désignent sont propres ou communs; il est sans expérience et n'a peut-être pas assez d'intelligence pour comprendre s'il existe ailleurs d'autres objets de même nature: l'idée de telle ou telle espèce n'est pas innée et l'enfant ne l'a pas encore acquise. Mais s'il vient à découvrir d'autres objets analogues à ceux qu'il connaît, il n'hésite pas à les appeler du même nom: le chat devient un chat; le même nom sert à plusieurs. Comment se fait cette transformation? Par la généralisation. L'espèce est découverte, quoiqu'elle n'ait pas encore ses caractères scien-

tifiques. La science est moins prompte, mais n'a pas d'autre procédé. Pour former la notion de l'espèce, on commence par observer le plus grand nombre possible d'*individus*; on divise leurs propriétés en deux classes, savoir les qualités communes à tous et les qualités propres à chacun, telles que la taille, le volume, la couleur, l'âge, la santé; on fait abstraction des qualités propres ou individuelles, qui distinguent les individus entre eux, on réunit en un tout les qualités communes qu'on obtient par la comparaison, et c'est ce tout qui constitue la notion de l'espèce. De l'espèce on remonte ensuite au genre, en soumettant les propriétés communes à un nouveau travail de révision et d'élimination. En effet, parmi ces qualités, les unes sont propres à une espèce, non à toutes, et les autres sont communes à toutes les espèces. On fait abstraction des premières, des propriétés spécifiques, qui distinguent les espèces entre elles; les autres, les propriétés communes à toutes les espèces, constituent le genre. Ces deux notions d'espèce et de genre suffisent aux besoins de la logique; les autres dénominations de famille, de classe, d'ordre, d'embranchement et de règne, en usage dans les sciences naturelles, sont des genres éloignés et s'obtiennent par le même procédé. Après avoir éliminé les propriétés individuelles, puis les propriétés spécifiques, on élimine à leur tour les propriétés génériques, en opérant toujours de nouvelles divisions dans l'ensemble des propriétés communes. On arrive ainsi, par des généralisations successives, à des notions de plus en plus abstraites, de plus en plus étendues et dépouillées de caractères. La mémoire est indispensable à l'achèvement de ce travail compliqué de l'intelligence.

Prenons un exemple. Je prends celle des pâquerettes. J'observe que toutes ces plantes ont des propriétés communes, tirées de la racine, des feuilles, des fruits, des étamines, de la forme et de l'insertion des fleurs sur un réceptacle commun, mais qu'elles diffèrent entre elles par le nombre, la grandeur et la blancheur plus ou moins parfaite des corolles. Je fais abstraction de ces particularités, et j'obtiens l'espèce (*bellis perennis*). Je fais abstraction de nouveau de la durée

de la plante, de la division de la tige, de la forme des feuilles, et j'obtiens le genre (*bellis*). Je fais abstraction encore de la forme de la corolle et de la graine: il me reste alors cinq étamines, anthères soudées, style filiforme, fleurs sessiles, fruits indéhiscent, réceptacle commun, qui sont les caractères de la famille des composées. Par la première élimination, je sépare la pâquerette vivace des espèces voisines; par la seconde, je sépare le genre *bellis* des autres genres de fleurs à anthères réunies; par la troisième enfin, je sépare la famille des composées des autres classes du règne végétal.

Ce procédé est fécond en enseignements. Il est visible qu'en remontant l'échelle des êtres, depuis l'individu jusqu'au genre suprême, on arrive à des notions qui, d'une part, renferment un nombre d'êtres de plus en plus considérable, et qui, de l'autre, possèdent un nombre de propriétés de plus en plus faible, et que le résultat est inverse quand on descend l'échelle des êtres. Il est manifeste encore que la quantité des propriétés diminue d'une manière proportionnelle à mesure que la quantité des individus contenus dans la notion augmente. C'est sur cette propriété de la généralisation que se fonde la théorie de l'extension et de la compréhension, qui reçoit tant d'applications en logique. L'extension d'une notion est l'ensemble des individus ou des objets auxquels elle s'applique; la compréhension d'une notion est l'ensemble des propriétés ou des caractères qu'elle possède. L'extension du mot *vertébré*, par exemple, se compose de tous les ordres de mammifères, d'oiseaux, de reptiles et de poissons, de tous les animaux qui possèdent avec la colonne vertébrale un développement plus ou moins marqué des organes de la vie de relation; la compréhension du même mot se compose de tous les caractères anatomiques auxquels la zoologie reconnaît un individu à vertèbres parmi les divers embranchements du règne animal. Il s'ensuit que si l'on compare deux notions d'espèce et de genre, l'extension sera toujours en raison inverse de la compréhension, que la plus extensive sera en même temps la moins compréhensive, et la plus compréhensive la moins extensive. La

notion *vertébré* a plus d'extension que la notion *mammifère*, puisqu'elle comprend tous les mammifères et en outre les oiseaux, les poissons et les reptiles; mais, par contre, la notion d'un mammifère a plus de compréhension que la notion d'un vertébré, puisque le mammifère possède toutes les propriétés des animaux à vertèbres et en outre la propriété de produire des petits vivants.

L'abstraction est une élimination : pour former la notion de l'espèce, il faut éliminer les propriétés purement individuelles; pour celle du genre, il faut éliminer les propriétés purement spécifiques. Le genre a donc nécessairement moins de propriétés, moins de compréhension que l'espèce, et l'espèce moins de propriétés que l'individu; mais en revanche, l'espèce s'étend plus loin que l'individu, et le genre plus loin que l'espèce. La notion la plus compréhensive et la moins extensive est celle de l'individu; la notion la plus extensive et la moins compréhensive est celle du genre suprême. La notion la plus large est donc en même temps la plus simple, et tout ce qu'on y ajoute pour la déterminer en restreint le sens. L'être a plus d'extension que l'être inorganique ou l'être organisé. Il suffit, pour s'en convaincre, de jeter les yeux sur un tableau synoptique qui représente l'un des règnes de la nature : les notes s'accroissent, les notions se compliquent à mesure qu'on approche des termes inférieurs de la division. De là aussi la méthode des naturalistes d'ajouter au nom du genre une qualification caractéristique pour désigner l'espèce (*bellis*, *bellis perennis*, *bellis annua*).

Montrons quelques applications de la théorie de l'extension et de la compréhension. La première se rapporte aux notions *subordonnées*. Sont subordonnées deux notions de genre et d'espèce : le genre est la notion supérieure, l'espèce, la notion inférieure, et, ce qu'il y a de plus remarquable, ces deux notions sont réciproquement contenues l'une dans l'autre sous deux rapports distincts. Le genre enveloppe l'espèce dans son extension, et l'espèce, à son tour, enveloppe le genre dans sa compréhension. Le chien, par exemple, est compris dans l'extension du carnassier, car l'ordre des carnassiers s'étend à une foule d'animaux

qui se nourrissent d'insectes ou de chair, et les chiens sont de ce nombre; mais le carnassier est compris dans la compréhension du chien, car le chien possède, outre les propriétés des carnassiers en général, les qualités particulières d'un carnassier carnivore et digitigrade. Dès lors s'expliquent les règles de la subordination des notions. D'abord, tout ce qu'on affirme du genre doit aussi s'affirmer de chaque espèce. En effet, ce qu'on affirme du genre est une qualité du genre, un élément de sa compréhension. Or, au point de vue de la compréhension, le genre est le contenu et l'espèce le contenant : tout ce qui appartient au genre doit donc appartenir à l'espèce; le genre n'a que les qualités communes de toutes les espèces. C'est comme si l'on disait : tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant. Ensuite, ce qu'on nie de l'espèce doit aussi se nier du genre; car ce qu'on nie est une qualité, et l'espèce a plus de compréhension que le genre. Ce qui n'est pas une qualité de l'espèce ne saurait donc être une qualité du genre. C'est comme si l'on disait : tout ce qui est hors du contenant est aussi hors du contenu. Telles sont les deux règles, positive et négative, qui ont rapport aux notions subordonnées. Mais les deux propositions réciproques doivent être repoussées. Il ne faut pas dire : tout ce qui s'affirme de l'espèce doit s'affirmer du genre, ni tout ce qui se nie du genre doit se nier de l'espèce, car tout ce qui est dans le contenant n'est pas pour cela dans le contenu, et tout ce qui est hors du contenu n'est pas pour cela hors du contenant. Les lois du rapport de contenance reçoivent une application aussi simple que complète aux notions subordonnées, quand on reconnaît qu'il s'agit de compréhension, et qu'à cet égard c'est le genre qui est contenu dans l'espèce.

Les mêmes lois trouvent leur confirmation dans les règles relatives aux *jugements subalternes*. Sont subalternes deux jugements qui sont composés des mêmes termes, et qui ne diffèrent entre eux que de quantité, c'est à dire dont l'un est universel et l'autre particulier. « Tous les hommes sont mortels, quelques hommes sont mortels. » « Aucun angle n'est droit, quelques angles ne sont pas droits. » « Quel-

ques poissons sont vivipares, tous les poissons sont vivipares. » Dans les jugements subalternes, il s'agit, comme on le voit, d'affirmer ou de nier une même qualité d'une notion, prise tantôt dans toute son extension, tantôt dans une partie de son extension, c'est à dire considérée tour à tour comme genre et comme espèce, soit qu'on descende du tout à la partie par la déduction, ou qu'on remonte de la partie au tout par la généralisation. Nous devons donc retrouver dans ces sortes de jugements, les règles des notions subordonnées. D'abord, si le jugement universel, dit-on, est vrai, le jugement particulier l'est aussi : ce qui est vrai du tout est vrai de la partie. En effet, dans le jugement universel, le sujet est pris comme genre, et dans le jugement particulier, comme espèce. Or, ce qui peut être affirmé du genre doit l'être de chacune de ses espèces. Si le jugement universel est négatif, il se traduit facilement en un jugement affirmatif, par la transposition de la négation du sujet à l'attribut, et se ramène à la même loi. « Aucun homme n'est parfait — tout homme est imparfait. » Il suffit donc d'appliquer la règle : ce qui convient au genre doit convenir à l'espèce; ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant. En second lieu, si le jugement particulier est faux, le jugement universel l'est aussi : ce qui est faux de la partie est faux du tout. En effet, le jugement particulier porte sur une espèce, et l'espèce enveloppe le genre dans sa compréhension. Ce qui est faux de l'espèce ne lui appartient pas comme qualité. Or nous savons que ce qui est nié de l'espèce doit aussi se nier du genre, que ce qui est hors du contenant est également hors du contenu. Mais les deux réciproques n'ont pas lieu. Si le jugement universel est faux, le jugement particulier n'est pas faux pour cela, car ce qui ne convient pas au genre peut s'appliquer à l'espèce, qui a plus de compréhension. Il ne faut donc pas dire : ce qui est faux du tout est faux de chaque partie. Si enfin le jugement particulier est vrai, le jugement universel n'est pas vrai pour cela, puisque le genre n'a pas toutes les propriétés de chaque espèce. Il ne faut donc pas conclure affirmativement de la partie au tout ou juger de tous par quelques-uns.

Nous verrons au sujet du *raisonnement* d'autres applications des mêmes principes. Cela se conçoit : le raisonnement se décompose en jugements, le jugement en notions, et chaque notion a son extension et sa compréhension. Notons seulement les règles relatives à la conclusion d'un syllogisme. La conclusion est contenue dans les prémisses, comme le jugement particulier dans un jugement universel, comme l'espèce dans le genre. En conséquence, nous devons retrouver les mêmes lois. En effet, si les prémisses sont vraies, la conclusion qui en est déduite l'est aussi; si la conclusion est fautive, les prémisses d'où elle est tirée le sont aussi; mais les réciproques n'ont pas lieu : si les prémisses sont fausses, la conclusion peut encore être vraie, en vertu d'autres arguments. « Tous les vertébrés vivipares sont mammifères; la chauve-souris est vivipare, donc elle est mammifère. » La conclusion est exacte, mais elle ne cesserait pas d'être vraie si je parlais de fausses prémisses, disant : « les oiseaux sont mammifères; la chauve-souris est oiseau; donc elle est mammifère. » Toutes les parties de la logique formelle sont donc pénétrées de la théorie de l'extension et de la compréhension des notions.

Les formes scientifiques de la connaissance en dépendent à leur tour. L'une de ces formes consiste précisément à déterminer l'extension d'une notion ou d'un objet, l'autre à déterminer sa compréhension. La première est la *division*; la seconde, la *définition*. Diviser un objet, c'est exposer ses parties ou ses espèces; le définir, c'est exposer ses propriétés. La définition et la division donnent à nos connaissances leur plus haute valeur, et rendent ensuite la démonstration possible. Une science dont l'objet est convenablement défini et divisé est presque faite. Mais la définition est exposée à quelques difficultés. Un objet peut avoir des propriétés innombrables qu'il paraît impossible de réunir dans une définition simple et complète. Le cheval, par exemple, est à la fois un solipède, un pachyderme, un mammifère, un vertébré, un animal, un être organisé, un être, et il possède toutes les qualités inhérentes à ces diverses classes d'objets. Les lois de la subordination des notions facilitent l'accom-

plissement de la tâche et déchargent la mémoire des termes inutiles. En effet, les notions supérieures sont contenues dans les notions inférieures au point de vue de la compréhension, qui sert de base à la définition. Les propriétés de l'être sont aussi les propriétés de l'être organisé, végétal ou animal; les propriétés de l'animal sont comprises dans celle du vertébré, et ainsi de suite. Le mammifère est un vertébré, le vertébré est un animal, l'animal est un être organisé. Il est donc superflu de rappeler les qualités des genres ultérieurs, quand on connaît les qualités du genre prochain. De là la formule des logiciens : « fiat definitio per genus proximum et differentiam ultimam. » L'indication du genre prochain résume toutes les propriétés des genres plus élevés; il suffit d'y ajouter la différence dernière, pour distinguer l'objet à définir des autres espèces enveloppées dans le même genre.

Dans les sciences morales et politiques, l'extension et la compréhension s'obtiennent par la déduction comme en mathématique; mais dans les sciences d'observation, on doit recourir à la généralisation. Il faut une analyse laborieuse et persévérante pour découvrir, s'il est possible, toutes les propriétés et toutes les espèces d'un genre, à l'effet de le définir et de le diviser. Que d'espèces ont manqué à Aristote! Combien d'autres échappent encore, selon toute probabilité, aux investigations des savants modernes! N'importe, on avance, guidé tantôt par l'induction, tantôt par l'analogie; mais à mesure que les collections s'enrichissent, on est obligé de revenir sur les définitions et les divisions consacrées par l'usage ou par l'autorité.

La généralisation se confond souvent avec l'induction. M. Mill lui-même, qui a fait une étude si savante et si complète de l'induction, la considère, ainsi qu'Aristote, comme le seul mode de généralisation. Toute connaissance non intuitive, dit-il, provient exclusivement de l'induction, et l'induction est l'opération par laquelle on découvre et l'on démontre des propositions générales; en d'autres termes, c'est le procédé en vertu duquel nous concluons que ce qui est vrai de certains individus d'une classe est vrai de toute la classe, ou que ce qui est vrai en quelque temps sera vrai

dans tous les temps, pourvu que les circonstances soient semblables (1). Cette définition est trop large et convient à la généralisation plutôt qu'à l'induction. Aussi l'auteur ne parvient-il plus à saisir la valeur propre de l'analogie. L'analogie, dit-il, désigne un argument inductif, mais incomplet; si l'argument était complet, ce serait une véritable induction (2). M. Mill n'a pas vu que la théorie de l'extension et de la compréhension permet d'introduire dans le procédé de la généralisation, une division bien marquée qui correspond exactement à l'analogie et à l'induction proprement dite. La généralisation, en effet, a pour but, en s'appuyant sur l'expérience, de déterminer scientifiquement les notions d'espèce et de genre, au double point de vue de leur extension et de leur compréhension. Elle conclut toujours de quelques cas à tous les cas possibles; s'il n'y avait rien de plus dans la conclusion que dans les prémisses, il n'y aurait pas de généralisation; ce serait une simple énumération de parties, une somme qui ne donnerait aucun résultat nouveau. Mais il existe deux manières de passer du particulier au général, selon que l'on part de l'extension ou de la compréhension, selon que l'on aboutit, en d'autres termes, à une définition ou à une division. Les définitions expérimentales sont le produit de l'induction; les divisions, le produit de l'analogie. Les sciences d'observation ne démontrent pas, mais montrent les faits qui sont de leur ressort; tout leur travail se concentre sur les définitions et les divisions, sur la formation de notions précises et adéquates. Il importe donc de distinguer avec soin dans le procédé de la généralisation, inhérent à ces sortes de sciences, ce qui se rapporte à l'extension et ce qui regarde la compréhension.

L'induction s'appuie sur l'extension, sur les parties ou les espèces d'un tout; elle s'élève du particulier au général, comme l'affirme Aristote, en concluant de quelques espèces ou des espèces actuellement connues à toutes les espèces possibles, c'est à dire au genre. Le genre n'est que l'ensemble

(1) J. S. Mill, *A system of logic*, book III, ch. I and II.

(2) *Ibid.*, book III, ch. XX.

des qualités communes de toutes les espèces. La définition du genre est donc trouvée, quand on possède toutes les espèces qu'il comprend. C'est pourquoi l'induction, raisonnant de quelques espèces à toutes les espèces, fournit en dernière analyse, une définition du genre. En voici des exemples : « les poissons observés jusqu'ici sont ovipares et respirent par des branchies ; donc tous les poissons ont les mêmes qualités, et l'on peut définir le poisson en général un vertébré ovipare qui respire par des branchies. » « La Terre, Mars, Vénus ont un double mouvement de rotation sur eux-mêmes et de révolution autour d'un centre ; donc toutes les planètes ont un double mouvement, et cette qualité doit rentrer dans la définition de la planète en général, soumise ou non à l'observation. »

L'analogie s'appuie sur la compréhension, sur la considération des qualités des objets ; elle généralise en concluant de la ressemblance qu'une espèce nouvelle offre sous quelques rapports avec les espèces connues, à une similitude complète sous d'autres rapports non encore observés (1). On range alors l'espèce nouvelle sous le même genre que les espèces auxquelles elle est comparable à certains égards ; en d'autres termes, on étend la notion du genre, on obtient une division plus complète. Un exemple fera comprendre ce point : « La planète Mars ressemble à la Terre par son origine, par sa constitution physique et climatologique ; donc elle a aussi comme la terre la propriété de porter des êtres vivants, ce qui étend la signification des mondes ou des astres habités. » « Il y a dans la Nature des corps organisés qui sont composés des mêmes éléments que notre propre corps ; donc ces corps étrangers sont également unis comme le nôtre à une âme raisonnable, ce qui constitue le genre humain. » On raisonne encore par analogie, quand on compare une œuvre d'art, un tableau, une statue, un vase, une médaille, aux œuvres de maîtres connus ou d'écoles célèbres, et qu'on la range dans une classe déter-

(1) Kant, *Logik*, Elementarlehre, § 84. — Bachmann, *System der Logik*, Th. II, Abschn. 2, § 236.

minée d'après quelques caractères plus ou moins importants, dont aucun cependant n'est reconnu comme décisif. C'est par une application de la même méthode que l'on se prononce souvent en histoire naturelle sur le rang d'espèces douteuses, qui ont quelques traits de différents genres.

On voit qu'il existe une notable différence entre l'analogie et l'induction, comme formes fondamentales du procédé de la généralisation. L'analogie n'est pas une induction incomplète, mais l'un des deux moyens qu'offre la méthode expérimentale pour déterminer les notions abstraites d'espèce et de genre, et ce moyen est aussi légitime que l'autre. Nouvelle application de la théorie de l'extension et de la compréhension à la méthode en usage dans les sciences (1). Reste à savoir quelle est la valeur des connaissances que nous obtenons par l'observation et la généralisation.

L'observation pure donne les notions sensibles, les faits, les phénomènes ; la généralisation y ajoute les notions abstraites d'espèce et de genre. Nous savons que nos connaissances sensibles peuvent être légitimes, à moins d'illusion, sous la condition de la légitimité des éléments rationnels dont elles dépendent. Un fait est un fait, dit-on, et il faut bien l'admettre, s'il est constaté, à moins qu'il n'y ait rien de vrai. Mais les espèces, les universaux, comme on disait à une autre époque, ne semblent pas être des faits, et il est encore douteux qu'ils aient une existence objective. A coup sûr, les connaissances abstraites n'ont plus les mêmes garanties que les connaissances sensibles ; elles sont, quant à leur origine, un produit de notre faculté d'abstraction, une création de l'entendement, et il n'y a peut-être rien au dehors qui corresponde à nos conceptions. La question vaut la peine d'être examinée, quoiqu'il n'en faille pas exagérer l'importance. S'il n'existait dans le monde ni genres ni espèces, les classifications scientifiques seraient indispensables encore à l'esprit humain ; elles ne seraient plus le

(1) E. Tandel, *Cours de logique*, § 57-64. Liège, 1844.

système de la nature, mais un système de notions subjectives destiné à mettre l'ordre dans nos représentations.

Les connaissances abstraites naissent naturellement en nous, comme un fruit spontané de l'intelligence humaine, et forment bientôt une partie considérable des notions qui se rencontrent dans la conscience vulgaire, avant toute culture scientifique. Les connaissances que l'enfant et le jeune homme acquièrent successivement des minéraux, des végétaux et des animaux, de la vie et des institutions sociales, des vertus et des vices, des arts, du commerce et de l'industrie, proviennent de l'abstraction et s'expriment dans toutes les langues par les *noms communs*. Les lexiques sont en majeure partie des catalogues de notions abstraites. Quand on y cherche la signification d'un mot « palais, collège, pouvoir, ambition, sculpture, » on trouve un sens général qui convient à tous les objets d'une certaine catégorie, et non la description de tel ou tel objet en particulier; la définition même exige pour être comprise quelque force d'abstraction. Beaucoup d'auteurs depuis Locke ont vu cette connexion entre les notions et les mots, entre l'intelligence et les signes; quelques-uns mêmes, exagérant l'influence des signes sur la pensée, ont placé dans les sons l'origine de la connaissance et réduit la science à n'être qu'une « langue bien faite. » Il est certain que la richesse d'une langue contribue au développement de l'intelligence individuelle, puisqu'elle est le résumé des efforts des générations précédentes; mais loin d'être la source de la pensée, elle en est le résultat. Ce sont les sciences qui font les langues, et quand la langue commune ne suffit pas aux besoins d'une science particulière en voie de progrès, les savants créent une langue spéciale qui se prête mieux à la marche et à l'abondance de leur esprit. Les mathématiques, la chimie, la botanique ont cet avantage. La philosophie est souvent une dispute de mots, parce qu'elle doit se servir des termes communs et les torturer en tous sens pour leur faire exprimer des idées nouvelles.

Il est vraisemblable que les animaux n'ont pas de notions abstraites ni de notions générales, c'est à dire qu'ils sont

privés de toute connaissance non sensible et que leurs perceptions mêmes n'ont pas le caractère scientifique que possèdent les nôtres. La connaissance abstraite des espèces et des genres est une première ligne de démarcation entre l'homme et la brute. Le système de Locke représente parfaitement ce degré de la connaissance humaine: il y a là en effet une double source, les matériaux fournis par les sens et le travail généralisateur de l'entendement. Locke seulement a eu le tort d'appliquer aux notions rationnelles ce qui ne convient qu'aux notions abstraites. Ses successeurs de l'école sensualiste sont tombés plus bas: ils ont voulu expliquer les notions abstraites par la seule activité des sens, comme si la vue ou l'ouïe leur avait jamais révélé l'existence d'une espèce. De Bonald émet à cet égard une hypothèse plus plausible en apparence et qui tend au même but, rabaisser la condition de l'homme. Il veut bien reconnaître à l'enfant comme à l'animal la capacité nécessaire pour former des notions sensibles, mais il prétend que les notions abstraites et générales n'entrent dans l'esprit humain qu'à la faveur des mots, grâce au langage établi dans la société et créé par Dieu. C'est donc la parole qui non seulement féconde la pensée, mais qui la produit, c'est la parole qui est cause de la faculté d'abstraire et de généraliser. Et comme le langage s'adresse à nos sens, ce sont nos sens encore une fois qui sont la source de nos connaissances non sensibles. En conséquence, il suffira d'entendre une langue pour la comprendre, et par contre les malheureux qui, faute d'un sens, restent isolés au sein de la société, seront privés de toute connaissance abstraite. Inutile de dire que ce pseudo-sensualisme, décoré du nom de traditionalisme, est démenti par les faits aussi bien que par les données de la psychologie. Des observations impartiales ont constaté que les sourds-muets de naissance possèdent des notions abstraites et qu'ils les expriment dans leur langage figuré. Les signes mêmes dont ils se servent ne désignent que des espèces, à moins qu'on n'y ajoute une indication spéciale qui puisse montrer ou caractériser tel ou tel individu, comme nos adjectifs déterminatifs. Les genres les plus in-



déterminés, tels que « animal, plante, chose » sont les seuls qui se prêtent difficilement à une représentation par gestes. Ce sont plutôt les noms propres que les noms communs qui manquent au langage gesticulé, espèce d'esquisse où les traits principaux sont ébauchés et où les détails manquent (1).

La généralisation est donc naturelle à l'esprit humain. Les enfants généralisent à mesure qu'ils observent et se contentent d'appliquer à leurs conceptions les noms consacrés dans leur langage. Les savants généralisent sans cesse et à défaut de mots ils en inventent. La généralisation comme toutes les facultés de l'âme se développe et se perfectionne par l'éducation et par l'étude. La science corrige les connaissances abstraites, à mesure que l'observation s'étend. C'est ainsi qu'en histoire naturelle les anciennes classifications se sont successivement améliorées et transformées. Entre Aristote et Cuvier il y a un abîme, creusé par les explorations des temps modernes. Mais maintenant reparaît la question que je posais tout à l'heure : nos connaissances abstraites, acquises par les travaux continus des savants de toutes les époques, sont-elles définitives? Ont-elles une valeur certaine et correspondent-elles à des objets réels? Les gens du monde ne semblent pas se préoccuper de ce problème. Ils parlent « d'une table, de plusieurs tables et de la table, » « de leur chien, des chiens du voisinage et du chien » et tout en saisissant la différence qui se trouve entre ces expressions, ils ne se demandent pas si la notion qu'ils ont de la table et du chien en général est exacte, complète, ni s'il existe des objets de ce genre dans la réalité.

La valeur des notions abstraites proprement dites dépend de la valeur des deux procédés de la généralisation où elles prennent leur source. Ces procédés eux-mêmes s'appuient sur des principes plus élevés, sans lesquels ils seraient absolument inefficaces, et qui cependant ne résultent pas de l'ob-

(1) P. Kersten, *Essai sur l'activité du principe pensant considéré dans l'institution du langage*, t. III. Liège, 1863. — Abbé Carton, *Philosophie de l'enseignement maternel*. Bruges, 1862.

servation. A quoi bon généraliser, s'il n'y avait rien de fixe, de constant, de régulier dans la vie de la nature, si les phénomènes suivaient les phénomènes sans ordre et sans lien, confondant la physique avec la chimie, amenant des effets de lumière au lieu d'une action mécanique, si les espèces à leur tour succédaient aux espèces sans génération, au hasard, de manière à troubler sans cesse les caractères des classes, si l'avenir ne devait pas ressembler au présent et au passé dans les mêmes circonstances, en un mot, s'il n'existait aucune loi, aucun élément nécessaire dans le monde? Plus d'analogie, si tout se mêle; plus d'induction, si rien ne dure.

Royer-Collard a parfaitement exprimé cette vérité : « Le principe d'induction repose sur deux jugements. L'univers est gouverné par des lois stables, voilà le premier. L'univers est gouverné par des lois générales, voilà le second. Il suit du premier que, connues en un seul point de la durée, les lois de la nature le sont dans tous; il suit du second que, connues dans un seul cas, elles le sont dans tous les cas parfaitement semblables. Ainsi l'induction nous donne à la fois l'avenir et l'analogie. Son caractère propre est de conclure du particulier au général, et par là, elle est diamétralement opposée à la déduction ou au raisonnement pur, qui conclut toujours du général au particulier (1). » Tous les auteurs ont reconnu ces deux conditions du procédé de généralisation : point d'expérience, point d'analogie ni d'induction si la nature n'est pas gouvernée par des lois permanentes et uniformes. Seulement les deux jugements se réduisent à un seul, comme on l'a fait remarquer, puisque toute loi implique stabilité et généralité. Il faut donc dire : point d'observation ni de généralisation, si le monde est sans lois. Mais ce qu'on n'a point reconnu, et ce qui pourtant a été signalé encore par Royer-Collard, c'est que l'existence des lois de l'univers n'est pas un fait d'observation et qu'elle est en conséquence une pure hypothèse dans les sciences

(1) Royer-Collard, *Fragments philosophiques*, dans la traduction des Œuvres de Reid.

expérimentales. « Qui nous a appris ce fait? Notre nature elle-même, et non point l'expérience. L'expérience est au passé et renfermée dans les limites de l'observation. Elle est si peu la source du principe d'induction, qu'il agit avec bien plus de force à l'âge où l'expérience est la plus faible. » Le philosophe dit vrai : c'est à notre esprit, c'est à la raison que nous devons la croyance à l'uniformité du cours de la nature. Cette croyance porte sur l'avenir comme sur le présent, elle embrasse tous les événements, constatés ou non, et s'exprime par un jugement universel et apodictique, qui dépasse, comme Kant l'assure, toutes les bornes de l'observation possible. M. Mill est donc dans l'erreur quand, après avoir déclaré que le cours uniforme de la nature est le principe fondamental ou l'axiome général de l'induction, il le présente comme un exemple de ce procédé et veut en faire la majeure de tout raisonnement inductif. S'il en était ainsi, la conclusion de ce raisonnement deviendrait un cas particulier contenu dans les prémisses, comme la conséquence d'un syllogisme, et la généralisation ne serait plus une généralisation, mais une déduction (1).

Nos connaissances abstraites, fondées sur la généralisation, sont donc exposées au doute plus encore que nos connaissances sensibles ; elles n'ont qu'un caractère hypothétique, aussi longtemps que les lois de l'induction et de l'analogie ne seront pas confirmées par la métaphysique. Que pourrions-nous répondre, en effet, au sceptique qui affirme que monde n'a pas de lois et n'en sent pas le besoin? Que si tout était lié et enchaîné au dehors, tout serait fatal aussi en nous, et que s'il faut choisir entre le déterminisme et le casuisme, il vaut mieux pour nous rejeter la fatalité et proclamer la contingence universelle? Il y a bien loin du reste de plusieurs séries de phénomènes observés depuis quelques années sur un coin de notre globe, si l'observation elle-même mérite quelque crédit, à une loi absolue qui régirait le monde dans le temps et dans l'espace infinis.

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, vol. 1, Ground of induction.

Comment les savants, d'ordinaire si circonspects et si exclusifs au sujet de la spéculation, peuvent-ils ainsi subitement quitter la terre, renier l'expérience, et accepter comme base de leurs raisonnements des propositions philosophiques qui sont en état de révolte contre toutes les habitudes de leur esprit? — Il en faut convenir, le scepticisme triomphe : l'observation est déjà sujette à caution, puisqu'elle doit recourir à des éléments non sensibles ; mais en la supposant légitime, elle ne donne encore aucune garantie certaine à l'existence des lois du monde. Les lois et les catégories sont des objets de la connaissance rationnelle.

L'induction et l'analogie ne peuvent rien sans la raison. Sont-elles plus valables en elles-mêmes, si on leur accorde que tous les phénomènes sont et seront toujours soumis aux mêmes lois? Tout dépend alors du nombre de faits observés et de la fidèle exécution des règles du raisonnement inductif. Personne ne contestera les étonnants progrès que les sciences d'observation ont réalisés depuis un demi-siècle. Ces progrès ont été prévus par Bacon, ils sont dus à la méthode expérimentale et expliquent la prééminence que les investigateurs s'arrogent sur les philosophes. Mais souvent le succès aveugle. Les variations mêmes des classifications scientifiques n'indiquent-elles pas le caractère précaire des notions abstraites? Tous les jours on découvre une nouvelle espèce sur l'un ou l'autre continent. Qu'est-ce à dire? C'est la division du genre à compléter et la définition à modifier ; car l'espèce nouvelle, dès que le genre est connu, diffère nécessairement par quelques propriétés des autres espèces décrites, et l'on sait que le genre a pour limite les qualités communes de ses espèces. Aussi trouverait-on difficilement deux définitions identiques dans les innombrables traités de botanique ou de zoologie qui sont livrés au public. C'est cependant de ce côté que règne la prétention aux notions exactes et positives, et c'est de là que vient aujourd'hui l'accusation de vanité et d'inconstance adressée à la philosophie. Y a-t-il au moins quelque espoir de voir un terme à ce provisoire, d'aboutir enfin à des notions qui ne soient plus variables? Hélas! est-on jamais sûr d'avoir tout observé?

Quand on connaîtra les richesses des contrées et des mers encore inexplorées, ne faudra-t-il pas tenir compte des modifications et des créations nouvelles que nous réserve peut-être l'avenir? Le globe que nous habitons a-t-il décidément achevé son évolution, et l'histoire des faunes et des flores terrestres que raconte la paléontologie est-elle définitivement close? Bien téméraire serait celui qui oserait l'affirmer. Enfin, si l'homme pouvait jamais connaître tous les phénomènes, toutes les espèces, toutes les combinaisons que présente le spectacle de la nature sur notre modeste sphère, la généralisation aurait achevé son rôle et se transformerait en une simple énumération de parties. Il n'y aurait plus de matière pour l'induction et pour l'analogie, s'il n'y avait plus d'inconnue à dégager, de sorte que les notions abstraites deviendraient inaltérables précisément au moment où elles cesseraient d'être généralisées pour être simplement collectives.

En effet, l'induction et l'analogie comme telles, comme méthodes de généralisation, ne donnent, quoi qu'on dise, que des résultats probables, non certains. Il suffit pour s'en convaincre de voir leur nature et leur marche. Elles vont du particulier au général, du moins au plus, de la partie au tout, et c'est uniquement à ce titre qu'elles diffèrent de la déduction et du syllogisme. L'induction est inventive, c'est son mérite; mais elle n'est pas démonstrative, c'est son défaut. L'invention et la démonstration ne sont pas compagnes: l'une appartient à la méthode inductive, l'autre à la méthode déductive. La démonstration exige un argument plus général que la thèse ou des prémisses plus étendues que la conclusion; l'invention, au contraire, implique une conclusion qui dépasse les prémisses. Voilà justement ce qui arrive dans la généralisation, où l'on conclut de quelques cas à tous les cas. Bacon avait raison de déplorer la stérilité du syllogisme pour l'investigation et d'exalter la fécondité de l'induction; mais il aurait dû ajouter comme correctif que le syllogisme démontre, tandis que l'induction ne donne que des hypothèses, des présomptions, dit Kant, des probabilités plus ou moins grandes, en raison du nombre des

expériences. Les savants devraient s'en douter quand ils recommandent avec tant d'instance de multiplier les observations.

Reprenons les exemples d'induction et d'analogie cités plus haut. De ce que les poissons observés jusqu'ici sont ovipares et respirent par des branchies, on conclut que ces qualités sont communes à tous les poissons possibles et qu'elles appartiennent à la définition du genre. Voilà certes une des inductions les plus sûres qu'on puisse faire. La conclusion a un haut degré de probabilité, mais elle n'a pas la rigueur d'une démonstration. On ne connaît pas encore toutes les espèces de poissons, et aussi longtemps qu'on n'a pas le tableau de leurs propriétés communes, toute définition est prématurée. Peu importe, dira-t-on! Si l'on rencontre un animal qui soit ovipare sans avoir des branchies, ou qui ait des branchies sans être ovipare, il est entendu que ce n'est pas un poisson. La chose n'est pas aussi aisée: en présence des produits bizarres de la Nouvelle-Hollande, les naturalistes les plus expérimentés hésitent et proposent de nouvelles classifications. Ne nous hâtons donc pas de décider dans quel genre viendront se ranger les espèces qu'on découvrira dans la suite: la nature ne nous a pas livré tous ses secrets. — En second lieu, de ce qu'un certain nombre de planètes de notre système solaire ont un double mouvement de rotation et de translation, on conclut que ce mouvement appartient à toutes les planètes possibles et qu'il les caractérise. Certes, l'induction a rendu d'immenses services à l'astronomie, depuis les travaux de Kepler et de Galilée. Il est vraisemblable que ses résultats sont exacts en ce qui concerne le mouvement des astres. Mais enfin toutes les planètes de notre système, y compris les planètes microscopiques dont le nombre s'accroît encore tous les ans, n'ont pas été soumises à l'observation; sinon il n'y aurait plus induction, mais énumération de cas. Comment donc savoir avec certitude que tous les corps planétaires se meuvent exactement comme notre globe? Il existe apparemment d'autres planètes en dehors de notre système; obéissent-elles à la même loi du double mouvement? Depuis qu'on a

reconnu des étoiles doubles et multiples, on soupçonne qu'il y a des combinaisons très diverses dans le groupement et dans les révolutions des astres; sont-ce toujours les mêmes principes de mécanique qui s'appliquent à tous les cas dans l'immensité de l'espace? Il est permis d'en douter.

Passons à l'analogie. La planète Mars est au nombre des astres habités, parce qu'elle a la même origine que la terre, la même constitution d'éléments solides, liquides et gazeux, la même division de l'année en saisons et des zones en climats. Fort bien, j'omets les différences résultant de la température et de la pesanteur; les ressemblances suffisent pour entraîner la conviction d'un esprit non prévenu. Mais que répondra-t-on à ceux qui se défont de la raison, qui, obligés de choisir entre les enseignements de la religion et ceux de la science, sacrifient sans hésiter la science à la foi? Si Mars est habitée, toutes les planètes peuvent ou doivent l'être, et le problème des destinées futures de l'homme reçoit une solution inattendue. Ce n'est pas sans motif que Galilée a été condamné comme hérétique. Si le système théologique de la révélation est vrai, le système astronomique de Copernic est faux en lui-même et dans toutes ses conséquences. Le fidèle invoquera donc des analogies contraires ou négatives pour prouver que Mars ne saurait être habitée, et son affirmation sera aussi valable que celle du savant, aussi longtemps que la question de la prééminence de la foi ou de la raison ne sera pas résolue. Ce n'est pas sur Mars, mais sur la Terre que Dieu a créé l'homme; ce n'est pas sur Mars, mais sur la Terre que la chute et la rédemption se sont accomplies; ce n'est pas sur Mars, mais sur la Terre qu'ont été institués la religion chrétienne et tous ses mystères. Qu'importent après cela les analogies signalées par les astronomes? Ce que nous savons des astres est bien peu de chose auprès de ce que nous en ignorons. Et enfin si Mars est habitable, rien ne prouve qu'il soit habité! A ce dernier argument, il n'y a rien à répondre, en saine logique: l'analogie établit la possibilité, mais non la réalité de l'existence de l'homme sur les globes célestes; sa conclusion doit être admise comme probable par ceux qui

admettent la légitimité de la science, mais la certitude doit découler d'autres principes donnés par la déduction.

Est-il besoin maintenant d'insister encore sur le caractère hypothétique des conclusions fournies par l'analogie en d'autres matières, dans la discussion des œuvres de l'art ou de la nature? Qui ne sait les contestations sans fin qui s'élèvent entre les connaisseurs et les critiques au sujet de l'origine d'une toile non signée ou d'un vase où les styles s'effacent ou se mêlent? Qui ignore les divergences de nomenclature en zoologie, en botanique, en minéralogie, où la synonymie est devenue une branche importante de la science? Toutes ces considérations concordent avec la nature même du procédé analogique ou inductif, qui se formule en un raisonnement dont la conclusion est plus étendue que les prémisses.

Les notions abstraites ou généralisées, comme telles, sont donc provisoires, non définitives: ce sont des hypothèses à vérifier, qui ont leur importance et leur nécessité dans les sciences d'observation, qui peuvent devenir certaines par l'accumulation des faits, mais enfin ce sont des hypothèses, vraies ou fausses, et la science n'est pas faite aussi longtemps qu'elle dépend de propositions hypothétiques. Examinons maintenant s'il existe en réalité des espèces et des genres, si les notions abstraites, en d'autres termes, ont une valeur objective. C'est la question du nominalisme et du réalisme, qui a occupé les esprits pendant tout le moyen âge.

On ne distinguait pas alors entre les notions généralisées, tirées de l'observation, et les notions générales, données par la raison: les *universalia*, dont on discutait le mode d'existence en nous ou dans la nature, comprenaient aussi bien les idées morales de bonté et de justice que les conceptions de l'entendement formées par abstraction. Les réalistes, continuant la tradition de Platon et des Pères de l'Église, convaincus que Dieu a créé toutes choses sur le modèle des idées et que ces idées en conséquence subsistent dans l'intelligence divine avant la création et se retrouvent dans l'intelligence humaine, faite à l'image de Dieu, expri-

maient leur doctrine en ces termes : *Universalia sunt ante rem*; les idées sont indépendantes des phénomènes, les espèces précèdent les individus. Les nominalistes, au contraire, suivant l'inspiration d'Aristote, mal interprété, confondu avec Zénon le stoïcien, persuadés que toute connaissance dérive des sens et que les conceptions générales ne sont que des abstractions de l'esprit, des êtres de raison, sans fondement dans la réalité, des mots inventés pour nos convenances personnelles, disaient : *Universalia sunt post rem*; les phénomènes précèdent les idées, les individus sont antérieurs aux espèces, en fait il n'existe que des individus, les espèces n'ont qu'une existence imaginaire (1). Les nominalistes s'arrêtaient à l'observation sensible : ils reculaient sous le rapport de la doctrine, mais ils innovaient pour la méthode, ils se mettaient en opposition avec la théologie officielle et jetaient la première base de l'émancipation de la pensée. Appliquant leur formule dialectique aux dogmes, ils soutenaient que la distinction de personnes en Dieu était plutôt nominale que réelle. Les réalistes admettaient l'existence substantielle des espèces; au dessus des hommes ils voyaient l'humanité, au dessus des parties le tout, et pouvaient réduire à l'unité toute la variété des choses finies. Mais, privés du secours de l'expérience, ils procédaient sans critique et accordaient une réalité objective à toutes les conceptions de l'entendement.

Ces longs débats du moyen âge sont au fond la vieille querelle du rationalisme et du sensualisme. Locke approuve les nominalistes : « Ce qu'on appelle général et universel n'appartient pas à l'existence réelle des choses, mais c'est un ouvrage de l'entendement qu'il fait pour son propre usage, et qui se rapporte uniquement aux signes. » M. Cousin critique Locke et distribue à la fois le blâme et l'éloge aux nominalistes et aux réalistes : il y a des idées générales, telles que l'idée de livre, qui ne sont que des noms, mais il en est d'autres, telles que l'idée de l'espace et du temps,

(1) H. O. Kehler, *Realismus und Nominalismus*. Gotha, 1858.

qui correspondent à une réalité extérieure; le livre en soi est une abstraction, mais l'espace et le temps existent en eux-mêmes. M. Mill est plus précis et répond directement à la question, sans confondre les notions abstraites d'espèce et de genre avec les idées générales de la raison. La classification est sans limites, dit-il; nous pouvons former autant de classes que nous voulons, en prenant au hasard un terme général comme principe de division : tous les objets, par exemple, sont blancs ou non blancs, comme tous les animaux sont vertébrés ou invertébrés. Mais l'une de ces deux sortes de classes répond plus que l'autre à une distinction radicale dans les choses : les vertébrés ont un nombre indéterminé de propriétés communes et irréductibles, que la pensée ne peut épuiser, tandis que les corps blancs n'ont aucune autre propriété commune que la blancheur. La première notion est une espèce, ou un genre, si elle contient d'autres classes analogues, douées d'un ensemble de qualités communes; la seconde n'est pas une espèce. D'après cela, le terme homme est une espèce; mais les termes chrétien, anglais, mathématicien, bossu ne sont pas des espèces; car, quoiqu'ils embrassent un grand nombre d'individus, ils ne leur confèrent aucun caractère physique ou moral, outre leur qualification, qui puisse les faire distinguer des autres hommes. L'espèce n'a pas la même valeur en logique qu'en histoire naturelle; ici le signe caractéristique est l'unité de descendance; là on n'a pas égard à l'origine et l'on n'envisage que les propriétés communes, de sorte que les races et les sexes qui ne sont pas des espèces pour les savants pourraient en constituer pour le logicien. La distinction spécifique enfin est faite par la nature, tandis que la division arbitraire des objets d'après la couleur, la situation, la densité est faite par nous, pour nos convenances personnelles. Les espèces ont une existence réelle dans la nature (1).

Ces règles sont excellentes et marquées au coin du bon

(1) Kinds have a real existence in nature. Book I, ch. vii, s. 4.

sens. Elles signifient qu'il existe entre les objets, tantôt des distinctions essentielles, tantôt des distinctions accidentelles, selon la terminologie d'Aristote; que les premières appartiennent aux espèces, les secondes à nos fantaisies et qu'ainsi les espèces sont fondées dans la nature même des choses. La limite est utile : un nominaliste du moyen âge, Occam, reprochait à ses adversaires de multiplier les êtres sans nécessité. On prévient l'abus, en annonçant que les espèces seules, les véritables espèces, ont droit à l'existence. Les espèces existent; mais que sont-elles? Non pas des êtres à part des individus, mais des indications de la marche de la nature dans la production de ses œuvres. La terre a son histoire, et son développement, s'il y a des lois, n'est pas plus capricieux au point de vue biologique qu'au point de vue physique ou chimique. La paléontologie et même la tératologie ne sont pas en désaccord avec l'idée de l'enchaînement nécessaire, continu, fatal qui préside à toutes les transformations de la matière. Or dès que le cours de la nature est régulier, il peut être compris et déterminé par les êtres raisonnables, dans son évolution organique aussi bien que dans ses mouvements mécaniques, et c'est là ce que dénotent nos essais de classification. Nous épelons le livre de la nature que Dieu offre aux méditations de l'homme. Les notions d'espèce et de genre, résultat d'une longue série d'observations, ont pour but de reproduire dans la science ce qui existe au dehors, c'est à dire le travail de la nature, le poème de la création. Toutes ces notions n'ont pas une valeur objective, parce que nous nous trompons souvent sur les intentions que nous prêtons bénévolement à la nature; nous enfantons des espèces chimériques, faute de pénétrer l'essence des êtres ou de saisir l'ensemble dans la profusion des détails; mais nous pouvons nourrir l'espoir de démêler un jour avec plus de netteté l'organisation du monde physique, puisque nous commençons à connaître l'organisation de l'esprit, les lois élémentaires de l'univers et la structure des corps célestes. Nous pouvons du moins tenir pour certain, tout en réservant la question de la légitimité de la pensée en général, que celles de nos

connaissances abstraites qui sont de véritables notions d'espèce ou de genre, qu'elles soient d'ailleurs complètes ou partielles, ont dans la même mesure autant de valeur objective que nos représentations individuelles. Reste seulement à savoir quelles sont les véritables notions d'espèce et de genre, et c'est là que je crois l'observation tout à la fois indispensable et insuffisante en elle-même. C'est déjà une conception métaphysique, et non un jugement de pure expérience, que d'affirmer l'immutabilité et la nécessité des lois du monde.

On arrive au même résultat par une autre marche, mais en s'appuyant toujours sur quelques vues synthétiques qui dépassent les limites de l'observation. Tout être a pour but de réaliser son essence, c'est à dire de manifester successivement tout ce qui est possible pour lui. Ce qui se réalise dans la sphère de l'esprit ou de la nature était d'abord possible, et rien d'impossible ne peut jamais se réaliser. Si cela est vrai en général, tout en tenant compte des conflits qui peuvent s'élever entre les êtres finis, il est également vrai que la terre, comme partie du monde, doit réaliser ce qui est possible pour elle à chaque instant et dans chaque période de son développement. Cette proposition s'applique aux combinaisons possibles entre les organes pour la manifestation de la vie, aussi bien qu'aux combinaisons possibles entre les éléments inorganiques. La terre en un mot doit épuiser ses possibles, à tous les points de vue, et les réaliser, aussitôt que les conditions de leur réalisation sont posées. La géologie confirme ce principe, en constatant que la terre a produit des êtres vivants, dès qu'elle possédait les conditions extérieures de la vie, par la formation et la température du sol, par la composition de l'atmosphère et le dégagement de la lumière, et que la première création, enfouie dans les terrains siluriens de l'époque de transition, a disparu dès que les conditions de la vie ont été modifiées par les révolutions du globe. D'autres faunes et d'autres flores ont apparu, plus parfaites que les premières, à mesure que la vie pouvait se maintenir dans des conditions meilleures. Elles appartiennent aux époques secondaire et ter-

taire. L'homme est né le dernier, parce que son développement réclame des conditions plus nombreuses. Qu'est-ce à dire? Que la terre a toujours effectué ce qui était possible pour elle dans chaque situation, et qu'aujourd'hui encore elle porte exactement les êtres viables dans son sein. Ce sont là les espèces et les genres qui existent de nos jours. En effet, les espèces actuelles représentent les combinaisons actuellement possibles entre les divers organes qui concourent à l'entretien de la vie végétale et animale sur la terre, et il est vraisemblable que s'il existe d'autres combinaisons qui ne sont pas réalisées sur notre globe, c'est qu'elles ne sont pas possibles ou réalisables dans l'état présent de ce globe. A l'avenir comme dans le passé, dès qu'elles seront réalisables, elles seront réalisées. La même loi se vérifie, pour chaque système particulier de l'organisme, dans l'anatomie et dans la physiologie comparées, comme Burdach, entre autres, l'a démontré, en posant précisément le même principe. « La réalité nous apparaît comme un épuisement de la possibilité; la nature est la réalisation de ce qu'on peut concevoir; notre imagination et la variété de l'existence réelle se correspondent (1). » Or les possibilités de la terre sont objectives ou indépendantes de l'esprit humain. Si l'ensemble des espèces terrestres équivaut à l'ensemble des combinaisons possibles entre les organes sur la terre, les espèces ont donc aussi une existence objective, en dehors de notre pensée, et dès lors le problème de la connaissance des espèces peut être attaqué d'un autre côté : il s'agit, étant donnés tous les organes indispensables à la manifestation de la vie sur la terre, de déterminer *a priori* les combinaisons possibles entre ces organes, comme en géométrie on recherche, étant donnée l'idée d'une ligne courbe, quelles sont les formes possibles de cette espèce de lignes. Mais alors on obtient en histoire naturelle comme en géométrie des notions générales, et il devient facile de vérifier si ces notions, déduites d'un prin-

(1) Burdach, *Traité de physiologie*, trad. par Jourdan, t. I, sect. III, Paris, 1837.

cipe supérieur, s'accordent ou non avec les notions généralisées, induites de l'observation.

Les notions abstraites d'espèce et de genre sont susceptibles d'acquiescer une valeur objective, parce qu'il existe des espèces et des genres dans la nature; elles ont une valeur objective, quand elles sont exactes, et doivent être reconnues comme exactes quand elles sont conformes aux notions générales obtenues par voie de déduction. Tel est jusqu'ici le résultat de notre étude. Toute notion d'espèce, pourvu que ce soit une notion d'espèce, a une valeur réelle, d'autant plus importante que la notion est plus fondamentale et plus complète, sous les conditions générales de la légitimité de nos connaissances. Ne voit-on pas maintenant que cette conclusion est en parfaite harmonie avec les recherches instituées dans les temps modernes sur la *classification naturelle* des animaux et des plantes? Une classification naturelle implique des espèces réelles, une division marquée par la nature, hors de notre pensée, en un mot un système naturel d'espèces et de genres. C'est ce système naturel des espèces, identique au système des possibilités dans la combinaison des organes, que la classification naturelle prétend reproduire en botanique et en zoologie. Une division naturelle du règne végétal ou animal suppose la fixité des espèces; elle repose sur l'ensemble des organes, sur l'organographie, et doit avoir pour effet de distribuer les êtres en familles, conformément à l'analogie, d'après les caractères généraux de leur constitution. Il sera dès lors facile, dans la plupart des cas, pour peu qu'on soit familiarisé avec les éléments de la science, de voir au premier coup d'œil, d'après le port d'une plante ou la forme d'un animal, dans quelle famille ou dans quel embranchement il faut les ranger. Tels sont sans contredit les avantages du système botanique de Jussieu, qui restera la base de tous les travaux ultérieurs, quelques perfectionnements qu'on apporte encore à la science. On peut sans doute diviser les plantes d'après le nombre des étamines ou la forme des feuilles, mais ce sont là des classifications artificielles, fondées sur un seul organe et conduisant à des rapprochements absurdes; on obtient

ainsi des collections de plantes, non des familles naturelles, où doivent se réunir les individus doués d'un nombre indéterminé de propriétés communes. J'estime que le système zoologique de Cuvier, quoique plus critiqué, a le même mérite dans son genre que celui de Jussieu, parce qu'il a la même ampleur de base. Ici encore il serait aisé de diviser les animaux d'après la taille, la couleur, le sang, d'après le nombre des membres ou le milieu habité; mais ces divisions encore un coup seraient une caricature, plutôt qu'une imitation de la nature, et ressembleraient à un catalogue de livres classés d'après le format ou à un bazar d'objets de même prix ou de même nuance; c'est sur l'anatomie comparée qu'il faut s'appuyer pour constituer les familles naturelles du règne animal. La classification de Cuvier, du reste, considérée dans ses grandes lignes, a reçu une consécration éclatante par la substitution de la méthode rationnelle à la méthode expérimentale. Plusieurs essais de division ont été tentés d'après des vues synthétiques, indiquées plus haut. Le plus important est celui de Carus, qui part du principe de la possibilité, appliqué à l'idée de l'organisation animale, et en déduit par la seule puissance du raisonnement les genres principaux de l'animalité. Or la déduction s'accorde généralement avec l'induction de Cuvier.

La nature, dit Carus, contient une multiplicité infinie d'êtres. Pour connaître les éléments de cette variété ou les espèces existantes, il faut s'attacher aux formes possibles de l'organisation animale et voir dans chaque classe d'êtres vivants la réalisation permanente d'une forme possible de l'organisme. La forme la plus simple de la vie des animaux a son type dans l'œuf, où les systèmes fondamentaux des nerfs et du sang, c'est à dire de la vie animale et de la vie végétative ne sont pas encore nettement séparés. Les animaux qui correspondent à ce moment du développement de la vie sont des *oozoaires* : les infusoires, les rayonnés, les zoophytes. A partir de cet embranchement, les différents systèmes de l'organisation se divisent et se centralisent dans des organes particuliers, sous la prédominance tantôt de la vie végétative sur la vie animale, tantôt de la vie animale sur

la vie végétative. Au premier degré, caractérisé par la prédominance des organes du tronc sur ceux de la tête, appartiennent les animaux qui reproduisent le type de la vie végétative; ce sont des *corpozoaires*, des invertébrés. Mais dans le tronc lui-même se manifeste une nouvelle opposition, le contraste du ventre et de la poitrine, des systèmes de la nutrition et de la génération, d'une part, de la circulation et de la respiration, de l'autre. Les animaux qui s'arrêtent au premier degré sont des *gastrozoaires* : les mollusques; ceux qui s'élèvent au second, sont des *thoracozoaires* : les articulés, les insectes. Puis vient le troisième embranchement du règne animal, où la vie de relation, les nerfs, les muscles et les os, l'emporte à son tour sur la vie des organes internes destinés à l'élaboration du sang; ce sont des *céphalozoaires* : les vertébrés. Mais dans cette division supérieure doivent revenir tous les éléments caractéristiques des divisions inférieures, élevés maintenant à une puissance plus haute, transportés dans le cercle de la vie de relation. Il y a des animaux à tête ou à vertèbres qui ramènent le type primitif de l'œuf : les poissons; d'autres qui répètent le type des organes du ventre ou de la poitrine : les reptiles et les oiseaux; d'autres enfin qui offrent un développement complet de la tête et qui représentent le mieux le dernier embranchement : les mammifères (1).

On le voit, la concordance est parfaite entre les deux classifications, quoiqu'elles soient prises à deux points de vue complètement distincts et même opposés, quoiqu'elles partent l'une de la réalité, l'autre de la possibilité, et qu'elles procèdent la première par généralisation, la seconde par déduction. Seulement les quatre embranchements de Cuvier, les quatre plans, les quatre types de l'organisation animale se réduisent à trois d'après Carus, parce que les mollusques et les articulés, quelque contrastants qu'ils soient, ne constituent que deux différents degrés du développement de la vie végétative. Unité, variété, harmonie, telles sont les trois

(1) Carus, *Anatomie comparée*, trad. par Jourdan. — Ahrens, *Cours de psychologie*, t. I, Paris, 1836.



idées fondamentales empreintes par la nature dans les trois cercles de l'animalité. Mais l'harmonie est incomplète encore dans le cercle des vertébrés, parce qu'elle s'y réalise par des combinaisons infiniment multiples, et toujours sous la prédominance d'un organe ou d'un système. L'harmonie pleine et entière est une. De là une possibilité nouvelle, l'idée d'une organisation pan-harmonique, où tous les organes de la vie végétative et de la vie animale arrivent à une expansion complète et se manifestent en un parfait équilibre. Cette idée est réalisée dans la nature humaine et marque la position de l'homme dans la création en dehors et au dessus de toutes les sphères du règne animal. C'est là encore une différence entre Carus et Cuvier et un résultat important de la philosophie de la nature en Allemagne.

Les idées modernes sur la classification naturelle des êtres vivants sont une réhabilitation, presque une transfiguration du réalisme scolastique. Elles donnent à cette doctrine une valeur inespérée et tracent en même temps ses limites. La généralisation s'applique aux êtres finis, comparables entre eux, mais ne réussit pas dans l'infini. Chaque infini est seul et unique dans son genre et n'a point d'espèces. Il n'y a qu'un temps qui embrasse tous les temps, un espace qui embrasse tous les espaces; les périodes particulières et les espaces déterminés ne sont pas des espèces, mais des parties homogènes de l'espace et du temps, qui contiennent d'autres parties divisibles sans fin. La continuité que quelques zoologistes cherchent dans l'échelle animale règne ici sans partage et empêche absolument toute distribution en espèces et en genres. Certes il est permis de parler du genre nature ou du genre esprit, comme on parle du genre humain, mais ces genres indiquent simplement une certaine détermination de la réalité, au point de vue de la substance, non un ensemble d'espèces. Aussi les termes d'extension et de compréhension, si précis dans les sciences d'observation, n'ont-ils plus qu'une signification vague dans le domaine des choses supra-sensibles.

L'espace infini contient tous les espaces particuliers dans son extension, mais il n'a pas moins de compréhension

qu'eux, et ses propriétés ne sont nullement les qualités communes de tous les lieux observés. D'un côté sont l'infini, l'absolu, l'unité, la nécessité; de l'autre, le fini, le relatif, le multiple, la contingence; chaque espace déterminé a ses limites, sa forme, sa quantité, tandis que l'espace infini est sans bornes, sans mesure et sans nombre. Il n'y a pas de transition, pas de degrés qui mènent insensiblement d'un lieu borné à l'espace infini, comme si celui-ci était la somme ou le produit d'un nombre quelconque de myriamètres. L'espace infini est incommensurable et n'est égal qu'à lui-même, c'est à dire à une infinité d'espaces particuliers, quelque grands qu'on les suppose. Il en est de même des êtres finis en présence de l'être infini ou de Dieu.

Ce n'est donc pas par une généralisation successive que la pensée doit remonter des êtres du monde à la cause de tout ce qui est, mais par une intuition directe de l'infini. Entre les êtres et l'Être, entre le monde et Dieu, il y a un abîme que la raison seule peut franchir et qu'elle doit combler par une vision immédiate de Dieu. C'est un abus de la logique abstraite d'employer à l'égard des choses divines le procédé de l'abstraction. On l'a fait souvent au moyen âge, comme dans les écoles d'Alexandrie; mais puisque la généralisation avance par voie d'élimination de propriétés, au lieu d'aboutir à la notion de Dieu comme Être de toute réalité, on est arrivé à concevoir Dieu comme une simple forme dépouillée de tout contenu. Dieu devient alors le genre suprême, dont l'extension est infinie, dont la compréhension est nulle. Il n'est plus l'être réel, mais l'être abstrait, identique au néant, selon Hegel. *Divina substantia*, dit Pécole, *est forma sine materia*. Faites abstraction de toute matière, de tout contenu, de tout ce qui vit ou pense dans le monde, tâchez de saisir la forme pure, l'idée pure, comme dirait Aristote, et vous comprendrez Dieu. Le Père du monde que rêvait Platon, le Dieu vivant de saint Paul, dans lequel et par lequel existent toutes choses, n'est plus que la plus abstraite des abstractions: tel est le résultat du procédé vulgaire de l'induction transporté dans l'infini. Il était temps que Descartes parût et arrêtât ce courant d'athéisme

qui envahissait la dialectique, et sapait les bases de toute religion.

M. l'abbé Gratry est donc bien mal inspiré (car la science est pour lui chose de fantaisie) quand il parle d'une nouvelle induction, de l'induction véritable, identique au procédé dialectique de Platon, au procédé infinitésimal des géomètres, qui passe du fini à l'infini, de l'effet à la cause, et qui démontre l'existence de Dieu avec toute la rigueur des démonstrations mathématiques (1). Qu'il existe un procédé de transcendance, cela n'est pas douteux, si l'on entend par là la méthode par laquelle on s'élève du monde à Dieu; mais que ce procédé soit inductif et démonstratif, cela est faux et contradictoire. Du fini à l'infini, il n'y a pas induction, mais intuition; du relatif à l'absolu, il n'y a point démonstration, mais hypothèse pour les uns, certitude immédiate pour les autres, selon l'état de la conscience. M. Gratra ne voit que l'induction et la déduction, les raisonnements par transcendance et par identité, comme mouvements possibles de la pensée, et appelle alors induction tout ce qui n'est pas déduction ou syllogisme. La définition est trop large. L'induction n'est pas toute l'analyse, mais en fait partie. L'analyse embrasse toutes nos connaissances intuitives, obtenues par les sens, par la généralisation ou par la raison. Les premières constituent l'observation: les secondes, l'induction et l'analogie; les dernières, la contemplation. La dialectique platonicienne est du troisième genre. Ce n'est pas par induction ni par abstraction que Platon, à propos des phénomènes sensibles, saisit l'idée ou l'essence, mais, comme il le déclare expressément, par une intuition directe ou immédiate du divin. Malebranche explique cet acte de l'esprit par l'idée de l'infini qui est présente à l'intelligence. C'est de la même manière que les géomètres et les savants voient la limite, la loi, la cause dans une série de termes ou d'effets. Aussi ne donnent-ils pas leurs résultats comme démontrés, quand ils ont conscience de la marche qu'ils sui-

(1) A. Gratra, *Logique*. Deuxième édition. Paris, 1858.

vent: ce sont des hypothèses à vérifier, ou des vérités évidentes en elles-mêmes qui n'exigent aucune preuve logique. Toute proposition qui n'est pas déduite ou démontrée par la synthèse laisse subsister des doutes dans la pensée de ceux qui ne sont pas suffisamment préparés à la recevoir. La certitude est individuelle. C'est ainsi que l'attraction de Newton, le principe fondamental de la mécanique céleste, passe encore pour une hypothèse aux yeux d'un grand nombre de savants qui se piquent de rigueur scientifique. Les principes mêmes de l'analyse infinitésimale ne sont pas admis sans protestation par les mathématiciens. Il en serait autrement si l'intuition avait la valeur d'une démonstration. L'intuition ne démontre pas, elle montre, comme le disait Kepler de sa méthode. Personne n'a jamais réclamé contre les théorèmes de la géométrie. C'est que la méthode géométrique est tout autre que l'induction. Pour indiquer par anticipation comment elle s'applique à la philosophie, je n'ai qu'à renvoyer à l'*Ethique* de Spinoza.

### CHAPITRE III

#### LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

##### DIALECTIQUE LOGIQUE.

La connaissance sensible provient directement de l'observation et donne des faits ou des phénomènes que chacun peut vérifier. La connaissance abstraite, partant des faits connus, va au delà de l'observation actuelle, mais reste dans les limites de l'observation possible; elle donne des espèces, des genres, des classes, qui réduisent l'expérience en système, et qui, introduits d'abord sous une forme hypothétique, attendent le contrôle de la déduction pour être définitivement acceptés par la science. Les connaissances abstraites sont d'un ordre plus élevé que les connaissances

qui envahissait la dialectique, et sapait les bases de toute religion.

M. l'abbé Gratry est donc bien mal inspiré (car la science est pour lui chose de fantaisie) quand il parle d'une nouvelle induction, de l'induction véritable, identique au procédé dialectique de Platon, au procédé infinitésimal des géomètres, qui passe du fini à l'infini, de l'effet à la cause, et qui démontre l'existence de Dieu avec toute la rigueur des démonstrations mathématiques (1). Qu'il existe un procédé de transcendance, cela n'est pas douteux, si l'on entend par là la méthode par laquelle on s'élève du monde à Dieu; mais que ce procédé soit inductif et démonstratif, cela est faux et contradictoire. Du fini à l'infini, il n'y a pas induction, mais intuition; du relatif à l'absolu, il n'y a point démonstration, mais hypothèse pour les uns, certitude immédiate pour les autres, selon l'état de la conscience. M. Gratra ne voit que l'induction et la déduction, les raisonnements par transcendance et par identité, comme mouvements possibles de la pensée, et appelle alors induction tout ce qui n'est pas déduction ou syllogisme. La définition est trop large. L'induction n'est pas toute l'analyse, mais en fait partie. L'analyse embrasse toutes nos connaissances intuitives, obtenues par les sens, par la généralisation ou par la raison. Les premières constituent l'observation: les secondes, l'induction et l'analogie; les dernières, la contemplation. La dialectique platonicienne est du troisième genre. Ce n'est pas par induction ni par abstraction que Platon, à propos des phénomènes sensibles, saisit l'idée ou l'essence, mais, comme il le déclare expressément, par une intuition directe ou immédiate du divin. Malebranche explique cet acte de l'esprit par l'idée de l'infini qui est présente à l'intelligence. C'est de la même manière que les géomètres et les savants voient la limite, la loi, la cause dans une série de termes ou d'effets. Aussi ne donnent-ils pas leurs résultats comme démontrés, quand ils ont conscience de la marche qu'ils sui-

(1) A. Gratra, *Logique*. Deuxième édition. Paris, 1858.

vent: ce sont des hypothèses à vérifier, ou des vérités évidentes en elles-mêmes qui n'exigent aucune preuve logique. Toute proposition qui n'est pas déduite ou démontrée par la synthèse laisse subsister des doutes dans la pensée de ceux qui ne sont pas suffisamment préparés à la recevoir. La certitude est individuelle. C'est ainsi que l'attraction de Newton, le principe fondamental de la mécanique céleste, passe encore pour une hypothèse aux yeux d'un grand nombre de savants qui se piquent de rigueur scientifique. Les principes mêmes de l'analyse infinitésimale ne sont pas admis sans protestation par les mathématiciens. Il en serait autrement si l'intuition avait la valeur d'une démonstration. L'intuition ne démontre pas, elle montre, comme le disait Kepler de sa méthode. Personne n'a jamais réclamé contre les théorèmes de la géométrie. C'est que la méthode géométrique est tout autre que l'induction. Pour indiquer par anticipation comment elle s'applique à la philosophie, je n'ai qu'à renvoyer à l'*Ethique* de Spinoza.

### CHAPITRE III

#### LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

##### DIALECTIQUE LOGIQUE.

La connaissance sensible provient directement de l'observation et donne des faits ou des phénomènes que chacun peut vérifier. La connaissance abstraite, partant des faits connus, va au delà de l'observation actuelle, mais reste dans les limites de l'observation possible; elle donne des espèces, des genres, des classes, qui réduisent l'expérience en système, et qui, introduits d'abord sous une forme hypothétique, attendent le contrôle de la déduction pour être définitivement acceptés par la science. Les connaissances abstraites sont d'un ordre plus élevé que les connaissances

sensibles; leur objet ne tombe plus sous les sens et ne peut être saisi que par l'abstraction et la généralisation; mais les unes et les autres sont des connaissances expérimentales, *à posteriori*, que l'observation fournit ou amène à sa suite et qui demandent à cette source leur vérification ou leur garantie de certitude. Si les principes rationnels sur lesquels reposent l'observation et la généralisation sont exacts, s'il existe un monde objectif et s'il est soumis à des lois constantes, comme tout porte à le croire, il sera facile de s'assurer tôt ou tard de la valeur de nos deux sortes de connaissances expérimentales. La sphéricité et la rotation de la terre, par exemple, longtemps ignorées, sont aujourd'hui des faits certains ou confirmés par des expériences suffisantes. L'identité de lois et de constitution de l'âme humaine, dans les sexes et dans les races, révélée en partie par les études concordantes des philosophes de tous les temps, est un autre fait que ne démentira pas l'avenir, quoiqu'il ait été contesté par quelques critiques. On n'a point sans doute observé tous les êtres raisonnables; mais le fait reste vrai dans les bornes de l'observation, et l'on peut hardiment défier les contradicteurs de citer une exception. Nous acquiesçons donc à l'apologie que les savants font de l'expérience sous la seule réserve, commandée par la logique, de discuter la légitimité de la connaissance en général.

Mais nous avons encore des connaissances auxquelles manque tout moyen de vérification empirique, parce qu'elles sont de leur nature indépendantes et au dessus de toute observation possible. Ce sont les connaissances supra-sensibles, rationnelles, *à priori*. Ici nous ne sommes plus d'accord avec les savants qui croient que l'expérience est la seule source de nos connaissances. Nous sommes même en opposition avec l'école de Kant qui, sans repousser les éléments rationnels de la pensée, n'admet cependant pas de connaissances légitimes ou scientifiques hors limites de l'observation, sauf les connaissances mathématiques. Nous affirmons contre les sensualistes et contre les criticistes que nous avons dans la raison une seconde source de connaissances, aussi abondante et plus importante que la pre-

mière, et que nos connaissances rationnelles sont ou peuvent être aussi sûres que nos connaissances expérimentales. Nous soutenons que si nos connaissances *à priori* étaient radicalement inertes par cela seul qu'elles vont au delà de l'expérience, toutes nos connaissances seraient exposées aux coups du scepticisme, et que les adversaires de la connaissance supra-sensible acceptent eux-mêmes, parfois sans le savoir, la certitude de ce genre de connaissances, au moins dans une de ses applications.

Les connaissances mathématiques passent pour le modèle des connaissances exactes. Quoi de plus rigoureux, en effet, que l'algèbre, la géométrie, la mécanique? Quoi de plus universellement vrai et certain que la théorie des proportions et des équations, la mesure des surfaces et des solides réguliers, le calcul du mouvement et de l'équilibre des forces? Chaque théorème est accompagné d'une démonstration à laquelle il est impossible de résister, si l'on admet quelques axiomes comme objet d'une certitude immédiate. Certes il serait à désirer que toutes nos connaissances pussent avoir le même degré d'évidence; je ne sais trop ce qui resterait au scepticisme dans cette conjoncture; à moins d'abandonner le combat, il se rabattrait sur les faits de l'expérience et trouverait dans les faits une plus ample matière à critique que dans les principes. Nous en avons la preuve dans l'exemple de David Hume, dont le scepticisme s'arrête devant la géométrie. Or nos connaissances mathématiques sont des connaissances indépendantes de toute expérience. Hume en convient. Qu'avons-nous besoin d'observer la nature pour savoir que le carré d'un binôme est égal au carré des deux termes augmenté de leur double produit, et que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits? Observer! mais nous ne trouvons pas même des nombres ni des surfaces dans la nature, nous calculons des abstractions! Et sur ces abstractions, sur ces formes pures, sans réalité dans le monde extérieur, où tout est concret, nous construisons des jugements universels et apodictiques! Partout, toujours, dans tous les triangles possibles, observés

ou non, la somme des angles égale nécessairement deux droits, telle est la portée de la proposition. Et tout être capable de raison approuve et adhère ! Nous avons donc des connaissances à priori, qui vont au delà de toute expérience, et non seulement nous avons le pouvoir de former de semblables connaissances, mais elles sont admises comme vraies et comme certaines par tous ceux qui sont en état de les discuter. Que signifie donc la prétention de Condillac de renfermer tout le savoir humain dans les bornes de la sensibilité ? Est-ce que par hasard nos connaissances mathématiques proviendraient des sens ou de l'induction ? Examinons.

Le caractère de la connaissance sensible est la parfaite détermination de son objet. Il s'agit d'un phénomène circonscrit dans le temps et dans l'espace, qui s'évanouit à mesure qu'on le regarde et qui peut-être ne se représentera plus jamais avec toutes les circonstances qui l'entourent. Le caractère de la connaissance mathématique est au contraire la généralité. Il s'agit d'un objet inaltérable, immuable, qui n'existe pas sous la forme du temps, mais sous la forme de l'éternité, qui ne peut être saisi par les sens, mais par la pensée pure. Les nombres, les lignes, les surfaces ne changent pas, tandis que les corps se modifient sans cesse. Nos yeux peuvent contempler des choses concrètes et solides, un homme, deux chevaux, trois arbres de tel ou tel volume, mais nous n'avons jamais vu au dehors des nombres abstraits, des corps sans épaisseur, des directions sans largeur. Les mathématiques ne s'occupent que de choses éternelles, inaccessibles aux sens, des formes pures de l'espace, du temps et du mouvement qui sont toujours les mêmes. Et comment connaissons-nous ces objets ? D'une manière toute générale. « Tous les angles droits sont égaux entre eux ; — dans toute proportion géométrique le produit des extrêmes est égal au produit des moyens. » Parle-t-on d'un angle ou de quelques angles ? Non. Donc la connaissance n'est pas sensible, et le jugement qui l'énonce n'est pas individuel ou particulier, mais général. On parle de tous les angles droits dans tous les temps et dans tous les

lieux. Et que dit-on des angles droits comparés entre eux ? Dit-on qu'ils peuvent être égaux ou qu'en fait les deux qui figurent sur le papier sont égaux ? Non, ce n'est pas un simple fait qu'on affirme, ni une possibilité qu'on exprime, mais une nécessité qu'on proclame : il est impossible que deux angles droits ne soient pas égaux. Donc la connaissance n'est pas sensible, et le jugement qui l'énonce n'est pas problématique ou assertoire, mais apodictique. Y a-t-il enfin quelque condition ou quelque restriction dans le théorème ? L'égalité des angles droits dépend-elle peut-être de la longueur des côtés ou n'existe-t-elle que pour quelques espèces ? Non, l'égalité est absolue, sans condition ni division ; le jugement qui la contient n'est pas hypothétique ni disjonctif, mais catégorique, inconditionnel, absolu. Les connaissances mathématiques ont le caractère de l'universalité, de la nécessité, de l'inconditionnalité ; les connaissances mathématiques, en d'autres termes, s'expriment dans des jugements généraux, apodictiques et catégoriques. Voilà ce qui les distingue de la connaissance sensible.

Voyons maintenant si ces connaissances proviennent de l'abstraction et de la généralisation, comme Locke le soutient des notions rationnelles en général. Dans tout triangle rectangle, le carré de l'hypoténuse est égal à la somme des carrés formés sur les autres côtés. Je prends la figure de Legendre, je transforme le carré de l'hypoténuse en deux rectangles égaux aux deux autres carrés, je reconnais l'exactitude du théorème. Cependant l'énoncé vaut de tous les triangles rectangles, et je n'en ai examiné qu'un seul. Est-ce que je conclus de la partie au tout comme dans l'induction ? Non, la figure n'est qu'un signe ; à la rigueur elle est fautive, parce que la ligne qui divise le plus grand carré a une épaisseur, dont je ne tiens pas compte dans le raisonnement. La démonstration ne dépend pas de la figure, et les géomètres aveugles se passent de toute représentation extérieure. En est-il de même dans l'induction ? Non, pour définir le genre, on ne néglige pas l'espèce ; l'espèce n'est pas un symbole, c'est l'objet même qu'on étudie. En géométrie, je n'ai pas besoin de tenter une seconde épreuve, pour

m'assurer du résultat; je m'abstiens de varier la grandeur, la forme et la position du triangle rectangle; je sais que la démonstration est indépendante de ces circonstances, et que le raisonnement qui convient dans un cas convient à tous les cas possibles; je ne me donne pas la peine de vérifier la conclusion à l'aide d'un compas. En est-il de même en histoire naturelle? Non, là on multiplie les observations, on les poursuit, s'il se peut, sur un grand nombre d'exemplaires, on avance avec prudence et on s'efforce de tenir compte des modifications qu'une découverte peut amener dans la distribution des classes. Dans les mathématiques enfin je passe subitement d'un exemple à tous les cas, ou plutôt du signe à la chose, et j'énonce le résultat d'une manière absolue, sans crainte d'être démenti par personne ni de voir changer l'ordre de la nature: en fait de calcul, ce qui est vrai sur la terre est vrai dans toute l'étendue des cieux. Dans les sciences d'observation, au contraire, on évite de trop généraliser, on craint des mécomptes, parce qu'on sait bien qu'il y a des lacunes dans le raisonnement et que la conclusion dépasse les prémisses; on arrive à une hypothèse, non à un principe, on obtient une probabilité, non une certitude: on doit se servir plutôt de jugements particuliers, problématiques et hypothétiques que de jugements généraux, apodictiques et catégoriques.

M. Mill, qui défend si bien la cause de l'induction, ne veut cependant pas qu'on l'introduise dans les mathématiques. Les propositions géométriques, dit-il, sont réellement universelles, et non inductives, parce qu'elles ne contiennent aucun élément inconnu. Quand, après avoir démontré que la somme des trois angles du triangle ABC est égale à deux angles droits, nous concluons que cette égalité existe dans tous les triangles, nous ne procédons pas par induction; car ce n'est point parce que quelques triangles possèdent cette propriété, que nous l'affirmons de tous, mais parce que nous sommes convaincus que la démonstration pour un seul cas équivaut à la démonstration pour tous. Si l'on veut appeler cette opération *induction*, ajoute l'auteur, il faut dire que c'est une induction *par parité de raisonnement*. Mais le

nom est impropre: l'induction implique des lacunes, qui ne se trouvent pas dans la géométrie. On prétend néanmoins qu'il y a des cas d'induction en mathématiques. Quand on a, par exemple, calculé un nombre suffisant de termes d'une série pour en avoir la loi, on n'hésite pas à poser les termes suivants sans le secours du calcul. Mais je crains fort, continue M. Mill, qu'on ne parte alors de considérations *a priori*, équivalant à une démonstration, sur le mode de formation des termes de la série. On dit encore que Newton découvrit le théorème du binôme par induction, c'est à dire qu'après avoir élevé un binôme à un certain nombre de puissances, il aperçut les rapports multiples qui existent entre le rang, le coefficient et les exposants de chaque terme de la série, d'une part, l'indice de la puissance et les diverses combinaisons des termes du binôme, de l'autre. Le fait n'est pas improbable, mais un mathématicien comme Newton ne pouvait établir ces rapports sans concevoir le fondement *a priori* de la loi. C'est un autre cas de l'induction par parité de raisonnement, et non une véritable généralisation. M. Mill va plus loin et soutient que l'opération de Kepler, en concluant à la forme elliptique de l'orbite de Mars, d'après un certain nombre de positions de cet astre, n'est pas une induction, mais une synthèse, une collection de faits observés ou observables. L'induction exprime le passage de cas connus à des cas inconnus, tandis que dans le raisonnement du grand astronome il n'y avait rien qui ne fût connu ou qui ne pût l'être par d'autres observations de même nature, choisies à volonté (1).

L'induction ne s'applique donc pas aux mathématiques, même dans les cas qui ont paru douteux, parce que la généralisation remonte, non du phénomène à sa loi, mais de l'espèce au genre, dans le domaine des sciences d'observation. Que serait-ce si nous prenions d'autres exemples où l'observation et par conséquent l'induction sont manifestement impossibles? La géométrie ne peut pas se passer de la

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, inductions improperly so called.

théorie des parallèles, et cependant personne n'a pu s'assurer par expérience que des lignes indéfiniment prolongées dans un même plan, n'arrivent jamais à se rencontrer. Est-ce donc sur l'induction que reposent les théorèmes des angles formés par la section de deux parallèles? Est-ce l'induction qui nous donne les propriétés de la parabole, de l'hyperbole et de ses asymptotes? L'analyse algébrique à son tour exige des infiniment petits, et cependant personne n'a jamais vu des êtres de cette espèce, mille fois plus petits que les atomes introuvables de la physique. Est-ce encore sur l'induction que se fonde le calcul infinitésimal? Les mathématiques réclament des quantités négatives, et cependant l'observation ne porte jamais que sur des objets, des dimensions et des mouvements positifs. Tâchez donc de vérifier par l'induction qu'une quantité négative multipliée par elle-même donne nécessairement un produit égal au carré de la même quantité affectée du signe contraire!

Mais si les propositions mathématiques sont *à priori* ou indépendantes de toute observation, comment donc se forment-elles en nous? C'est là le secret que Platon a découvert, que Malebranche a retrouvé; c'est là le *procédé dialectique* que l'abbé Gratry a voulu définir et qu'il a si maladroitement confondu avec l'induction. L'induction ne s'exerce que dans les limites de l'observation et n'engendre que des connaissances abstraites, des présomptions de vérité qui attendent le contrôle de l'avenir. Les connaissances rationnelles demandent une autre marche, qui est encore analytique ou intuitive, mais qui atteint tout d'un coup à l'universalité et à l'absolu. Tel est le caractère de l'analyse mathématique, dont le calcul infinitésimal fait partie (1) et qui, transportée dans le domaine de la philosophie pure, constitue exactement le propre de la dialectique platonicienne.

La condition essentielle de la dialectique, d'après Platon, est la retraite de l'âme en elle-même. L'âme doit s'affranchir du corps, se dégager des sens et voir les choses en elles-

(1) G. S. Klügel, *Mathematisches Wörterbuch*, verbo analysis.

mêmes par une intuition pure de la pensée. Les sens ne nous donnent que le variable, ce qui n'est pas, ce qui *devient* sans cesse et ne peut jamais se fixer. La science ne doit pas s'arrêter à ces phénomènes inconstants, elle veut l'essence même des choses, ce qui *est*, ce qui ne change pas. Mais toutes choses ont été construites dans le monde sur le modèle des idées : aucun objet n'est l'être pur ni l'unité pure, mais chaque objet a de l'être et de l'unité. Nous avons primitivement en nous ces idées de l'être et de l'unité, mais nous en perdons le souvenir quand l'âme descend sur la terre et s'unit à un corps. La fonction des sens est de nous rappeler les idées pures, à l'occasion des objets sensibles qui en portent quelques traces, qui sont après tout les images de types supérieurs ou les ombres de la réalité véritable. Entre le monde des sens, objet de l'opinion, et le monde des idées, objet de la science, il n'y a point d'intermédiaire. Platon passe sans transition de l'un à l'autre et pose, comme il le dit, une idée distincte pour chaque multitude de phénomènes semblables. Il n'y a rien dans cette marche qui ressemble au travail laborieux et successif de la généralisation : Platon saisit immédiatement l'idée générale, l'éternel, l'absolu, à propos des phénomènes de la sensation (1).

C'est ce même mouvement transcendant que suit la pensée du mathématicien quand, à l'occasion d'un signe ou d'une image, elle s'élève subitement à une proposition universelle et apodictique. Le géomètre ne passe pas graduellement d'un objet à quelques objets, puis de quelques objets à tous les objets, mais d'un seul à tous, parce que le cas particulier n'est que la conséquence de la vérité générale, et que le rapport de raison ou de fondement qui les unit entre eux ne se compose en effet que de deux termes. Malebranche a rendu compte de ce procédé par la présence de l'idée de l'infini dans l'âme humaine. Il distingue d'abord entre l'idée et l'image et prétend avec raison que la démonstration s'appuie

(1) Paul Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*, Paris, 1860.

non sur l'image, mais sur l'idée. « Je ne puis imaginer un carré, par exemple, que je ne le conçoive en même temps. Et il me paraît évident que l'image de ce carré que je me forme n'est exacte et régulière qu'autant qu'elle répond juste à l'idée intelligible que j'ai du carré, c'est à dire d'un espace terminé par quatre lignes exactement droites, entièrement égales, et qui, étant jointes par toutes leurs extrémités, fassent leurs angles parfaitement droits. Or c'est d'un tel carré dont je suis sûr que la diagonale peut le doubler de chaque côté. C'est d'un tel carré dont je suis sûr qu'il n'y a point de commune mesure entre la diagonale et les côtés. En un mot, c'est d'un tel carré dont on peut découvrir les propriétés, et les démontrer aux autres. Mais on ne peut rien connaître dans cette image confuse et irrégulière que trace dans le cerveau le cours des esprits. Il faut dire la même chose de toutes les autres figures. Ainsi les géomètres ne tirent point leurs connaissances des imaginations, mais uniquement des idées claires de la raison. Ces images grossières peuvent bien soutenir leur attention, en donnant, pour ainsi dire, du corps à leurs idées; mais ce sont les idées, où ils trouvent prise, qui les éclairent et qui les convainquent de la vérité de leur science. »

La géométrie n'est donc pas une science d'observation, puisqu'elle s'occupe des combinaisons possibles dans l'espace, conçues par la raison pure, et non des combinaisons réelles, offertes aux sens ou transmises à l'imagination. Est-elle maintenant une science abstraite, fondée sur un procédé de généralisation? C'est impossible, puisqu'elle est indépendante de l'expérience et qu'elle nous donne, non des notions *généralisées*, mais des notions *générales*. Écoutons néanmoins l'objection. « Vous ne sauriez vous ôter de l'esprit que les idées générales ne sont qu'un assemblage confus de quelques idées particulières, ou du moins que vous avez le pouvoir de les former de cet assemblage. Voyons ce qu'il y a de vrai et de faux dans cette pensée dont vous êtes si fort prévenu. Vous pensez, Ariste, à un cercle d'un pied de diamètre, ensuite à un de deux pieds, à un de trois, à un de quatre, etc., et enfin vous ne déterminez point la

grandeur du diamètre, et vous pensez à un cercle en général. L'idée de ce cercle en général, direz-vous, n'est donc que l'assemblage confus des cercles auxquels j'ai pensé. Certainement cette conséquence est fautive; car l'idée du cercle en général représente des cercles infinis et leur convient à tous; et vous n'avez pensé qu'à un nombre fini de cercles. C'est donc plutôt que vous avez trouvé le secret de former l'idée du cercle en général de cinq ou six que vous avez vus. Et cela est vrai en un sens, et faux en un autre. Cela est faux en ce sens, qu'il y ait assez de réalité dans l'idée de de cinq ou six cercles pour en former l'idée de cercle en général. Mais cela est vrai en ce sens, qu'après avoir reconnu que la grandeur des cercles n'en change point les propriétés, vous avez peut-être cessé de les considérer l'un après l'autre, selon leur grandeur déterminée, pour les considérer en général, selon une grandeur indéterminée. Ainsi vous avez, pour ainsi dire, formé l'idée de cercle en général en répandant l'idée de la généralité sur les idées confuses des cercles que vous avez imaginés. Mais je vous soutiens que vous ne sauriez former des idées générales que parce que vous trouvez dans l'idée de l'*infini* assez de réalité pour donner de la généralité à vos idées. Vous ne pouvez penser à un diamètre indéterminé que parce que vous voyez l'*infini* dans l'étendue, et que vous pouvez l'augmenter ou la diminuer à l'*infini*. Je vous soutiens que vous ne pourriez jamais penser à ces formes abstraites de genres et d'espèces, si l'idée de l'*infini*, qui est inséparable de votre esprit, ne se joignait tout naturellement aux idées particulières que vous apercevez. Vous pourriez penser à tel cercle, mais jamais au cercle. Vous pourriez apercevoir telle égalité de rayons, mais jamais une égalité générale entre des rayons indéterminés. La raison en est que toute idée finie et déterminée ne peut jamais représenter rien d'*infini* et d'*indéterminé*. Mais l'esprit joint sans réflexion à ses idées finies l'idée de la généralité qu'il trouve dans l'*infini* (1). »

Voilà le procédé dialectique de la géométrie bien expliqué.

(1) Malebranche, *Entretiens sur la métaphysique*, II, V.



Il part des idées pures de la raison, des combinaisons possibles conçues dans l'espace, et conclut avec une évidence absolue d'un seul objet à tous les objets du même genre, sous forme de propositions universelles et catégoriques, parce que la démonstration ne se fait pas sur une figure déterminée, considérée comme telle, mais sur l'idée générale que la figure est censée représenter. La généralisation est toute autre. Elle part d'objets déterminés, fait abstraction de leurs propriétés individuelles, les compare et aboutit à une généralité problématique. Cependant il y a des auteurs encore qui tiennent absolument à faire entrer la géométrie et les mathématiques dans le cadre des « sciences naturelles » ou des « sciences inductives. » Il semble qu'on se soit donné le mot en France, en Angleterre et en Allemagne, dans les écoles positivistes, pour préconiser l'expérience comme la source unique de la science.

On sait que Kant, tout en livrant au doute la théologie, la cosmologie et la psychologie rationnelles, accordait exceptionnellement aux propositions mathématiques un caractère apodictique, parce qu'elles ont pour base une intuition pure du temps et de l'espace, parce que le temps et l'espace, en d'autres termes, ne sont pas donnés à posteriori par les sens, mais sont eux-mêmes les conditions générales de l'intuition sensible ou les formes de notre sensibilité. On peut discuter et rejeter le rôle exclusivement subjectif que le grand critique attribue au temps et à l'espace, mais il est incontestable que nous concevons ces formes comme infinies et qu'elles sont comme telles l'objet d'une intuition intellectuelle, à priori, et non l'objet de l'expérience. De là la généralité des propositions mathématiques. L'expérience qui fournit des faits variables et contingents, ne peut être la source d'une connaissance nécessaire et universelle. Vouloir tirer l'universalité et la nécessité d'une donnée expérimentale, disait Kant en plaisantant, c'est vouloir exprimer de l'eau d'une pierre ponce : *ex pumice aquam*. Expérience et nécessité se contredisent (1).

(1) Kant, *Kritik der praktischen Vernunft*, 1788. Vorrede.

Auguste Comte n'est pas de cet avis; positivisme est synonyme d'empirisme. D'après lui, « la géométrie et la mécanique doivent être envisagées comme de véritables sciences naturelles, fondées ainsi que toutes les autres sur l'observation. » L'erreur commune qui fait de la géométrie une science purement rationnelle, provient d'un « reste d'influence de l'esprit métaphysique, qui a si longtemps dominé même dans les études géométriques (1). » Il est fâcheux, en effet, que des métaphysiciens comme Descartes et Leibnitz se soient occupés de mathématiques. Issues d'une telle source, leurs découvertes sont évidemment suspectes. M. Ueberweg partage à cet égard la répugnance de Comte contre toute philosophie rationnelle, et cherche en outre à motiver son opinion. Il reconnaît la valeur apodictique des propositions mathématiques, mais il la croit compatible avec l'origine empirique de l'intuition de l'espace. Il y a progrès dans la certitude, selon lui. Les bases de la géométrie n'ont d'abord qu'une valeur relative. Mais, comme les principes et les conséquences s'appuient mutuellement et forment un ensemble parfaitement enchaîné, la certitude croît de plus en plus, et devient même absolue, s'il est prouvé que les prémisses émises expliquent seules les faits. « Quoique les propositions fondamentales aient en elles-mêmes une certitude simplement assertoire, cependant le système mathématique, produit du travail des siècles, a, comme tout, comme ensemble, une certitude apodictique qu'il répand sur les propositions particulières. » Il paraît donc que les anciens n'étaient pas aussi convaincus que nous que la ligne droite est le plus court chemin d'un point à un autre, et que nos descendants, grâce à l'expérience, seront bien plus sûrs encore que le carré de 2 est 4. Kant, dit M. Ueberweg, part de cette opposition : empirique ou à priori; mais il y a un terme intermédiaire : élaboration rationnelle des données empiriques d'après les lois logiques sans éléments à priori de la connaissance. Pourquoi le philosophe n'a-t-il pas aperçu ce moyen terme?

(1) Auguste Comte, *Cours de philosophie positive*, t. I, leç. II et X. Paris, 1830.

La réponse est bien simple à nos yeux : c'est que la critique de la raison pure avait démontré qu'il n'y a point de connaissance sans éléments à priori, et qu'ainsi l'élaboration qu'on propose est une manifeste absurdité. Éliminer toute idée à priori de la connaissance, dit Kant, c'est chercher à démontrer par la raison qu'il n'y a point de raison; car connaissance rationnelle et connaissance à priori sont la même chose. Quoi qu'il en soit, M. Ueberweg se propose de renverser la théorie de Kant, et il lui paraît dès lors convenable « de substituer aux axiomes d'Euclide, auxquels l'habitude a attaché le prédicat d'*apriorité*, des propositions tout autres, et dont l'origine empirique ne puisse être niée. S'il est prouvé que de ces propositions on peut tirer toute la géométrie aussi bien et même mieux que des axiomes d'Euclide, on a en même temps montré qu'on peut, sans recourir à l'*apriorité*, baser la géométrie sur des principes analogues à ceux des sciences naturelles, et ranger la géométrie au nombre de ces sciences. » Ne discutons pas, allons droit à l'application :

« *Théorème 1.* Il existe un ensemble continu et homogène, capable d'être divisé et étendu à l'infini, de lieux qu'un corps peut occuper. *Définitions :* Nous nommons cet ensemble *espace*; une partie finie de cet espace infini, nous la nommons *corps géométrique*. — C'est sur cette homogénéité de l'espace que repose l'universalité des propositions géométriques, en tant que ce qui est prouvé pour un lieu de cet espace est nécessairement prouvé pour tous. Homogénéité, continuité, infinité, telles sont les trois propriétés fondamentales de l'espace à conclure de la première expérience (1). » Il est inutile d'aller plus loin. Si l'expérience donne l'infini, l'expérience signifie la raison, et la connaissance à posteriori n'est pas autre chose que la connaissance à priori. L'auteur est d'accord avec Kant, sa critique n'est qu'une chicane. Reste à savoir si les empiristes seront d'aussi facile composition que les aprioristes.

(1) F. Ueberweg, *Exposit. scientif. des principes de la géométrie, précédée d'une discussion sur le fondement de la certitude des propos. prem. de cette science*; trad. par J. Delbœuf, Liège, 1860.

M. Ueberweg a trouvé un émule. Il y a une double géométrie, dit M. Delbœuf : la géométrie expérimentale étudie les corps indépendamment de leur substance, et cherche à ramener une forme donnée à une forme idéale; la géométrie théorique suit une marche inverse; partant de principes idéaux, absolus, elle crée des formes à l'infini et cherche à les faire coïncider avec les formes naturelles. L'une est inductive, l'autre déductive et syllogistique. Soit, cela est clair et conforme aux notions reçues : la géométrie pure est une science déductive qui part de principes absolus et qui crée ses formes; mais une part peut être faite à l'expérience et à l'induction dans quelques applications de la géométrie, par exemple, dans la cristallographie. Ces principes posés, l'auteur se demande comment il faut procéder à l'édification de la science, de la géométrie théorique. La question paraît superflue : puisqu'il s'agit de la géométrie qui n'est pas expérimentale, mais déductive, il semble qu'il faille procéder par déduction, et non par expérience; puisque la géométrie part de principes absolus, tandis que l'observation ne porte que sur des faits complexes et concrets, on n'a qu'à développer les principes et à en tirer les corollaires par les diverses formes du raisonnement syllogistique; puisqu'enfin la géométrie crée des formes, tandis que l'expérience se contente des phénomènes donnés par la nature et que l'expérimentation, en combinant les circonstances, provoque seulement la formation des mêmes phénomènes, il est clair que la géométrie est une science rationnelle, qui n'a rien de commun avec l'expérience. Eh bien, toutes nos prévisions sont en défaut : la méthode de la géométrie déductive, c'est l'expérience. La géométrie combine ses droites et ses plans, comme le chimiste combine ses corps simples, et il regarde ce qui se passe. Il est fâcheux seulement que le géomètre ne trouve pas comme le chimiste ses éléments dans le monde extérieur et qu'il doive les inventer. N'importe, M. Delbœuf tient à sa découverte; plutôt que de sacrifier l'expérience, il en produira une espèce nouvelle : le vulgaire se sert de l'expérience réelle, le géomètre de l'*expérience idéale*. Le mot est joli et mérite autant de succès

que « l'élaboration rationnelle des données empiriques sans éléments *a priori*. »

Est-ce que l'expérience idéale donne au moins à la géométrie une base certaine? C'est selon; la certitude subjective est universelle, parce que l'abstraction qui est son point de départ emporte avec elle l'universalité des résultats (dans les sciences abstraites c'est tout le contraire); mais la certitude objective, la certitude de la vérité de la science est moindre, car elle dépend de la *vérification*, de la comparaison des phénomènes idéaux avec les phénomènes réels, c'est à dire des observations directes (1). Je crains bien qu'à ce prix la géométrie ne soit plus sûre du tout. S'il faut vérifier l'homogénéité, l'isogénéité et la continuité de l'espace, considéré dans toutes ses parties, ce que personne n'a jamais fait et ne fera jamais, avant de procéder à aucune démonstration, les géomètres feront bien de se demander s'il ne vaut pas mieux renoncer à leur science. Jusqu'ici ils étaient dispensés de toute vérification empirique, parce que la géométrie passait pour une science indépendante de l'expérience; jusqu'ici ils citaient avec orgueil la « méthode géométrique » et défiaient les savants d'arriver dans leur domaine au même degré de rigueur; mais à l'avenir, grâce au progrès de la pensée, ils doivent tomber au niveau commun de l'empirisme et du tâtonnement, que dis-je? ils seront les premiers dévorés par le scepticisme, parce qu'ils s'appuient sur l'espace sans limites et que l'observation n'a trouvé encore aucun moyen de s'assurer s'il existe un infiniment grand, s'il existe des infiniment petits, s'il existe des points, des lignes et des surfaces, si l'étendue est homogène et continue partout et dans toutes ses combinaisons.

Laissons maintenant les objections et concluons. Si les propositions mathématiques sont des connaissances rationnelles, générales, nécessaires, catégoriques, *a priori*, elles sont des connaissances *philosophiques*; car les connaissances philosophiques, en tant que la philosophie est la science des

(1) J. Delbœuf, *Prolégomènes philosophiques de la géométrie et solution des postulats*, Liège, 1860.

principes, comme l'histoire est la science des faits, ont précisément les mêmes caractères. Les mathématiques, en effet, font partie de la philosophie: elles appartiennent à la philosophie de la nature. La nature peut être considérée dans sa matière et dans sa *forme*. La matière à l'état organique ou inorganique est l'objet des sciences naturelles; la forme, l'objet des sciences mathématiques. Il y a deux formes opposées qui conviennent à tous les corps: la forme de la coexistence en vertu de laquelle les objets se trouvent ensemble dans un même tout, et la forme de la succession, en vertu de laquelle les corps se transforment et passent d'un état à un autre: la première est l'*espace*; la seconde, le *temps*. Le temps et l'espace se combinent dans le *mouvement*, qui exprime, en effet, un changement de position, ou la translation successive d'un corps d'un lieu à un autre. Le temps, l'espace et le mouvement sont homogènes, continus, divisibles. Chaque partie de l'espace est semblable à l'espace entier quant à son essence; chaque partie est elle-même un tout, qui a longueur, largeur et profondeur, mais un tout limité. Un tout limité est une *quantité* ou une *grandeur*, un quantum. Toutes ces propositions sont indépendantes de l'observation et empruntées à la métaphysique. Or les mathématiques sont la science de la quantité considérée en elle-même et dans ses applications au temps, à l'espace et au mouvement. Elles se développent par le seul effet du raisonnement, tandis que l'expérience est indispensable dans les sciences naturelles. Herschel a très bien marqué cette différence. « Un homme intelligent, livré à lui-même et maître de prendre son temps, peut comprendre toutes les vérités mathématiques, en partant de ces simples notions d'espace et de temps, dont il est impossible qu'il se dépouille sans cesser de penser. Mais, quelque effort qu'il fasse, le raisonnement ne lui apprendra jamais ce que deviendra un morceau de sucre si on le plonge dans l'eau; il ne lui apprendra pas davantage quelle impression un mélange de bleu et de jaune produira sur ses yeux (1). »

(1) J. F. W. Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, n° 66, trad. de l'anglais. Paris, 1834.

Nous sommes d'accord avec Kant sur le caractère des connaissances mathématiques, mais nous n'admettons pas avec lui que ces connaissances aient, quant à la certitude, un rang exceptionnel dans l'ensemble des propositions de la philosophie pure. Sans aucun doute, les mathématiques ont un objet plus simple, une langue plus exacte que la métaphysique, et se prêtent mieux à être représentées dans l'imagination; les démonstrations y sont plus faciles, parce qu'elles sont dégagées de toute considération relative aux intérêts moraux et matériels de l'homme et concentrées uniquement sur les formes éternelles de la nature; l'évidence par suite y est plus étendue qu'en aucune autre science. Nous ne contestons aucun de ces avantages, nous disons seulement qu'ils ne font pas entre les mathématiques et la métaphysique une différence telle, que la première soit une science exacte et la seconde une science apparente ou une illusion. Car, d'une part, les premières propositions de la géométrie, les axiomes ou postulats relatifs à l'espace, à ses caractères, à ses dimensions, sont plutôt métaphysiques que mathématiques: ce sont des lemmes empruntés à la synthèse générale de la raison, que la géométrie ne démontre pas et qui lui ôteraient à elle-même le titre de science si la métaphysique n'avait aucune valeur certaine; et d'autre part, il y a des principes philosophiques qui sont aussi évidents que les propositions les plus évidentes de la géométrie. Comment nier que chaque chose est ce qu'elle est, que de deux attributs contradictoires elle en a un et n'a pas l'autre, que tout phénomène suppose une cause et toute propriété une substance, quand les sceptiques eux-mêmes sont obligés de s'en rapporter à ces vérités pour défendre leur thèse? Il n'est donc pas possible qu'il y ait entre les mathématiques et la philosophie pure toute la distance de la vérité à l'apparence. Ce qui est vrai, c'est que la philosophie, ayant pour objet l'ensemble des principes, s'occupe de problèmes bien plus compliqués et plus difficiles à résoudre que ceux de la géométrie. La question de l'âme, de l'univers ou de Dieu est autrement féconde et soulève de tous autres intérêts que la question du cercle ou du

carré. Voyons cependant les objections dans la « Critique de la raison pure. »

Kant commence par distinguer entre les jugements analytiques, où l'attribut est implicitement renfermé dans le sujet et résulte de sa décomposition, et les jugements synthétiques, où l'attribut est une donnée nouvelle, transcendante, qui s'ajoute au sujet. Puis il applique cette distinction à nos connaissances expérimentales et à nos connaissances rationnelles. Les jugements d'expérience ou à posteriori sont synthétiques, mais ils sont limités comme l'observation et ne peuvent atteindre même par induction, qu'à une généralité comparative, sous la réserve des exceptions que l'avenir amènera peut-être. La nécessité et l'universalité réelle sont des marques certaines d'une connaissance à priori, d'une connaissance rationnelle ou philosophique. Les jugements analytiques n'offrent rien de difficile. Mais les jugements synthétiques peuvent être à priori aussi bien qu'à posteriori, et alors on demande comment et de quel droit nous pouvons unir, dans une proposition universelle et apodictique, deux idées qui sont étrangères l'une à l'autre. Tel est le problème de la raison pure: « Comment sont possibles des jugements synthétiques à priori? »

Ici se rencontrent les mathématiques et la métaphysique: car l'une et l'autre science, dit Kant, ne contiennent que des jugements synthétiques à priori (1). On connaît la solution de l'auteur: les mathématiques sont possibles, la métaphysique est impossible comme science et doit se borner à une pure critique. Si donc la métaphysique est impossible, ce n'est pas parce qu'elle va au delà de l'expérience, ni parce qu'elle renferme des propositions synthétiques, car elle partage ces deux caractères avec les mathématiques; c'est uniquement parce que nous avons une intuition pure de l'espace et du temps et que nous n'avons aucune intuition de Dieu, de l'infini, de l'absolu, des principes, en un mot des objets supra-sensibles. L'intuition pure de Kant est une intuition autre que celle que nous donnent les sens et l'imagina-

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft*, Einleitung.

tion, c'est donc une intuition intellectuelle, l'intuition de la raison. On voit maintenant où git la difficulté des connaissances philosophiques, en se plaçant au point de vue de Kant. Il s'agit de savoir si nous avons une autre faculté réceptive que la sensibilité, si nous possédons d'autres intuitions que celles de l'imagination, il s'agit enfin de la nature de la raison. C'est là une question de fait ou d'analyse psychologique, qu'il est aisé de résoudre après les travaux de Krause et de Cousin, et que nous avons résolue dans la « science de l'âme, » en concordance avec toutes les écoles philosophiques, à l'exception du sensualisme. L'intuition du temps infini et de l'espace infini est de même nature que l'intuition de l'être infini, et n'implique nullement que le temps et l'espace soient des formes subjectives de notre sensibilité. Kant s'en serait aperçu à coup sûr s'il avait seulement soupçonné que la matière de nos connaissances peut provenir d'une autre source que les sens. L'erreur qui lui a fermé la voie de la métaphysique se rapporte donc à la théorie de la raison, comme faculté intuitive, s'appliquant aux choses supra-sensibles. Cet obstacle levé, la métaphysique est possible. Mais ne dépassons pas le but. Occupons-nous d'abord des connaissances rationnelles en général, abstraction faite de leur valeur objective.

Toutes les connaissances rationnelles ou indépendantes de l'expérience sont générales, nécessaires, catégoriques, comme les propositions mathématiques que nous avons prises pour exemple. Quand on dit : « tout ce qui est déterminé a une cause, » on dépasse les limites de l'observation, car personne n'a pu observer tout ce qui est déterminé dans l'espace et dans le temps infinis; de plus, si la proposition est vraie, elle doit aussi s'appliquer au monde spirituel et au monde physique, comme genres distincts ou déterminés, bien que l'observation ne puisse rien nous apprendre au sujet du monde considéré dans son ensemble. Cette énonciation ne contient ni condition, ni doute, ni réserve : c'est un jugement catégorique, apodictique, universel, c'est un principe philosophique, exact ou non : la vérité objective

n'est pas maintenant en question, et il n'appartient pas à la logique de contrôler la valeur des principes de toutes les sciences. Quand on dit « l'âme est libre, » « le corps est pesant » quel genre de connaissances formule-t-on? C'est selon, car les propositions ne sont pas nettement déterminées et comportent une double signification.

Dans la psychologie et dans la physique expérimentales, un auteur qui procède avec méthode entendra parler, non de toutes les âmes ni de tous les corps possibles, en quelque temps et en quelque lieu qu'ils existent, mais seulement des âmes et des corps qui ont été soumis à l'observation; alors le jugement est assertoire et particulier : on avance un simple fait, sans préjudice de ce que l'avenir tient en réserve, on se prononce sur une propriété de quelques êtres, de ceux qu'on a pu observer. La connaissance en ce cas est empirique. Dans la psychologie rationnelle et dans la physique mathématique, les mêmes propositions auraient une extension incomparablement plus grande; on poserait la liberté comme un attribut essentiel et nécessaire de l'âme, de toutes les âmes, dans la vie future aussi bien que dans la vie présente, et la pesanteur ou la gravité comme une loi de la matière applicable à tous les corps dans le ciel et sur la terre; le jugement alors serait apodictique et universel, et la connaissance serait à priori, rationnelle, au dessus et en dehors de l'observation.

Kant avait donc raison : les véritables caractères de la connaissance à priori sont l'universalité et la nécessité (apodicticité) du jugement qui l'exprime, et ces deux caractères sont inséparables. Ce qui est rigoureusement universel, ce qui convient à toute une catégorie d'objets, sans exception, accuse une nécessité inhérente à la nature des choses, et réciproquement ce qui appartient nécessairement à la nature d'un être se retrouve dans tous les êtres de la même espèce. A ces deux signes de la connaissance rationnelle, on peut ajouter l'inconditionnalité ou l'absolu, qui se manifeste dans le jugement catégorique, opposé au jugement hypothétique. Ce qui est universel et nécessaire, soit en pensée, soit en réalité, est aussi, dans la même mesure,

indépendant de toute condition ou de toute relation avec un terme contraire. Si la liberté, par exemple, n'appartient qu'à quelques âmes, on doit demander sous quelle condition, dans quelles circonstances elle existe; si au contraire elle appartient nécessairement à toutes les âmes, elle peut bien avoir encore une cause supérieure, mais ne relève plus de conditions ultérieures, elle est impliquée dans notre nature et existe par cela seul que l'âme existe. La connaissance rationnelle se reconnaît donc au caractère catégorique, apodictique et général du jugement qui l'énonce. M. Cousin aboutit au même résultat quand il compare les idées de la raison aux représentations des sens et qu'il trouve dans les premières l'antécédent logique des secondes. A vrai dire, la philosophie depuis Socrate n'a jamais varié sur ce point capital, comme le démontrent la réminiscence de Platon, les catégories d'Aristote et la théorie des idées innées de Descartes et de Leibnitz; seules les doctrines sensualistes, en supprimant toute connaissance à priori, ont cherché à établir qu'il n'y a rien d'absolu, d'universel ni de nécessaire dans la pensée humaine. Les mathématiques sont un premier démenti donné à cette thèse.

Une vérité universelle, nécessaire, absolue s'appelle *principe* ou *loi*. C'est en ce sens que la philosophie est la science des principes et qu'elle est une science toute rationnelle, dégagée d'éléments empiriques. Les faits, les vérités particulières, contingentes, relatives, sont l'objet de l'histoire proprement dite. La philosophie de l'histoire combine les principes avec les phénomènes ou expose la loi des faits. La loi en effet est l'expression de ce qui est universel, nécessaire, absolu dans une série de faits variables. Quand on sait que tous les corps sont pesants, soit qu'ils se précipitent vers la terre ou qu'ils s'élèvent dans l'atmosphère, on connaît une loi de la nature. Les phénomènes sont multiples et changeants, la loi est une et la même; les corps sont à l'état solide, liquide ou gazeux, mais tous ont cela de commun qu'ils pèsent: en l'absence de tout obstacle, tous se portent vers le centre du globe avec la même vitesse, à masses et à distances égales, et s'ils diffèrent de composition ou de

situation, ils s'attirent en raison directe de leurs masses, en raison inverse du carré des distances, toujours de la même manière dans les mêmes circonstances, toujours d'une façon exactement déterminable dans des circonstances déterminées. Le jugement: « tous les corps sont pesants » équivaut donc à une loi de la matière. Il en est de même de ces autres jugements: « tous les corps se meuvent, s'échauffent, se combinent, » autant de propriétés universelles et nécessaires, autant de lois. Les cas et les accidents sont innombrables, mais ils se ramènent à l'unité dans les lois du mouvement, du calorique, de l'affinité. Il y a quelque chose de nécessaire, d'absolu, d'immuable, dont aucun phénomène ne s'écarte: voilà la loi. Mêmes rapports dans le monde spirituel; les âmes aussi ont leurs lois, mais en vertu de leur liberté, elles peuvent donner ou refuser leur acquiescement; les lois de l'esprit et du cœur sont nécessaires en elles-mêmes, mais doivent être exécutées par la volonté libre; la nécessité physique ou la fatalité fait place à la nécessité morale, au devoir.

La connaissance rationnelle est donc la connaissance des lois ou des rapports nécessaires qui dérivent de la nature des choses. La connaissance des lois, en d'autres termes, appartient à la partie rationnelle des sciences, comme la connaissance des faits est du ressort de l'expérience. Telle est la différence entre la physique mathématique et la physique expérimentale, entre la psychologie spéculative et la psychologie limitée à l'observation. La physique pure est toute discursive et n'exige aucune intuition sensible; elle se développe par la puissance du raisonnement et consiste en une série de théorèmes. La physique expérimentale, au contraire, est toute intuitive, et n'exige pas la connaissance des principes; elle se développe uniquement par l'observation et consiste en une série de problèmes. On se fait souvent illusion à ce sujet dans les sciences naturelles, et sous le prétexte que nous commençons par observer les choses et que les faits ne sont jamais en contradiction avec les principes, on prend un théorème, une proposition générale et apodictique, pour le résultat ou la conclusion d'un problème.

La loi ne résulte pas de l'expérience. La loi est universelle, nécessaire, immuable, tandis que les faits ont les propriétés contraires. L'induction n'aboutit pas à une loi certaine, mais à une présomption, à une *hypothèse* ; seulement il se peut que l'hypothèse soit vraie, et elle se transforme en loi, quand elle est confirmée par la déduction. C'est à la métaphysique à démontrer les principes de toutes les sciences. Dans l'état actuel de nos connaissances, les lois de la nature, sans en excepter l'attraction de Newton, passent encore pour des hypothèses aux yeux mêmes des savants.

La connaissance rationnelle a pour objets soit les *êtres* soit les *propriétés*, considérés dans leur essence éternelle et nécessaire. Les êtres finis, âmes et corps, qui se manifestent dans le temps et dans l'espace, nous sont donnés par une intuition sensible et sont soumis à l'observation interne ou externe. Mais au dessus des êtres finis, en dehors des limites des sens et de l'imagination, nous concevons par la raison pure des êtres uniques dans leur genre, qui composent le monde dans son ensemble, et au dessus de l'univers nous soupçonnons encore Dieu. De tous les corps nous formons la nature ; de tous les esprits le monde spirituel ; de tous les êtres raisonnables, l'humanité. Nous disons que ces êtres sont uniques dans leur genre et que chacun d'eux s'étend peut-être à l'infini dans sa sphère ; car l'idée de l'humanité n'est pas épuisée par un nombre déterminé d'hommes, et du reste on ne peut indiquer aucune raison suffisante pour tel nombre plutôt que pour tel autre. Il est donc plus conforme à la raison d'admettre une infinité de corps dans la nature, une infinité d'âmes dans le monde spirituel, une infinité d'hommes dans l'humanité, et de croire alors que tous les êtres finis, esprits, corps et hommes, se meuvent et se développent dans l'espace et dans le temps infinis. Nous avons une intuition intellectuelle de ces trois genres de la réalité, mais la déduction seule peut nous apprendre si cette intuition pure de la raison a une valeur objective ; car l'intuition sensible ou l'observation, appuyée sur l'induction et sur l'analogie, ne peut plus nous servir dans ces régions supérieures. Ces questions trouveront mieux leur place dans la

suite (1). Occupons-nous d'abord de la connaissance rationnelle des propriétés, qui préparera la solution du problème de la légitimité de la pensée humaine et servira d'introduction à l'affirmation de l'existence de Dieu, comme principe de la science.

La connaissance à priori des propriétés comprend trois points. Nous connaissons des propriétés qui sont censées appartenir à toutes choses, qui se trouvent également dans toutes nos pensées et qui sont alors les lois de l'activité intellectuelle : ce sont les *catégories*. Nous connaissons des propriétés qui expriment l'ordre moral du monde, qui sont les lois de notre activité libre et de nos relations sociales : ce sont les idées du bien, du beau, du vrai, du juste. Nous connaissons enfin des propriétés qu'on regarde comme les attributs ontologiques de Dieu, en qui se résument toutes les lois : ce sont les idées de l'infini, de l'absolu, de l'immuable, du nécessaire, de l'éternel. Nous examinerons successivement la connaissance que nous possédons de ces trois groupes de prédicats, et nous montrerons que cette connaissance est indépendante de toute observation.

Les idées les plus simples sont celles de l'être, de l'essence, de la forme, de l'existence, de l'unité, de l'identité, de la quantité, de la qualité, de la relation, de la dépendance, de la cause et de l'effet, du tout et de la partie. Nous trouvons d'abord que ces *catégories* sont réalisées en nous, qu'elles sont *nos* propriétés, et en ce sens elles sont réellement innées, comme le soutenait Leibnitz contre Locke, puisqu'elles sont naturellement empreintes dans l'âme, indépendamment de la connaissance que nous en avons. L'esprit est constitué sur le modèle des catégories, et peut les découvrir sans sortir de chez lui, par le seul développement de la connaissance immanente. Tout homme qui s'interroge avec bonne foi reconnaît qu'il est un être ou une chose, et quand il se demande *ce* qu'il est, il obtient son essence : il est un, il

(1) Krause, *Die Lehre vom Erkennen* : Nichtsinnliche Behauptungen über die Natur, die Vernunft und die Menschheit. Göttingen, 1836.

est lui-même, il est tout ce qu'il est, il est son essence une et entière, une et identique. Le corps est posé dans l'espace, sous la forme de l'extension en longueur, en largeur et en profondeur; l'âme est repliée en elle-même sous la forme de la concentration et manifeste ce caractère dans le sens intime. En tant que son essence est posée, le moi existe; son existence propre fait sa substantialité, et s'il existe hors de nous d'autres substances, qui forment un monde extérieur, nous sommes limités, dépendants, soumis à des conditions étrangères, enveloppés dans toutes sortes de relations. Non seulement l'âme sait qu'elle existe, mais elle a conscience de son activité et de sa vie, elle voit qu'elle change en passant successivement d'une pensée à une autre, quoique son essence et ses propriétés restent immuables; elle apprécie son activité au point de vue de la qualité et de la quantité, elle est spontanée, elle est une force qui se déploie, elle est une cause qui se développe par une série continue de phénomènes (1).

Ces mêmes catégories qui président à notre constitution spirituelle, non seulement comme formes de l'entendement, dans le sens de Kant, mais comme attributs de notre essence, accompagnent ensuite la pensée dans tout le cours de ses actes et servent à déterminer tous les objets transcendants de l'intelligence. Elles deviennent alors les principes régulateurs de la connaissance. Nous ne pouvons rien concevoir en effet que par l'application des catégories. Tout objet de la pensée se présente nécessairement à l'esprit comme substance ou comme propriété, spirituelle ou physique, finie ou infinie, et aussitôt que nous voulons le juger, nous lui donnons une qualité et une quantité, une relation et une modalité. Tâchez de comprendre une plante, un astre, un ange, la nature, le mouvement, autrement que comme des choses dont l'essence est une, identique, positive, qui existent en nous ou hors de nous, qui soutiennent des rapports avec elles-mêmes ou avec les êtres extérieurs, vous n'y parviendrez pas. Nous ne pensons et ne pouvons penser qu'à l'aide

(1) Cf. *Psychologie*, des Propriétés fondamentales de l'âme.

des catégories. Est-ce là un droit ou un abus de la raison, je ne le dirai pas en ce moment, mais à coup sûr c'est un effet de notre organisation spirituelle. La pensée est une manifestation de notre essence; par cela même que cette essence est organisée selon les catégories, nous ne saurions penser qu'avec les catégories, et tout autre mode de connaître doit nous paraître impossible. S'il y a là quelque vice, il est originel et irréparable. Mais d'un autre côté, s'il existe réellement un système de propriétés communes à toutes choses, les catégories doivent aussi s'appliquer au moi, et alors notre manière de penser est parfaitement légitime ou conforme à la constitution universelle. Là est la question d'où dépend la valeur de la pensée humaine. Nous devons en ajourner la solution, et signaler seulement la différence qui existe dans la certitude des catégories, selon qu'elles sont rapportées au moi ou au non-moi. Dans le domaine du moi, où la conscience est souveraine, chacun peut immédiatement affirmer ses propriétés, et s'il ne va pas au delà, il échappe aux objections du scepticisme. Mais dans le monde extérieur et dans la spéculation pure, où la conscience cesse de se faire entendre, avant de rien affirmer avec autorité, il faut savoir si les catégories ont une portée objective et transcendante.

Toute réserve faite au sujet de la vérité, les catégories sont l'objet d'une connaissance universelle, nécessaire, absolue. A tort ou à raison, nous les appliquons à tout ce qui est, sans tenir compte de l'expérience, et nous les exprimons par des jugements catégoriques, apodictiques et universels, comme des théorèmes: tout être a une essence; toute essence est une et identique à elle-même; toute chose est distincte de tout ce qui n'est pas elle; toute propriété suppose une substance; toute substance est active; toute partie est dans le tout; tout ce qui arrive dans le monde a une cause. Voilà bien des propositions *à priori*. Est-ce l'observation qui nous apprend que tout être a une essence? Non, car nous ne parlons pas seulement de quelques êtres, de ceux dont on a reconnu la nature, mais de tous les objets de la pensée, finis ou infinis, sans en excepter Dieu: l'universalité



des choses est en dehors de l'expérience. Nous ne parlons pas non plus de conditions, laissant entendre, par exemple, que les êtres ont une essence, s'il plaît à Dieu; nous énonçons d'une manière absolue le rapport que nous voyons entre le sujet et l'attribut. Nous ne disons pas enfin que les êtres peuvent, mais qu'ils doivent avoir une essence. L'observation ne permet pas de porter de pareils jugements. Sans doute, aucune de ces propositions n'est contraire à l'observation, mais aucune non plus n'est confirmée par elle dans sa généralité. La vérification n'est possible que dans des cas particuliers. Nous n'avons jamais constaté de propriété qui fût indépendante de toute substance, nous n'avons jamais assisté à un phénomène qui n'eût une cause connue ou présumée, mais cela ne suffit pas pour affirmer catégoriquement que toute substance, même la substance infinie, a des attributs, et que tout changement qui survient au ciel ou sur la terre provient nécessairement d'une cause. Les sceptiques et les dogmatiques qui n'accordent leur confiance qu'à l'observation, ne souffriraient pas une pareille extension des données expérimentales. Ils accepteraient bien une certaine nécessité subjective, née de la coutume, imposée par nos habitudes intellectuelles, mais se garderaient de transformer les convenances de la pensée en lois de la réalité.

Les catégories n'ont pas leur source dans l'observation, mais dans la raison. Elles ne sont pas contraires; mais antérieures et supérieures à l'expérience. Elles sont donc indépendantes de la sensibilité, comme nous l'avons reconnu déjà contre les sensualistes. En effet, nos perceptions sensibles exigent des conditions supra-sensibles. Si le sensualisme était l'expression de la vérité, nos organes devraient nous donner les idées de l'être, de la substance, de la cause, tandis qu'ils ne donnent que des phénomènes, des modifications nerveuses, et que nous devons nous-mêmes ajouter à nos impressions les catégories de la cause, de la propriété, de la relation, pour les interpréter et en tirer quelque parti. Loin de dépendre de l'observation, les idées rationnelles sont donc la condition préalable et nécessaire, sans laquelle aucune observation n'est possible. Platon déjà

avait signalé ce point dans le Théétète. Comme chaque sens, dit-il, a un ordre spécial de perceptions et qu'il est impossible de sentir par un organe ce que l'on sent par un autre, il faut admettre que les choses communes à toutes nos sensations ne sont perçues par aucun organe du corps. Or la première idée que nous ayons au sujet de deux sensations, par exemple, d'un son et d'une couleur, c'est que toutes deux *sont*, puis que chacune est identique à elle-même et différente de l'autre, que prises conjointement elles sont deux et que chacune prise à part est *une*. Ces idées de l'être et du non-être, de l'identité et de la différence, de l'unité et des autres nombres ne sont acquises ni par la vue, ni par l'ouïe, ni par aucun autre sens, puisqu'elles sont communes à tous les objets; elles sont de ces choses que l'âme connaît immédiatement par elle-même sans le secours du corps (1). Voilà l'intuition intellectuelle de Platon; les *idées* viennent de là.

Les catégories ne résultent pas de l'observation. Aristote peut les avoir inscrites sur son tableau en méditant divers sujets, mais l'application qu'il en a faite à la métaphysique prouve assez qu'il n'entendait pas les restreindre aux faits de l'expérience. Viendraient-elles peut-être de l'induction? Non, elles n'ont pas le caractère abstrait des notions génériques de l'entendement, mais le caractère idéal des éléments généraux de la raison. Seraient-elles enfin une invention chimérique, une création de l'esprit humain, analogues aux divinités de la fable, aux entéléchies et aux monades de l'école? Pas davantage; l'esprit peut se passer des dieux, non de l'être, de l'unité, de la cause; les mythes sont souvent un délassement de l'imagination, les catégories sont une nécessité de la raison: c'est à ce titre qu'elles sont des lois de la pensée. Aucun être ne crée les lois de son activité, car il devrait agir sans lois, ce qui paraît impossible, pour se donner des lois, ce qui est contraire à l'idée même de la loi. Comment d'ailleurs inventer l'unité sans y penser, sans

(1) αὐτὸ δὲ αὐτῆς ἡ ψυχὴ τα νομὰ μοι φαίνεται περὶ πάντων ἐπισκοπεῖν. Théétète, 185. Ed. Turici.

la connaître de quelque façon, et quel besoin de l'inventer si on l'a déjà? Autant d'hypothèses, autant d'erreurs ou de cercles.

Concluons maintenant. Si les catégories ne viennent pas de nous, comme produits de l'entendement, elles nous sont données par nos facultés réceptives ou intuitives; et si elles ne nous sont pas données par les sens, elles nous sont données par la raison, car il ne reste aucune autre alternative. Ce raisonnement renferme un double dilemme, auquel on ne peut échapper: ce qui dans nos connaissances n'est pas notre œuvre vient du dehors, et ce qui vient du dehors a sa source soit dans la sensibilité, soit dans la raison. Le premier argument contient la distinction de la forme et de la matière de la connaissance; le second, la distinction de l'intuition sensible et de l'intuition intellectuelle, de l'image et de l'idée. L'opposition de la matière et de la forme est admise par tous; mais l'opposition entre l'intuition de l'imagination et celle de la raison est attaquée, d'une part, par les sensualistes, qui ne voient dans les catégories que des objets de nos sens, et d'autre part, par les criticistes, qui les prennent pour des formes pures de l'entendement. L'erreur du sensualisme n'a plus besoin d'être relevée; l'erreur de Kant est celle d'un grand esprit, qui, voyant que la pensée ne parvenait pas à saisir les objets de la raison, renversa les conditions du problème, enferma les idées en nous et créa le subjectivisme. L'hypothèse n'est fautive qu'à demi: les idées en effet sont en nous, elles sont aussi les formes de notre entendement, puisqu'elles se rencontrent dans tous nos jugements, bien mieux elles sont les caractères de notre essence; mais ne sont-elles qu'en nous? Nous disons qu'elles sont en nous, parce qu'elles sont en toutes choses. Sinon, pourquoi les appliquez-vous aux données de l'expérience et pourquoi croyez-vous à la réalité des phénomènes de la nature? Pour être logique, il faudrait aussi transporter les apparences dans le moi et nier, comme Fichte, tout ce qui dépasse la sphère du sujet. Telle est la conséquence du subjectivisme, et la doctrine elle-même est la conséquence d'une autre hypothèse, démentie par la psychologie, savoir

que nous n'avons qu'une seule faculté réceptive ou que la matière de la connaissance ne peut nous être donnée que par la sensibilité. Si Kant avait reconnu la valeur de la raison, il n'aurait pas imaginé ces étranges paradoxes, que le temps et l'espace n'existent qu'en nous, que les catégories et les idées ne sont que des formes de l'esprit; il eût conservé aux principes leur portée objective et se fût contenté d'en chercher l'origine dans la raison.

Les catégories sont les éléments premiers de la raison. A ce titre, elles sont innées. Elles ne viennent pas du dehors par le canal des sens, comme les impressions; elles ne sont pas engendrées dans le temps par la réflexion, comme les notions abstraites; elles sont littéralement innées, nées et demeurant dans l'âme, par cela seul que nous avons la raison. Elles illuminent l'esprit comme une révélation d'en haut et président à son activité intellectuelle. Elles guident la pensée dans la distinction des choses, lui laissant voir ici des êtres, là des propriétés, tantôt l'unité, tantôt la multiplicité, lui signalant des différences et des analogies et l'empêchant de s'égarer outre mesure dans la profusion des détails. Elles s'imposent à la volonté et commandent notre assentiment. Sans doute, l'enfant n'a pas conscience des catégories, et loin de pouvoir les définir, il ne comprendrait pas même la définition qu'on en voudrait donner; tout entier au travail d'analyse que réclament l'usage de ses membres, l'interprétation de ses sens et l'étude du langage, il ne démêle pas ses facultés et ne connaît pas leur contenu; néanmoins, il juge, il s'émeut, il agit, et ne manque pas d'appliquer les catégories aux objets qui captivent son attention. Il a conscience de son unité, avant de savoir s'il est esprit ou corps; il a le sentiment de son identité, quand il se souvient de son nom ou de ses actes; il entrevoit la causalité, quand il saisit le jeu de ses organes et qu'il affirme un monde extérieur; il soupçonne enfin toutes les catégories, lorsqu'il commence à parler, car le langage correspond à la raison et en reflète toutes les idées. Autre chose est posséder les catégories dans les replis de l'intelligence, autre chose les connaître. L'enfant ne pense pas à sa pensée,

mais il pense; il ne discerne pas la raison, mais il en fait usage. Pour connaître les catégories, il y faut faire attention et les percevoir. C'est ce que l'enfant ne semble pas faire, sans y être invité. Mais aussitôt que son attention est appelée sur une catégorie, il la connaît, dans la mesure de ses forces. Demandez-lui s'il n'est pas vrai qu'une pomme est une pomme et qu'une poire n'est pas une orange, il sera étonné et comprendra à peine qu'on puisse douter de ces principes; loin de contester les lois de l'identité et de la contradiction, il prendra les arguments des sceptiques pour un pur badinage. Est-ce l'éducation ou la nature qui a dressé cet esprit? Si vous hésitez, renouvelez l'expérience sur l'enfant d'un sceptique: il pensera comme tout le monde. Prenez un autre cas. L'enfant connaît-il, dès sa naissance, le principe de causalité? Non, avant de le connaître, il l'applique, et l'applique chaque fois qu'il vous demande pourquoi? Faites-le réfléchir à sa question, donnez-lui les mots qui lui manquent et il sera métaphysicien sans le savoir. En ce sens, les idées sont innées, mais c'est l'innéité virtuelle de Leibnitz: les idées ne sont pas en nous à l'état de connaissances toutes faites ou de propositions formulées, mais à l'état de principes, de lois, de données de la raison; toute connaissance, immanente ou transcendante, exige les fonctions de l'entendement et procède de l'activité intellectuelle. Pour soutenir que la connaissance même est innée, il faudrait remonter le cours des âges au delà de la vie actuelle, et reprendre l'hypothèse de Platon et d'Origène sur la préexistence des âmes. Les connaissances rationnelles, indépendantes des accidents de la terre, seraient alors des réminiscences d'une vie antérieure.

La plus importante des catégories, la racine de toutes les autres, est celle de l'être, objet de l'ontologie. La métaphysique ne peut définir Dieu que par l'être. Déterminer l'être en lui-même, dans son contenu et dans ses rapports, c'est toute la science. Toutes les lois de la pensée dérivent de l'idée universelle et nécessaire de l'être, comme Rosmini l'a reconnu, sous ces deux formes principales: « Ce qui est est; ce qui est ne saurait ne pas être. » Il est évident qu'une

idée qui est ainsi au fond de toutes nos pensées, que nous affirmons dans tous nos actes, qui règle le mouvement de l'intelligence, à quelque objet, sensible ou non, qu'elle s'applique, est antérieure et supérieure à l'expérience. L'observation atteint des êtres, dira-t-on; soit, mais elle ne les atteint pas tous et n'en pourrait saisir aucun si déjà l'idée de l'être n'occupait la pensée. Les sens ne nous donnent pas des êtres ou des substances, mais des phénomènes. Voilà ce que les apologistes exclusifs de la méthode expérimentale s'obstinent à ne pas reconnaître, malgré tous les avertissements de Platon et d'Aristote, de Descartes et de Leibnitz, de Kant, de Reid et de Cousin; ils prennent l'observation à l'état brut, avec tous ses éléments, avec la participation des sens et de la raison, des images et des idées; puis, quand l'observation ainsi pourvue se prononce sur les objets du dehors, y voit des êtres qui ont une essence, ils se figurent que les catégories de l'être et de l'essence dérivent de l'expérience. Ils ne s'aperçoivent pas que l'observation est une forme de la connaissance, que la connaissance est un tout complexe qui vaut la peine qu'on la décompose dans ses parties, et que l'analyse établit sans réplique qu'aucune connaissance même expérimentale n'est possible sans principes à priori. Les catégories qu'ils cherchent au dehors par l'observation sont déjà dans l'esprit, comme condition de l'observation. Les idées de cause et de quantité donnent lieu aux mêmes malentendus. Les savants constatent que les corps agissent et réagissent comme cause, et que la conclusion d'un théorème peut souvent être vérifiée par l'observation; il n'en faut pas davantage: la loi de causalité nous vient par les sens, les mathématiques sont une science expérimentale, la métaphysique le sera bientôt. Du moment qu'un principe est conforme à l'expérience, il provient de l'expérience! C'est tourner dans un cercle et proclamer à priori qu'il n'existe que des connaissances à posteriori. Qu'on observe au moins la connaissance et l'on se convaincra que l'espace, le temps, les nombres, conditions générales de nos intuitions sensibles, ne sont conçus que par des êtres raisonnables, et que si l'idée de cause ne reposait que dans le monde extérieur,

jamais nous n'en soupçonnerions l'existence, attendu que sans elle il nous serait impossible d'affirmer le monde extérieur.

Chaque catégorie est l'objet d'une connaissance et même d'une science rationnelle, indépendante de l'expérience, mais non contraire à l'expérience. A la science de l'être, de l'essence, de la quantité, on peut ajouter la science de la forme, la science de la qualité, la science des rapports, la science de l'unité et de l'harmonie, la science de la direction et de la contenance, la science de la causalité, etc. Toutes ces sciences, à peine entrevues, s'appuient sur des principes métaphysiques qui vont au delà de l'observation. Prenons pour exemple l'idée de causalité, si importante pour la théorie de la connaissance.

La *causalité* exprime un certain rapport entre deux choses dont l'une s'appelle *cause* et l'autre *effet*. Il n'existe pas seulement entre les faits des rapports de coexistence et de succession, comme le suppose M. Mill; les êtres soutiennent toutes sortes de rapports, des rapports internes et externes, des rapports de subordination, de contenance, de possession, d'inhérence, de juxtaposition, de conditionnalité, d'action, de fondement, de cause, d'origine, de but et de moyen. La relation est une catégorie universelle, que M. Renouvier inscrit en tête de sa liste, et dont les éléments les plus simples sont marqués dans toutes les langues par les flexions des noms ou par les prépositions. Parmi tous ces rapports, quel est celui qui désigne la liaison causale? Prenons pour exemple l'homme, considéré comme un tout organisé, dont l'esprit et le corps font partie. L'esprit est avec le corps; voilà la coexistence et la juxtaposition; mais s'il n'existait pas d'autre rapports entre les deux faces de la nature humaine, s'il n'y avait pas entre elles union, action réciproque, influence et dépendance mutuelles, l'homme ne serait que la somme de deux fractions et n'aurait pas d'autre unité que celle d'un minéral; quand deux choses sont ensemble, de telle sorte qu'elles sont indispensables l'une à l'autre, comme les diverses fonctions d'un organisme, elles sont liées entre elles par le rapport de *conditionnalité*. La conditionnalité est

done la dépendance coordinative et bilatérale des parties d'un même tout, en tant que ces parties, considérées dans leurs relations réciproques, sont nécessaires les unes aux autres ou ne peuvent agir les unes sans les autres. Telle est la position de l'âme vis-à-vis du corps d'après l'observation dans la vie actuelle; telle est aussi la position du règne animal vis-à-vis du règne végétal sur la terre. C'est pourquoi nous disons que l'esprit trouve dans le corps, dans le système nerveux, dans la sensibilité, quelques-unes des conditions de son développement sur le globe. Mais il faut se garder de transformer ce rapport conditionnel en rapport de causalité, comme le font les matérialistes. La causalité est une autre sorte de dépendance, une dépendance unilatérale et subordinative entre le tout et les parties. L'esprit et le corps, comme parties d'un même tout, sont à l'égard de l'homme dans des rapports de subordination, de contenance et de raison ou de fondement. Ici nous n'avons plus deux termes opposés, sous forme de coordination, qui se servent mutuellement de but et de moyen; nous avons deux termes inégaux, l'un supérieur, l'autre inférieur, le tout et la partie, et les rapports dans ce cas se présentent sous deux faces différentes: le tout n'est pas à la partie comme la partie est au tout. La partie est subordonnée au tout, contenue et fondée dans le tout, mais le tout n'est pas contenu ni fondé dans la partie. La catégorie de la *raison* ou du *fondement* (*ratio*, *principium*) indique la relation de deux choses dont l'une est inhérente à l'essence ou contenue dans l'essence de l'autre. Les propriétés sont à l'essence et la constituent; les parties sont *dans* l'essence et la manifestent. Les propriétés et les parties de la nature humaine sont les unes et les autres fondées dans l'idée de l'humanité: pour comprendre l'unité et la perfectibilité de l'homme, pour trouver la raison de la constitution de l'esprit humain et du corps humain, il faut remonter à la notion scientifique de la nature humaine; l'esprit et le corps font partie de notre essence; c'est l'essence de l'homme, comme être d'harmonie de la création, qui seule peut expliquer les similitudes et les différences que présente notre organisation spirituelle et

physique comparée à celle des animaux. Les deux termes de ce rapport s'appellent Principe et Conséquence. Le syllogisme et la démonstration sont une application de cette catégorie : la conclusion de tout raisonnement déductif doit être fondée dans les prémisses.

La catégorie de la *causalité* est une détermination de l'idée de raison. Elle suppose d'abord entre l'effet et la cause les mêmes rapports de subordination et de contenance que ceux qui existent entre la partie et le tout. C'est pourquoi nous disons, d'un côté, que l'effet est sous la cause et dans la cause, et de l'autre, que la cause est supérieure à l'effet, qu'elle est plus que l'effet et qu'elle peut produire une série indéfinie de phénomènes. Il ne faut pas multiplier les causes sans nécessité, une même cause suffit pour tous les effets de même nature. Nous reconnaissons, par exemple, que l'esprit est cause de ses actes de pensée, que le corps est cause des actes de la vie organique, que la terre, comme centre d'attraction, est cause de la chute des corps dans les limites de son action. Dans ces divers cas, nous voyons, d'une part, un tout, l'esprit, le corps, la terre, de l'autre, une série de faits intellectuels, physiologiques et physiques; nous comprenons que tous nos actes de pensée sont dans l'âme et font partie de l'âme, mais que l'âme n'est pas seulement telle ou telle pensée particulière, qu'elle se manifeste dans tout le cours de nos pensées, et qu'il existe ainsi entre la cause et chacun de ses effets des rapports de contenance et de subordination. Quelquefois il semble que l'effet sorte de la sphère de la cause, par exemple dans la connaissance que nous avons de l'espace, de la nature, de Dieu, ou dans les œuvres d'art que nous réalisons au dehors. Mais il ne faut pas confondre la cause avec l'objet de la connaissance ni avec la matière de l'art. Toutes nos connaissances au point de vue subjectif sont en nous, dans la pensée, dans l'âme, et ne sont en effet que les actes d'un être borné, capable d'erreur; mais les objets de nos connaissances transcendantes ne sont pas en nous; peut-être y a-t-il dans ce phénomène une double cause, mais en tous cas ce qui vient de nous est en nous et subsiste dans la conscience. De même

la forme esthétique est en nous, dans l'imagination de l'artiste, et si la forme elle-même passe dans le marbre ou sur la toile, il faut tenir compte du concours de la matière, susceptible de prendre toutes les formes. En général, un être ne produit que ce qui est possible pour lui, ce qui est en son pouvoir, et tous ses états possibles sont renfermés dans son essence. En ce sens, l'effet est toujours dans la cause, sauf à voir si un fait n'est pas complexe et n'est pas contenu comme possible dans la relation de deux substances. En partant du principe de contenance, nous pouvons pénétrer plus avant dans l'analyse de la liaison causale. Tout ce qui est dans l'effet est aussi dans la cause, tout ce qui est hors de la cause est hors de l'effet, mais les deux propositions réciproques n'ont pas lieu; car la cause est plus étendue que l'effet; elle doit expliquer tout l'effet, s'il est tout entier de son domaine, mais ne peut fournir aucune explication sur les faits qui dépassent son essence et ses relations. Tous les phénomènes de conscience empruntent leur clarté à la nature de l'esprit, et il n'y a rien en eux qui ne se trouve dans nos propriétés; mais la nature de l'âme ne peut jeter aucune lumière sur les phénomènes du monde extérieur.

Mais la causalité n'exprime pas seulement des rapports de contenance et de subordination, elle désigne en outre, et c'est là ce qui la distingue, un rapport de *détermination*, elle est le rapport du déterminant au déterminé, le rapport qui est marqué par la préposition *par*. La cause est ce par quoi est une autre chose. L'effet est toujours quelque chose de déterminé, de limité dans le temps ou dans l'espace; il a telle ou telle qualité, telle ou telle forme; toutes ces déterminations ont leur raison dans l'être qui les a produites par son activité. Si l'effet est physique et fatal, c'est que la cause est un corps dont l'action est fatale; si l'effet est spirituel et arbitraire, c'est que la cause est une âme dont l'action est libre; si l'effet est faible ou puissant, passager ou durable, c'est que la cause se manifeste sous les mêmes caractères. De là l'axiome : telle cause tel effet, tel effet telle cause; tout ce qui est déterminé est déterminé selon l'essence de sa cause; en d'autres termes, la cause et l'effet sont semblables

et proportionnels, ils ont même forme et même essence sous des grandeurs différentes. Toutes les déterminations de l'effet doivent donc s'expliquer par la cause. C'est pourquoi la cause peut encore se définir : la raison déterminante ou suffisante, la raison en vertu de laquelle l'effet est tel qu'il est et non autrement. La cause en effet est une espèce de raison et a tous les caractères de cette catégorie, mais c'est la raison, en tant qu'elle amène par son activité quelque chose de déterminé qui est fait à son image. Tout ce qui est cause est en même temps raison, mais tout ce qui est raison n'est pas cause. Pour qu'il existe entre deux choses un rapport de raison, il suffit que l'une soit contenue dans l'essence de l'autre ; pour qu'il y ait entre elles un rapport de causalité, il faut en outre que l'une soit effectuée par l'autre conformément à son essence. En ce sens, une simple propriété, comme l'espace ou le mouvement, est la raison de toutes les combinaisons dont s'occupe la géométrie ou la mécanique ; mais un être seul, une substance spirituelle ou matérielle peut être cause. L'idée de cause, si importante dans les sciences expérimentales, est étrangère aux études mathématiques (1). Quand on dit que nos connaissances ont leur cause dans la pensée, on se sert d'une expression impropre, on laisse entendre que la pensée est un être qui agit, tandis qu'elle n'est qu'une propriété ; il faut dire que nos connaissances sont des effets de l'âme, considérée comme pensée, ou les modifications de l'âme, en tant que substance intelligente.

La causalité désigne donc un triple rapport : contenance, subordination, détermination et par suite similitude. Dans ce rapport il faut examiner les termes et la liaison. La cause est un être qui effectue quelque chose selon son essence. L'effet est tantôt un phénomène, tantôt une substance, qui sont déterminés par l'agent. L'effet peut devenir cause à son tour au sujet de nouveaux phénomènes, mais non au sujet de sa cause. Entre la cause et l'effet le rapport est unilatéral et non circulaire. L'ignorance peut engendrer la misère et la

(1) Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie naturelle*, 1<sup>re</sup> part., ch. 1.

misère engendrer le crime, mais le crime ne crée pas l'ignorance d'où il provient. La liaison causale n'est pas une simple conjonction, une rencontre fortuite, mais une *connexion*, un lien nécessaire. Je ne veux pas dire par là que l'effet est toujours fatal, ce qui supprimerait toute cause libre, mais qu'il est tel qu'il est, fatal ou libre, en vertu de sa cause. Entre une cause libre et des actes libres, il existe une connexion moralement nécessaire, en ce sens que l'âme, en tant que libre, ne peut agir que librement ; entre une cause corporelle et des phénomènes corporels, la connexion est physiquement nécessaire. On peut énoncer ce rapport dans les formules consacrées : « *Data causa, datur effectus ; sublata causa, tollitur effectus.* » Si la cause existe, l'effet existe, d'une manière ouverte ou latente, et l'effet se réalisera, dès qu'il trouvera les conditions de sa réalisation dans les circonstances extérieures, comme le savent les physiciens, les chimistes et les géologues ; en outre, si la cause est matérielle, l'effet peut être prévu et calculé avec une entière certitude. Quand la cause cesse ou diminue, l'effet cesse ou s'affaiblit graduellement, témoin le cours des maladies. Point d'effets sans cause, ou plutôt point de phénomènes sans cause. Le hasard ne fait pas exception à cette règle. Les accidents de la vie, les événements contingents qui font le bonheur et le malheur, ne sont pas des faits sans cause, mais des faits qui résultent du concours de plusieurs causes, en dehors de nos prévisions. Qu'un parent éloigné nous lègue ses biens, c'est souvent une chose naturelle à laquelle on pouvait s'attendre ; mais s'il avait des enfants et qu'il eût manifesté des intentions malveillantes à notre égard, le même fait devient hasard ; ce n'est cependant pas sans cause que les enfants meurent, que les sentiments se modifient et que nous existons encore pour recueillir l'héritage. Qu'un navire périsse et qu'un seul passager échappe au naufrage, que la foudre nous frappe au milieu de la foule, ce sont des événements imprévus, mais non des faits sans cause.

Aristote distinguait quatre sortes de causes : la cause matérielle, la cause formelle, la cause efficiente et la cause finale. Les deux premières ne sont pas des causes, mais les

éléments constitutifs des êtres ; la dernière indique la fin, le but, la destination des choses. La cause efficiente mérite seule ce nom : c'est la raison déterminante ou suffisante dont nous avons parlé et dont Leibnitz a fait de si larges applications. A la cause efficiente on oppose dans l'école la cause déficiente, qui est plutôt la suppression d'une contre-cause ou d'un obstacle, par exemple l'omission d'un remède ou l'absence d'une sentinelle. Une négation comme telle ne peut jamais causer d'effet positif, mais seulement favoriser l'action d'une autre cause en lui laissant libre carrière. Les causes instrumentales sont du même genre, de purs instruments qui n'ont pas besoin d'un autre nom. Les causes occasionnelles, mises en honneur par la doctrine cartésienne, ne sont encore qu'une satisfaction verbale donnée au sens commun. Dieu seul est la cause réelle de tout ce qui arrive dans le monde, pensait Malebranche, mais les hommes aiment à croire qu'ils sont causes : causes occasionnelles, soit, causes réelles, non. L'esprit ne peut agir sur la matière, ni la matière sur l'esprit ; c'est Dieu qui remue nos membres, à l'occasion de notre volonté. Les causes occasionnelles sont donc des occasions pour l'exercice d'une autre causalité.

De toute cette série de causes, multipliée à plaisir ou inspirée par les difficultés de la science, il ne reste que la cause efficiente. Mais rien n'empêche de distinguer dans la causalité autant de formes qu'il existe de genres d'êtres : il y a des causes morales et des causes physiques, des causes premières et des causes secondes, des causes libres et des causes fatales. La négation d'une cause première dans la chaîne des causes est un raisonnement captieux qu'Aristote qualifiait de progrès à l'infini, parce qu'il ne laisse aucun repos à la pensée qui poursuit la cause du monde. Une distinction plus importante est celle des causes isolées et des causes concomitantes. Deux causes peuvent agir l'une contre l'autre ou l'une avec l'autre : dans le premier cas il y a opposition et dans certaines limites neutralisation des causes ; dans le second cas, il y a concours ou causes concomitantes. Le concours des causes présente autant de variétés qu'il y a

d'espèces de substances. Dans la combinaison chimique de deux corps, comme dans le parallélogramme des forces, il y a concours de causes physiques. Dans l'éducation et dans les affinités des âmes, d'où naissent l'amitié et l'amour, il y a concours de causes morales. Dans les mouvements de la vie de relation, il y a concours d'une force morale et d'une force physique. Si Malebranche et Leibnitz avaient reconnu la possibilité de ce concours, fondée sur le rapport intime qui existe entre l'âme et les nerfs cérébraux, ils auraient évité les hypothèses des causes occasionnelles et de l'harmonie préétablie. La métaphysique enfin peut établir le concours d'une cause infinie et d'une cause finie dans l'inspiration, dans la découverte du vrai, dans la réalisation du bien, dans le gouvernement providentiel du monde.

Voyons maintenant à quoi s'applique l'idée de cause. Que le fait soit légitime ou non, il faut confesser que l'homme soulève la question de cause au sujet de tout ce qui est fini, substance ou phénomène, choses éternelles ou temporelles, sans même respecter les limites de l'expérience. C'est par rapport au moi que nous avons sans doute pour la première fois conscience de la causalité. Chacun possède l'intuition de lui-même et l'intuition de ses actes ; entre le moi et ses actes, chacun aussi voit un lien et affirme que ce lien est le rapport de cause à effet. Hume seul nie le pouvoir de l'âme sur elle-même et sur le corps, parce qu'il le déclare inexplicable ; mais, explicable ou non, ce pouvoir est constaté par tous ceux qui ont le sentiment de leur volonté et de leur responsabilité, c'est une propriété que la psychologie expérimentale signale et qu'elle devrait accueillir encore quand nous n'en connaîtrions ni les circonstances, ni les conditions ni la raison. Pourquoi sommes-nous des causes, ou quelle est la cause de notre causalité ? La métaphysique répondra, mais n'oublions pas qu'un fait ne perd rien de sa réalité, parce qu'on en ignore la cause. Où donc est la cause de nos actes ? Elle est en nous, dans le moi, soit dans l'âme, si l'acte est purement spirituel, soit dans le corps, si l'acte est physique, soit dans l'homme, si l'acte est à la fois spirituel et physique, comme la parole. L'enfant ne connaît pas ces dis-

tinctions et se contente d'affirmer le moi comme cause de ses actes. Entre ces deux termes en effet se trouvent tous les rapports qui constituent la causalité. Mais la pensée ne s'arrête pas à cette première réponse; quand elle sait que le moi est cause de ses modifications, elle demande quelle est la cause du moi lui-même. Tantôt il s'agissait de phénomènes, et nous en trouvions la cause dans une substance; il s'agit maintenant de savoir si cette substance à son tour n'a pas une cause.

Remarquons à ce sujet que la cause indique toujours un rapport de contenance et de subordination, et qu'en conséquence s'informer de la cause d'une chose, c'est s'informer du tout dont elle fait partie ou de l'essence supérieure dans laquelle elle est contenue et par laquelle elle est déterminée. La pensée s'élève et s'étend de plus en plus dans la recherche des causes; elle va du phénomène à la substance, et du fini à l'infini: c'est là le procédé dialectique de la raison. Je reviens à ma question: quelle est la cause du moi? Serait-ce peut-être le moi lui-même? Non, le moi n'est pas contenu dans le moi ni subordonné au moi, il est le moi et rien de plus; entre nos actes et nous-mêmes il existe un rapport de dépendance et d'inclusion, mais rien de semblable n'existe entre le moi et son essence. Le moi n'est rien sans son essence; comment donc, n'étant rien, aurait-il effectué son essence et créé ses propriétés? Fénelon dit fort bien: « Me suis-je fait moi-même? Non, car pour faire, il faut être, le néant ne fait rien. Donc pour me faire, il aurait fallu que j'eusse été avant que d'être, ce qui est une manifeste contradiction (1). » Mais la proposition est générale, si le principe de causalité est exact. Nous devons donc dire: aucun être n'est cause de lui-même, quoiqu'on ait dit souvent: « Deus causa sui. » Dieu n'est rien sans l'essence divine et ce n'est pas à titre de rien qu'il peut acquérir la divinité. Si Dieu était cause de soi, il serait aussi l'effet de soi, ce qui est absurde.

Pour trouver la cause du moi, il faut s'élever au dessus

(1) Fénelon, *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 1<sup>re</sup> part. ch. II.

du moi. Si le moi est corps, il aura sa cause dans la nature; s'il est esprit, il trouvera sa cause dans le monde spirituel; s'il est l'être d'union d'un esprit et d'un corps, sa cause sera l'humanité. L'homme en effet comme corps fait partie du monde des corps; il est soumis à toutes les lois de la nature, et sa constitution matérielle est entièrement déterminée par les éléments, par le volume, par le mouvement de la terre; comme esprit, il fait partie du règne des esprits, de la raison universelle, et doit y chercher l'explication de ses propriétés intellectuelles et des lois auxquelles il obéit librement; comme homme enfin, il est membre du genre humain, il est subordonné à son espèce, il est déterminé dans ses attributs et dans ses limites, conformément au tout qu'il représente. L'idée de causalité semble donc s'appliquer exactement, selon ses caractères scientifiques, à la recherche de la raison suffisante du moi; et cependant nous sommes déjà sortis des limites de l'expérience. Nous parlons de l'humanité, de la nature, de l'esprit, c'est à dire de choses qui sont uniques dans leur genre et peut-être infinies, tandis que l'observation ne nous permet de percevoir qu'une faible portion de l'univers. Le globe et le système solaire, auxquels notre corps appartient, font partie d'un tout plus vaste, de la nature entière, et c'est cette nature, qui échappe à nos sens, que nous concevons comme la cause des propriétés générales des corps. De même l'humanité terrestre, si nos hypothèses se vérifient, est un anneau détaché d'un ensemble plus étendu, de l'humanité universelle qui occupe tous les globes habitables de l'espace; c'est là que nous posons la cause de l'homme, quoiqu'aucune intuition sensible ne puisse atteindre cet objet.

Nous ne sommes pas au terme de nos investigations. La constitution corporelle et spirituelle de l'homme se rattache au système du monde moral et du monde physique, et ces deux mondes nous apparaissent comme infinis dans leur genre, ou comme contenant dans leur essence une infinité d'être finis, esprits ou corps. La dialectique peut-elle remonter plus haut, et appliquer encore le principe de causalité à des genres infinis? La cause de l'homme réside dans



le monde, mais où est la cause du monde? Nous avons dit que l'effet est contenu dans la cause : en conséquence, la question de cause peut être soulevée au sujet de tout ce qui est fini ou déterminé, mais seulement au sujet du fini; car le fini seul est contenu dans autre chose; l'infini contient tout, mais n'est contenu dans rien. Si l'idée de cause ne peut s'adapter scientifiquement à l'infini, que faut-il penser de la cause du monde, en supposant le monde infini dans chacun de ses genres, comme esprit, comme nature et comme humanité? Il y a là une difficulté, qui se résoudra plus tard par la distinction des infinis relatifs et de l'infini absolu. Remarquons seulement que le monde n'est que la collection des êtres finis, distribués en espèces et en genres, réunis dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité, et que tout genre comme tel est une détermination de la réalité, une partie du tout, alors même qu'il s'étendrait à l'infini ou comprendrait une infinité de choses individuelles. En ce sens, chaque genre du monde est encore limité ou fini, puisqu'il est déterminé : il est une face particulière de l'essence et doit aussi comme tel avoir sa cause. Un seul être est en dehors de la série des causes, c'est celui qui est absolument infini, au dessus de tout genre, celui que nous appelons Dieu. On peut demander la cause de l'univers, sans faire tort à la théorie scientifique de la causalité; mais on ne peut pas demander sans contradiction quelle est la cause de Dieu, dès que l'on a conçu la pensée de l'Être pur et simple, de l'essence une et entière, qui est tout et comprend tout. C'est méconnaître Dieu comme Être seul et unique que d'agiter à son égard la question de cause, en disant : pourquoi Dieu? Dieu ne serait plus Dieu s'il avait une cause au dessus de lui. Dieu est donc sans cause; il est lui-même la cause dernière de tout ce qui est dans le monde. En conséquence, il ne faut plus dire : tout a une cause; mais on dira : tout a une cause, excepté Dieu; ou bien : tout ce qui est déterminé a une cause. De même, il ne faut pas dire : Dieu est cause de tout; mais on dira : Dieu est cause de tout, excepté de lui-même; ou bien : Dieu est cause de tout ce qui est déterminé.

Une objection se présente. La causalité implique une certaine similitude entre la cause et l'effet : quelle ressemblance y a-t-il donc entre l'infini et le fini, entre Dieu et la nature qu'il a créée, entre la nature et les corps, entre Dieu, l'humanité et le moi? Nous ne pouvons qu'indiquer la réponse, sauf à la justifier dans la métaphysique; et au lieu de nous appuyer sur l'analogie des catégories, qui sont communes entre l'Être et les êtres, nous ne nous attacherons qu'au fini et à l'infini, qui paraissent souvent contraires. Le fini est semblable à l'infini, parce qu'il est encore infini à sa manière, en puissance, sinon en réalité : chaque partie de l'espace, du temps, de la matière, est continue et divisible à l'infini comme son tout, et embrasse par conséquent une infinité de parties, qui sont infiniment petites; de même chaque esprit raisonnable possède l'idée de l'infini et peut se développer dans le temps infini en réalisant successivement une infinité d'actes ou d'états possibles. L'humanité, comme son auteur, est unique et infinie, mais dans son genre; elle est l'être d'harmonie du monde dans les limites de la création, comme Dieu est l'être d'harmonie infinie et absolue; le moi, qui a sa cause dans l'humanité, est unique aussi, comme individualité représentative de son genre.

Entre l'infini absolu et les individus, il y a l'infini relatif, qui sert de lien entre eux et maintient la similitude dans le plan du monde entre la cause première et les derniers effets. Le fini est à l'infini relatif comme l'infini relatif est à Dieu. Tout s'enchaîne dans l'univers, et les contrastes n'effacent pas les ressemblances. Qu'on n'écarte donc pas la causalité divine sous prétexte qu'il n'y a aucune proportionnalité entre la cause et l'effet : un monde infini dans le temps et dans l'espace correspond à la majesté de la cause suprême, et la série infinie des corps, des esprits et des hommes correspond à l'infinité relative du monde physique, du monde spirituel et de l'humanité.

Il serait superflu d'insister sur l'importance du principe de causalité pour la philosophie et pour la science en général. La plupart de nos raisonnements reposent sur son autorité. L'homme est en quelque sorte réduit à lui-même dans la

connaissance et doit saisir en lui, dans ses organes ou dans sa raison, soit l'image, soit l'idée des objets extérieurs ou supra-sensibles. Dans cette situation, ce n'est que grâce à la loi de causalité qu'il peut sortir de la sphère du moi et prendre pied dans le monde. Si nos sensations ont une cause, nous avons lieu de croire qu'il existe un univers matériel. Si nos idées ont une cause, nous avons l'espoir d'atteindre Dieu : car alors l'idée de cause, comme élément déterminé de la raison, aura également sa cause, et les idées d'infini et d'absolu, en tant que distinctes de notre propre nature, nous élèveront jusqu'à l'Être infini et absolu. Mais si le principe de causalité est une vaine illusion de l'esprit, nous sommes condamnés à rentrer en nous-mêmes, nous n'avons plus le droit d'affirmer aucune réalité transcendante, Dieu et le monde cessent d'exister pour la raison. Que dis-je? Le moi lui-même nous échappe et se réduit à une pure phénoménologie, car c'est par la conscience de notre causalité que nous prenons la direction de notre activité, que nous cherchons à réaliser un but, et que nous apercevons quelque ordre, quelque enchaînement dans la série de nos actes. Faites abstraction de toute cause, il n'y a plus qu'incohérence et confusion dans la succession des phénomènes en nous et dans la nature, toute science devient impossible. Les sceptiques anciens et modernes ont eu le sentiment de cette vérité. Quand on a voulu ébranler les fondements de la science, c'est presque toujours l'idée de causalité qu'on a combattue. La destinée de la philosophie est particulièrement attachée à la notion de cause.

Dans l'antiquité, après le déclin des écoles de Platon et d'Aristote, Enésidème et Sextus l'Empirique ont ouvert la lutte contre le principe de causalité. Se plaçant au point de vue du matérialisme, Sextus déclare que la liaison causale ne peut s'opérer que par le contact des corps et que ce contact est impossible, attendu que ce ne sont pas les corps, mais leurs limites qui se touchent. Cette pensée est ingénieuse et pourrait fort bien s'adapter au monde matériel, où règne en effet la continuité entre les corps les plus éloignés, grâce à l'éther ; mais à coup sûr rien n'empêche le contact des corps

mêmes, car les surfaces ne sont rien sans les corps dont elles marquent la limite. La cause, ajoute Sextus, ne peut être distinguée de l'effet, car une chose ne produit que ce qui est dans sa nature, et si elle produit ce qui est déjà dans sa nature, elle n'amène rien de nouveau, elle n'a point d'effet. Xénophane avait depuis longtemps allégué cet argument contre la création du monde, mais Aristote l'avait écarté en distinguant entre la puissance et l'acte. L'effet existe en puissance dans la cause avant d'être réalisé, mais il ne se confond pas avec sa cause ; deux choses de même nature, comme une substance et ses phénomènes, ne sont pas identiques pour cela. Même observation au sujet du rapport de succession qu'on suppose d'ordinaire entre la cause et l'effet, et que Sextus rejette par ce motif, que si la cause était antérieure à l'effet, il y aurait une cause sans effet, et que si l'effet était postérieur à la cause, il y aurait un effet sans cause : l'effet et la cause sont donc contemporains et dès lors indistincts. Il y a là une difficulté sérieuse sur laquelle les auteurs ne sont pas encore d'accord.

Nous admettons que causer c'est produire, c'est agir, et que l'activité se manifeste dans le temps, à tel ou tel moment, dans tous les cas que l'observation nous révèle : alors, en effet, il y a un rapport de succession entre la cause et ses effets pris à part, mais il n'en résulte pas que la cause soit sans effet ou l'effet sans cause, car ce qui n'existe pas en acte peut exister encore en puissance, à l'état de possible. Mais toute activité a-t-elle nécessairement un commencement dans le temps? N'y a-t-il pas des causes éternelles aussi bien que des causes temporelles? Ce serait préjuger la théorie de la création que de décider la question sans en appeler à la métaphysique. Remarquons seulement que, selon la définition de la cause, des rapports de contenance, de subordination et de détermination se conçoivent aussi aisément entre des choses éternelles qu'entre des phénomènes temporels. Quand on dit : la matière est éternelle, donc elle est sans cause, donc il n'y a point de création, on raisonne en matérialiste, non en logicien ; car la seule conclusion que la logique permet de déduire de la prémisse, c'est que la

matière est sans cause dans le temps ou que la création n'est pas temporelle. Il convient donc de faire toutes réserves au sujet de l'éternité. Mais, les causes éternelles admises, Sextus a raison de soutenir que la cause n'est pas nécessairement antérieure à l'effet, ou que l'effet et la cause peuvent être simultanés.

Enfin, dit le sceptique, la cause et l'effet se mêlent constamment, la cause n'agit pas isolément, en vertu de son énergie propre, mais concourt avec l'effet pour produire les combinaisons les plus hétérogènes, témoin le soleil, qui tantôt brûle, échauffe, éclaire, tantôt durcit, amollit, liquéfie. La physique des anciens n'avait rien à répondre à de pareilles objections; mais la théorie moderne du calorique fait comprendre ces effets divers d'une même cause par les réactions diverses de corps qui appartiennent à des espèces multiples ou se trouvent à des états distincts. Sextus confond l'action d'une cause isolée, soit avec les conditions, soit avec le concours de plusieurs causes. A toutes ces difficultés, il ajoutait naturellement l'impossibilité de comprendre la cause suprême. Si Dieu est infini, il est immobile et inanimé; s'il est borné, il est trop petit; s'il est corporel, il est sans âme ni raison, et s'il est incorporel, il est insensible. Il en est d'autres que Sextus Empiricus qui hésitent devant ces problèmes et qui n'ont pas comme lui l'excuse de l'époque.

*David Hume* est sensualiste comme son ancêtre; c'est assez dire qu'il n'accepte comme légitimes que les données de l'expérience, sauf les vérités mathématiques qui consistent en des relations d'idées. Les choses de fait ne peuvent être connues que par l'observation, dit-il, et tous les raisonnements que nous formons à leur égard ont pour base la relation de cause à effet. Examinons avec soin cette relation. Elle vient des sens, sans doute, comme toutes nos connaissances. Eh bien, non, elle ne vient pas des sens, elle ne résulte pas de l'expérience. La causalité exprime une connexion nécessaire entre deux choses dont l'une est la suite infaillible de l'autre. Or nous avons beau consulter l'observation interne ou externe, scruter l'action de la cou-

science et des sens, nous trouvons des faits qui se succèdent, mais nous n'apercevons entre eux aucun lien nécessaire, aucune connexité. Une bille frappe une autre bille, celle-ci se meut, les sens ne nous apprennent rien de plus, jamais ils ne signalent, dans les opérations des objets, ce pouvoir mystérieux qui en fait des causes. L'empire de l'âme sur elle-même et sur le corps ne nous fournit pas plus de renseignements sur la causalité, et aurait lui-même bien besoin d'explications. Si la causalité ne découle ni des corps ni des âmes, aurait-elle sa source en Dieu, cause unique et immédiate de tout ce qui arrive dans le monde? Cette hypothèse nous conduit au delà de la portée de nos facultés. Si nous ignorons comment les corps agissent les uns sur les autres, comment notre âme produit des idées et détermine des mouvements dans nos membres, nous devons ignorer, à plus forte raison, comment la souveraine intelligence opère sur les êtres. Tout ce que nous savons à cet égard, c'est que nous ne savons rien.

Ce résultat, du reste, était facile à prévoir : la causalité est un lien nécessaire; or l'expérience ne nous présente rien d'absolu; elle dépose par rapport à des objets déterminés, observés à des époques précises; de quel droit voudrait-on la transporter à d'autres temps et à d'autres objets? Dans les inductions de ce genre, il n'y a pas une ombre de nécessité. Tous nos raisonnements de fait se fondent sur ce que l'avenir ressemblera au passé; dès qu'on a le moindre soupçon que la nature peut changer son cours, le passé cesse d'être une règle pour l'avenir, l'expérience perd son usage et ne peut faire naître aucune conclusion. Il est impossible que l'observation prouve cette ressemblance de l'avenir au passé, puisqu'elle ne saurait employer de preuve qui ne la suppose d'avance. Voilà la valeur réelle de l'expérience : elle ne contient rien de nécessaire ni d'absolu; comment donc pourrait-elle nous faire connaître le principe de causalité? Et cependant l'expérience est la source de nos connaissances. Qu'est-ce à dire? « Comme nous ne pouvons nous former aucune idée de choses qui n'ont jamais affecté ni nos sens externes ni notre sentiment intérieur, il paraît

inévitable de conclure que nous manquons absolument de toute idée de connexion ou de pouvoir, et que ces termes ne signifient rien, soit qu'on les emploie dans les spéculations philosophiques, soit qu'on en fasse usage dans la vie commune. » La causalité est donc un préjugé. Il n'y a qu'un moyen d'éviter cette conclusion, c'est de faire de la liaison causale un simple rapport de succession fondé sur la coutume ou sur la similitude. De là ces deux définitions expérimentales : la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet, que la présence du premier fasse toujours penser au second ; — la cause est un objet tellement suivi d'un autre objet, que tous les objets semblables au premier soient suivis d'objets semblables au second.

Hume a dévoilé l'impuissance du sensualisme, en réduisant l'expérience à sa juste valeur. Kant ne fait que traduire cette pensée en langage scientifique, quand il déclare que les jugements d'expérience ne sauraient être apodictiques ni universels. Mais à part ce service, Hume a une singulière logique. Voici son raisonnement : le principe de causalité indique une connexion nécessaire entre la cause et l'effet ; or l'expérience ne découvre aucune nécessité dans la succession des faits ; donc le principe de causalité n'existe pas. Un autre aurait conclu ainsi : donc nous avons des connaissances indépendantes de l'expérience ; mais Hume avait décidé déjà que nous ne savons rien en dehors des limites de l'observation, excepté les mathématiques ; il fallait dès lors adapter la conclusion à l'opinion préconçue pour rester d'accord avec soi-même ; il fallait sauver le sensualisme en dépit de ses conséquences sceptiques, sauf à se contredire sur un autre point, en rejetant un principe que l'auteur lui-même regarde comme évident et qu'il cherche partout, dans l'âme et dans la nature.

L'idée de cause n'est plus attaquée de nos jours. Seulement les sensualistes et les criticistes veulent en limiter l'application au domaine de l'expérience. Ceux-ci l'acceptent comme nécessaire et avouent que nous en poursuivons la réalisation jusque dans la métaphysique, mais ils regardent cette recherche comme une usurpation de la raison. Ceux-là

lui contestent toute nécessité, prennent au sérieux le pis-aller de Hume, et confondent bravement la causalité avec la succession habituelle des phénomènes. La succession, en effet, est un fait d'observation, mais elle ne répond nullement à la causalité. D'abord, nous concevons des causes et des effets éternels, qui coexistent et ne se suivent pas. Ensuite, par rapport au temps, la causalité suppose tout autre chose qu'un simple rapport d'antériorité. Il existe entre la cause et l'effet une relation essentielle qui est précisément le pourquoi de la succession, et qui échappe à l'observation, comme Hume l'a démontré. De ce que deux faits se suivent, comme le feu et la fumée, l'expérience ne permet pas de conclure qu'ils doivent se suivre partout et toujours. D'ailleurs, deux choses peuvent se succéder, même habituellement, comme le jour et la nuit, la santé et la maladie, la guerre et la paix, le manger et le boire, sans avoir aucune connexion directe entre elles. C'est faire un paralogisme que de raisonner ainsi : *post hoc, ergo propter hoc*.

Il en est de la causalité comme des autres catégories. Elle n'est pas contraire, mais antérieure et supérieure à l'expérience. A la rigueur, l'expérience n'est possible que par elle, mais une fois établie, elle confirme le principe de causalité aussi loin qu'elle peut l'atteindre. C'est à ce point de vue que se place M. Mill dans les remarquables chapitres qu'il consacre à la causation. M. Mill n'a pas assez tenu compte des observations de Hume. La loi de causalité, dit-il, d'après laquelle tout ce qui commence a une cause, est la racine de toute la théorie de l'induction ; elle s'occupe de causes physiques, non de causes efficientes ou productrices, elle se borne à constater une succession invariable entre certains phénomènes et ne prétend pas dépasser les limites de l'expérience. Certains faits sont toujours suivis d'autres faits : voilà la loi ; l'antécédent invariable est la cause, et le conséquent invariable, l'effet. Jusque-là tout va bien, l'expérience est possible ; mais, pressé par les objections, l'auteur quitte bientôt son domaine. La cause, dit-il, n'est pas précisément l'antécédent qui *est* ou a été suivi du même phénomène dans toutes nos expériences précédentes, mais l'antécédent qui *doit* en

être suivi, aussi longtemps que dure l'ordre actuel du monde. Ici la thèse change : un principe est substitué à un fait, et un jugement apodictique à un jugement assertoire. L'auteur comprend bien que sans cette substitution, la causalité s'évanouit dans la succession. La cause enveloppe donc l'idée de nécessité, c'est à dire d'inconditionnalité : elle est l'antécédent invariable qui est nécessairement ou absolument suivi de quelque phénomène. La cause et l'effet sont des phénomènes qui forment des couples sans exception ni condition. Ailleurs la causalité apparaît comme une loi universelle, qui s'applique à tout l'état présent du monde, effet de l'état antérieur, cause de l'état futur, quoique l'observation ne puisse rien nous apprendre de ces états, et l'auteur regrette seulement que les psychologues fassent une exception en faveur du libre arbitre : il prend encore les motifs qui sollicitent la volonté pour des causes déterminantes, au lieu de les considérer comme des conditions de l'activité volontaire, selon la science de l'âme. Cette erreur du reste s'explique : la cause elle-même est définie parfois « la somme des conditions positives et négatives d'un phénomène (1). »

Ces défauts de la logique de M. Mill sont purement théoriques ; mais le sens pratique de l'auteur se révèle admirablement dans ce qu'il appelle les *canons* de l'induction. Ces canons sont des règles méthodiques pour la recherche des causes dans les limites de l'expérience. Les méthodes expérimentales sont au nombre de quatre, et chacune d'elles se résume en une formule canonique (2).

Méthode de *concordance* : Si plusieurs cas d'un même phénomène n'ont qu'une circonstance commune, cette circonstance est la cause ou l'effet du phénomène en question. Soit le phénomène : la production d'un savon. Ce phénomène apparaît chaque fois qu'un alcali se combine avec une matière grasse. On peut soutenir dès lors que cette combinaison est la cause de la production du savon.

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book III, ch. v : of the law of universal causation.

(2) *Ibid.*, ch. VIII, of the four methods of experimental inquiry.

Méthode de *différence* : Si un cas où le phénomène en question se rencontre et un cas où il ne se rencontre pas ont toutes leurs circonstances communes, sauf une, cette dernière circonstance est la cause ou l'effet du phénomène en tout ou en partie. Soit le phénomène : la mort d'une personne. On observe que la personne se trouve en deux instants consécutifs dans un ensemble de circonstances identiques, sauf une, une blessure au cœur. On peut assurer dès lors que cette blessure est la cause de la mort.

Méthode des *résidus* : Si l'on retranche d'un phénomène la partie qui est l'effet de certains antécédents, le résidu du phénomène est l'effet des antécédents qui restent. On doit à ce procédé de grandes découvertes en chimie et en astronomie. Chaque fois que la description d'un phénomène présente quelque lacune, en vertu de causes connues, il est probable qu'il existe un antécédent, qui avait passé inaperçu et qui est cause du défaut signalé. La découverte de la précession des équinoxes par exemple a sa source dans une explication imparfaite du retour des saisons par le retour du soleil dans les mêmes positions du ciel.

Méthode des *variations concomitantes* : Si un phénomène varie d'une façon quelconque toutes les fois qu'un autre phénomène varie d'une certaine façon, le premier est une cause ou un effet direct ou indirect du second. C'est ainsi que les oscillations du pendule varient à mesure qu'on s'approche ou qu'on s'éloigne d'une montagne. Le voisinage de la montagne est la cause des déviations du pendule, comme l'enseigne la méthode des différences ; mais les oscillations mêmes, dont la direction change avec la position de notre globe, ont pour cause l'attraction de la terre. De même le mouvement des marées qui correspond exactement au mouvement de la lune, a pour cause l'influence de cet astre (1).

Ces règles sont ingénieuses, à coup sûr ; mais elles ne sont pas aussi neuves que le suppose M. Taine : elles sont l'expression de procédés usités dans la chimie, dans la phy-

(1) H. Taine, *Le Positivisme anglais*, étude sur Stuart Mill, VII. Paris, 1864.

sique, dans l'astronomie, c'est à dire dans les sciences expérimentales qui se préoccupent surtout de la recherche des causes. Herschel avait largement esquissé les applications pratiques du principe de causalité (1); Mill les a réduites en système et en a présenté la théorie. Sont-ce bien les canons de l'induction? Il est permis d'en douter. Sans doute la connaissance de la loi d'un phénomène étend la signification du phénomène et le fait rentrer dans une classe générale; mais, la loi trouvée, il ne reste aucune inconnue à dégager, comme dans l'induction ordinaire, et la certitude est souvent aussi complète après une seule épreuve que dans les mathématiques. Quand on sait, par exemple, par la méthode des variations concomitantes, que le mercure monte dans le tube barométrique à cause de la pesanteur de l'air, la conviction est formée dès que le phénomène est compris, et l'on ne conçoit aucune perturbation dans l'ordre de la nature ni aucune découverte de faits analogues ou contraires qui puisse la modifier. La pensée qui poursuit les causes dans le monde ne remonte pas de l'individu à l'espèce, ni de l'espèce au genre, comme dans les sciences abstraites, mais du fait à la loi; elle ne procède pas par généralisation successive, mais par intuition, comme nous saisissons l'infini à propos du fini ou une vérité géométrique à l'occasion d'une image. C'est un nouveau cas du procédé dialectique de la raison, où l'extension et la compréhension des notions subordonnées n'ont plus de valeur. Si l'on aboutit encore parfois à une définition, comme par l'emploi du raisonnement inductif, c'est seulement une définition génétique et non théorique, expliquant un phénomène par son origine, au lieu d'exposer ses propriétés. Telles sont les définitions ordinaires des marées comme mouvements des grandes eaux produits par l'attraction lunaire, ou des éclipses comme soustraction de lumière causée par l'interposition d'un corps opaque.

Mais si le principe de causalité se vérifie dans l'expérience, il n'en dépend pas. Les canons de M. Mill, loin de le créer, le supposent. Ils n'ont pas pour but de rechercher

(1) Herschel, *Discours sur l'étude de la philosophie natur.*, II<sup>e</sup> part. ch. VI.

si une loi générale de causalité existe dans le monde, mais, cette loi donnée, de l'appliquer aux divers ordres de phénomènes, pour savoir *quelle* est la cause de chacun d'eux. C'est une question d'application et non de principe. La causalité n'en reste pas moins une catégorie à priori, qui préexiste à l'observation, que chacun comprend sans qu'on l'instruise et qu'il adapte tant bien que mal à tous les phénomènes dont il veut se rendre compte, à ses sensations, à ses actes, à son essence, à tout ce qu'il saisit dans les limites de l'expérience et même au delà. Aussi la logique inductive s'en sert-elle, aussi bien que la dialectique, sous forme de jugements apodictiques et universels. Tout ce qui est déterminé à une cause; tout effet est proportionné à sa cause; tout ce qui est dans l'effet est dans la cause. « Le principe de causalité s'énonce ainsi, dit Royer-Collard: Tout ce qui commence d'exister a une cause. Ce principe est nécessaire et universel; il ne souffre aucune exception dans aucun moment de la durée, dans aucun point de l'espace; le contraire nous paraît non seulement impossible, mais absurde. » Ce n'est pas un préjugé, comme le soutenait Hume, ni une notion généralisée, comme Locke le prétendait, mais une vérité évidente en elle-même. L'expérience n'enseigne point ce qui est nécessairement. Leibnitz dans une de ses Lettres fait la même observation: « Si Lockius discrimen inter veritates necessarias et eas quæ nobis sola inductione utcumque innotescunt, satis considerasset, animadvertisset necessarias non posse comprobari nisi ex principiis mente insitis, cum sensus quidem doceant quid fiat, sed non quid necessario fiat. » La causalité est une loi de notre nature. C'est dans le sentiment de notre propre activité qu'elle se révèle d'abord. Mais la conscience ne nous montre que le fait, non la nécessité. Le fait est l'occasion et non le principe de cette conception nécessaire; il ne la contient pas, il la suggère (1).

La cause, la substance, l'unité, l'identité, la quantité, sont des catégories de la raison que nous connaissons directe-

(1) Royer-Collard, *Fragments théoriques*, VI; *Oeuvres de Reid*, t. IV.

ment en elles-mêmes, sans le secours des sens, et les sciences qui s'en occupent sont indépendantes de l'expérience. Les *sciences morales et politiques*, nouveau démembrement de la philosophie, partagent le même sort, quoique le courant du matérialisme et du positivisme cherche à les entraîner dans le mouvement des sciences expérimentales. Elles ont pour objet les idées du bien, du juste, du beau, du vrai, de Dieu, et comprennent la morale, le droit, l'esthétique, la logique, la religion. Certes, l'histoire des mœurs, des lois, des arts, des sciences et des cultes, est une étude empirique : les faits de la vie sociale et religieuse sont soumis à l'observation, et les statistiques morales sont une collection de documents obtenus par le témoignage des sens. Mais outre les faits, il y a les principes; outre les actions, le devoir; outre les lois humaines, le droit; outre les opinions et les écoles, la vérité et la beauté; outre les croyances, Dieu. Quand on connaît l'histoire des mœurs ou les faits de la vie morale dans les temps anciens et modernes, il reste à étudier la philosophie morale ou les principes qui doivent diriger la volonté humaine; après le droit positif et les religions positives, le droit naturel et la religion naturelle. En un mot, chacune des sciences qui ont pour objet le bien, le juste, le beau, le vrai, le parfait, comprend deux parties, l'une historique, qui donne les faits ou les phénomènes, l'autre philosophique, qui expose les principes ou les lois absolues. Or de ces deux parties, l'une est purement expérimentale, l'autre purement rationnelle ou à priori, conformément à l'opposition de l'histoire et de la philosophie dans toute leur étendue. La prétention des matérialistes et des positivistes est d'effacer cette différence, de réduire la science de la vie humaine, dans ses manifestations individuelles, sociales ou religieuses, à la connaissance comparée des faits, des institutions positives, abstraction faite des principes, ce qui revient à supprimer la philosophie. Nulle part cette thèse n'est moins justifiée et ne tourne plus directement contre l'intention de la plupart de ses défenseurs, que dans le domaine des sciences morales et politiques.

Les idées du bien, du beau, du vrai, du juste, qui pré-

sistent à ces sciences, ne sont ni un résultat de l'observation sensible, ni un produit de l'induction ou de l'analogie, ni une création arbitraire de l'esprit humain, mais des données de la raison, que chacun porte primitivement en soi, qu'il regarde comme les lois nécessaires de son activité et qu'il applique constamment, selon ses lumières, à tous les faits de la vie individuelle et sociale (1). Voilà ce qu'il faut établir.

Ces idées d'abord sont universelles. Elles éclairent tout homme venant en ce monde et semblent convenir à tous les temps et à tous les lieux. Quel est l'enfant, quel est le sauvage en état de santé qui ne puisse dire : ceci est vrai, cela est faux; ceci est bien, cela est mal? Les notions du beau et du vrai seront plus ou moins incomplètes, je le veux bien, et les jugements d'approbation ou de blâme varieront d'après la culture de la conscience; mais le bien et le mal, le juste et l'injuste seront reconnus partout, tantôt sous une forme, tantôt sous une autre, et pourront se traduire dans toutes les langues. Sinon la nature humaine cesserait d'être la même, et l'on pourrait dire qu'il existe des hommes sans conscience, sans cœur et sans raison. Si le bien et le beau ne manquent à aucune intelligence, pouvons-nous mieux comprendre qu'ils soient absents de certaines époques ou exilés de certains points de l'espace, que sur d'autres globes, où vivent des êtres raisonnables, il n'y ait ni bien ni mal, ni vérité ni erreur, comme il n'y a peut-être pas de mercure ni de charbon, de fougères ni d'orchidées, de baleines ni de lions? Non, les idées de la raison ne sont pas particulières et variables, mais immuables et universelles. Les anciens leur attribuaient les mêmes caractères que les modernes : « una lex et sempiterna et immortalis. » Elles sont en outre nécessaires et non contingentes; elles s'imposent à la conscience, malgré notre liberté, elles sont impératives et deviennent la source du devoir, comme nécessité morale de la vie humaine. Celui qui a reconnu la vérité, lui doit obéissance, à moins de se révolter contre lui-même; celui qui voit un

(1) V. Cousin, *Cours de philosophie sur le fondement des idées absolues du vrai, du beau et du bien.*

bien à faire ou un tort à réparer, ne peut pas hésiter, s'il veut s'éviter des regrets ou des remords. La justice est comme un maître qui commande et qui lie la volonté; seulement ce lien est d'une autre nature que l'aveugle attraction qui enchaîne les mouvements de la matière : le devoir n'est pas la fatalité, parce qu'il s'adresse à la volonté libre et ne peut être accompli que librement; c'est cela même qui fait l'impératif.

Les idées rationnelles enfin sont absolues et veulent être reconnues en elles-mêmes et réalisées pour elles-mêmes, d'une manière absolue. Elles sont des faces diverses de la réalité absolue ou des attributs de Dieu, si la métaphysique de tous les temps n'est pas trompeuse : c'est Dieu qui est la vérité une et entière, en tant qu'il a la conscience de tout ce qui est; c'est Dieu qui est le bien un et entier, en tant qu'il réalise tout ce qui est conforme à son essence; c'est Dieu qui est la justice une et entière, en tant qu'il accorde à tous les êtres dans le monde les conditions nécessaires à l'accomplissement de leur destinée. C'est pourquoi le bien, le beau, le vrai doivent être saisis immédiatement par une intuition intellectuelle, comme le voulait Platon; ils brillent de leur propre clarté et illuminent la raison indépendamment de toute condition de sensibilité et d'éducation. Le beau frappe l'esprit, non parce qu'il est utile ou agréable, mais parce qu'il est beau; il peut être inutile, comme le coloris des fleurs ou des oiseaux, il peut être effrayant ou écrasant pour les sens, comme un orage ou un désert, sans cesser d'être beau. Le sentiment du bien est comme le sentiment du beau, immédiat et pur de toute considération égoïste. C'est pourquoi enfin le vrai et le beau, le bien et le juste doivent être recherchés et réalisés pour eux-mêmes : « honesta expetenda per se, et turpia per se fugienda sunt. » Certaines classes de vérités paraissent étrangères aux intérêts de l'homme; d'autres semblent contraires aux habitudes de la pensée et à la stabilité des institutions traditionnelles; il n'importe, il faut tout examiner et tout éprouver, notre nature l'exige et Dieu le veut. Le devoir aussi est parfois en opposition avec nos convenances et nos avantages person-

nels; il n'importe, la conscience parle, il faut obéir. Notre destinée n'est pas de jouir, mais de faire le bien, et en cas de conflit entre le bien et le plaisir, ce n'est pas le bien qu'il faut sacrifier au plaisir, mais le plaisir au bien. Sinon il n'y a plus de mérite, plus de dignité, plus de beauté dans la vie humaine. Fais ce que dois, advienne que pourra, voilà la voix sincère de la conscience et la source de l'héroïsme moral. La science la plus profonde est d'accord sur ce point capital avec l'opinion commune des hommes et des peuples. Le bien, dit Kant, s'impose aux êtres raisonnables à titre d'impératif catégorique, et non à titre de conseil ou de commandement conditionnel, comme le plaisir et les intérêts de la vie. Qu'est-ce à dire? qu'il faut faire le bien pour le bien, purement et simplement, d'une manière absolue, sans consulter nos inclinations, sans avoir égard aux conséquences possibles de nos actes, sans même songer aux peines et aux récompenses qui peuvent nous atteindre en cette vie ou dans l'autre. Accomplir le bien pour le bien, pratiquer la justice pour la justice, chercher la vérité pour la vérité, c'est la forme de l'absolu dans l'activité des créatures; abandonner cette ligne de conduite, c'est s'accommoder aux circonstances et tomber dans la corruption du casuisme. Toute conscience humaine, interrogée à propos, flétrit la fourberie et admire le dévouement.

Les idées du bien, du beau, du vrai, du juste, sont donc réellement différentes par leurs caractères des notions individuelles et des conceptions abstraites : elles sont absolues, nécessaires, universelles. Dès lors elles sont antérieures et supérieures à l'observation. J'accorde que nous puissions trouver dans l'expérience des actions généreuses, des lois excellentes, des œuvres pleines de mérite; mais n'oublions pas que dans ces actes il y a deux choses : un phénomène sensible qui se produit dans le temps et dans l'espace et qui est donné par les sens; un principe immuable et éternel qui nous est donné par la raison. Le phénomène est l'objet d'une intuition sensible, l'idée est l'objet d'une intuition intellectuelle. Dans une bonne action, il faut distinguer l'action d'abord, et ensuite ce qui fait que l'action est bonne ou



conforme au bien. Or il n'existe rien dans l'action qui révèle aux sens qu'elle est bonne ou mauvaise, qu'elle est ou qu'elle n'est pas comme elle doit être. En effet, sa moralité réside dans l'intention de l'agent, qui échappe à l'observation externe, et sa légitimité consiste dans son rapport avec un principe absolu, que la raison seule peut saisir. Un être privé de raison pourra, comme nous, percevoir un acte, mais jamais il ne soupçonnera que cet acte est bon ou mauvais. C'est pourquoi les auteurs qui, à l'exemple de Hutcheson, insistent avec trop de complaisance sur la partie sensible de notre organisation, ont dû inventer pour le bien et le mal, pour le beau et le laid, un sens spécial que les animaux ne possèdent pas. Ce sens, ignoré des physiologistes, c'est la raison. Pour admettre que l'observation porte dans certaines limites sur le bien et le mal, sur le juste et l'injuste, il faut donc supposer que la connaissance sensible est constituée déjà par le concours de la raison; car à parler rigoureusement ces idées sont des données primitives qui, envisagées en elles-mêmes, en dehors des phénomènes où elles se mêlent, sont au dessus de toute expérience. Le bien, le beau, le vrai dans leur pureté et dans leur plénitude sont Dieu même, qui n'est sous aucun rapport un objet d'observation.

En tant qu'universelles et nécessaires, les idées du bien et du beau, du vrai et du juste sont à coup sûr l'objet de jugements qui dépassent toutes les bornes d'une expérimentation possible. Les sciences morales et politiques sont de la même famille que les sciences mathématiques, et leurs principes ou leurs théorèmes s'énoncent par des propositions catégoriques, apodictiques et universelles. Tout ce qui est conforme à l'essence divine est conforme à la raison et à l'ordre général du monde; tout ce qui est rationnel est bon, est beau, est vrai, est juste; tout ce qui est vrai est beau; tout ce qui est juste est bon, tout ce qui est injuste est faux. La métaphysique seule peut justifier ces propositions; mais, abstraction faite de leur valeur objective, elles sont des connaissances qui règnent à toutes les époques du développement philosophique et qui confondent singulièrement la manie moderne de tout réduire à l'expérience.

Ce n'est pas seulement par leur généralité, mais encore par leur usage que les principes moraux, politiques et esthétiques sont indépendants de l'observation. Loin d'être tirés de l'expérience, ils servent précisément de contrôle à l'empirisme. Quelle serait ici la matière à observer? Les faits de la vie rationnelle, les productions de l'esprit humain dans le passé et dans le présent, c'est à dire les coutumes et les mœurs, les lois et les institutions sociales, les arts et les lettres. Il est évident que si nous n'avions du bien et du mal qu'une connaissance expérimentale, cette connaissance ne s'élèverait jamais au dessus de l'état actuel des mœurs et ne pourrait en aucun cas y être contraire. Les faits et les lois seraient la règle inviolable de la conscience dans le monde moral, comme dans le monde physique la pensée se laisse guider par les phénomènes qu'elle soumet à l'analyse. Est-ce là la situation réelle de l'âme en présence des œuvres de la volonté humaine? Non, c'est le rapport inverse qui est vrai. La conscience n'est pas écrasée par les faits, étouffée par les coutumes, opprimée par les traditions; elle les domine, elle les appelle devant le for intérieur, elle les juge et les condamne, elle les casse ou les réforme, elle les remplace par des faits nouveaux et par des institutions opposées. Qu'est-ce que Socrate? L'insurrection de la conscience contre l'état moral et religieux de la Grèce. Qu'est-ce que Platon et Zénon? Le règne de la sagesse et de la vertu substitué au règne de la violence, la fin de l'esprit hellénique et le commencement d'une ère nouvelle. Qu'est-ce que Descartes et Bacon? La souveraineté de la raison succédant aux vieilles autorités qui asservissaient la libre action de l'intelligence. Il n'y a pas une époque de l'histoire où ces protestations n'éclatent contre la société contemporaine; il n'y a certainement pas un homme en état de raison qui n'ait gémi et souffert des faiblesses, des vices, de l'ignorance ou de la corruption de ses concitoyens.

La conscience porte donc en elle un *criterium* pour l'appréciation des phénomènes de la vie morale et sociale; loin qu'elle emprunte aux mœurs l'idée du bien, aux lois civiles l'idée du juste, aux arts l'idée du beau, aux lettres

l'idée du vrai, elle critique les mœurs au moyen de l'idée du bien, elle provoque une amélioration sociale en s'appuyant sur l'idée du droit, elle transforme enfin toute la vie des êtres raisonnables en comparant ce qu'elle est avec ce qu'elle devrait être. C'est ainsi que le progrès se fait jour et que l'avenir se prépare par le travail invisible de la conscience, parce que ce travail est indépendant de toute expérience. L'observation a pour objet ce qui est ou a été; les sciences morales au contraire ont pour objet ce qui doit être. C'est toujours la différence entre les éléments à posteriori et les éléments à priori de la connaissance, entre l'histoire et la philosophie. Or pour savoir ce que doit être la vie de l'homme, en tant que rationnelle, ce que doit être la société, en tant que conforme au principe absolu du droit, ce n'est certainement pas l'expérience, mais la raison qu'il faut suivre. Nous cherchons la perfection, tandis que l'expérience ne nous offre que des choses imparfaites.

Nous pouvons maintenant entrevoir qu'il existe à côté du monde physique, soumis aux lois du mouvement ou des causes efficientes, comme disait Leibnitz, un autre monde, soumis aux lois des causes finales ou du bien. Le premier est essentiellement invariable, et tous les corps y gravitent perpétuellement vers leur centre dans des orbites toujours uniformes. Le second est essentiellement variable, sinon dans ses principes, du moins dans ses phénomènes et dans ses combinaisons internes, parce qu'il se forme graduellement par l'action de causes libres qui gravitent vers Dieu. Ce monde moral, dont l'histoire nous offre la genèse dans une de ses manifestations, dans sa vie terrestre, est l'antithèse du monde physique : c'est le monde des âmes, des êtres intelligents et libres, gouvernés par la raison. Les idées du bien et du juste, du vrai et du beau en sont les lois fondamentales, et les mêmes idées, déterminées par l'entendement avec le concours de l'imagination, deviennent un idéal, un type de perfection absolue, qui est le but ou la fin de l'activité rationnelle. Le bien, en effet, en tant qu'il s'impose à la conscience à titre d'impératif, possède les caractères de nécessité et de généralité qui le font aisément

reconnaître comme *loi* : ce qui doit se rencontrer dans toutes nos actions, ce qui est commun à tous les phénomènes de la vie morale, c'est le bien. Voilà la loi, loi naturelle, universelle, immuable, qui, combinée avec la liberté des agents chargés de l'exécuter, engendre le devoir. Mais le bien repose sur la bonne volonté et ne se réalise que progressivement dans la vie, à mesure que l'âme se cultive dans ses diverses directions et s'élève au sentiment des choses divines : voilà la *perfectibilité* dans le monde moral, au lieu de l'inertie qui domine dans la matière, et le dernier terme de ce progrès, où l'on fait abstraction de toutes les imperfections inhérentes aux choses finies, est l'*idéal*, le phare de la raison. Il n'y a d'idéal que dans l'empire de la liberté : c'est dans la vie individuelle, dans la famille, dans la société, dans la culture des arts et des sciences, qu'il faut sans cesse distinguer entre l'état réel et l'état idéal, entre le positif et l'absolu, entre ce qui est et ce qui doit être; dans la nature règne la réalité pure, le fait brutal, le positif, d'où l'idéal est absent; c'est là, mais là seulement, que tout est comme il doit être.

L'erreur du positivisme est de confondre ces deux aspects du monde. D'où il suit qu'il n'y a plus d'idéal pour l'homme : « l'idéal n'est pas, il se fait; il est moins le but vers lequel tend l'humanité, que le résultat changeant des efforts de tous les peuples. » Voilà la pensée abandonnée à ses propres incertitudes, sans règle et sans direction. Le sentiment individuel est de nouveau la mesure de toutes choses (1). La mission de l'art sera donc l'imitation de la nature et la reproduction du hideux plutôt que du beau, parce que la belle nature ressemble trop à l'idéal : voilà le réalisme. La mission de la société sera de tourner constamment dans le même cercle d'institutions traditionnelles, car tout est bien comme il est, et l'innovation n'a plus de raison d'être; on ne comprend même pas que des améliorations aient pu se produire dans le passé. Que vont donc devenir le droit naturel et la religion naturelle, les plus belles conquêtes de la phi-

(1) E. Caro, *L'Idée de Dieu et ses nouveaux critiques*, ch. 1. Paris, 1864.

philosophie moderne, les signes les plus éclatants d'un progrès sans limites dans le domaine des sciences morales et politiques? La question est oiseuse : droit naturel veut dire droit idéal, droit absolu, droit rationnel, droit conforme en tous points à la nature de l'homme, en dehors de toute considération de temps, de lieux et de culture. C'est le vague sentiment des droits de l'homme et du citoyen qui a suscité le mouvement social le plus décisif de notre époque; mais le positivisme ne connaît pas cet ordre de faits et n'a pas de place pour la raison, pour l'absolu, pour l'idéal dans le catalogue des facultés de l'âme. Le droit naturel est donc supprimé, le droit positif suffit. La religion naturelle va sans doute suivre la même voie et céder la place aux religions positives. Erreur! Les religions positives sont encore trop élevées, car elles s'occupent de Dieu, de l'infini et de l'absolu, de l'idéal suprême de la raison : elles appartiennent, selon Comte, à la phase primitive du développement de la pensée, laquelle, en passant par la métaphysique, aboutit au positivisme. Or le positivisme ne connaît pas l'infini et l'absolu, qui ne sont pas des faits observables. Il propose en conséquence de remplacer Dieu par l'humanité, et engage l'homme à s'adorer lui-même.

Entre le droit naturel, qui est absolu et immuable, et les législations positives, qui sont variables et contingentes, il y a place pour une science intermédiaire, chargée d'appliquer les principes aux faits, selon les temps, les lieux et les relations, ou d'exposer les voies et moyens pour que la société actuelle marche graduellement dans les voies de la société idéale, sans tâtonnements ni violence. Cette science est la *Politique*, souvent confondue avec l'ensemble des sciences sociales : elle doit à sa double base, l'une philosophique, l'autre historique, de procéder tantôt à priori, par déduction, tantôt à posteriori, en cherchant l'occasion la plus favorable pour l'application d'une vérité qui est parvenue à l'état de maturité (1). Il y a pour l'homme d'État un

(1) H. Ahrens, *Cours de droit naturel*, Introd., ch. 1, § 2. 3<sup>e</sup> édition. Bruxelles, 1860.

double problème à résoudre : il doit savoir d'abord quelles sont les réformes à introduire pour que les institutions se rapprochent des conditions idéales de la nature humaine; il doit savoir ensuite quand et comment il faut les réaliser, eu égard à toutes les circonstances historiques de la vie nationale. L'expérience n'enseigne pas ce qui est bon ou mauvais dans la société, mais elle seule peut indiquer le moment le plus opportun pour exécuter ce qui est reconnu comme bon. En un mot, la question de légitimité dans tout débat social est du ressort de la raison pure, mais la question d'opportunité appartient tout entière à l'expérience.

Écoutez maintenant un auteur qui ne se dissimule pas la valeur des objections. La politique peut-elle être autre chose qu'une science empirique qui, observant le caractère des nations, leurs mœurs, leur origine, leur climat, montre les variations que les formes sociales doivent subir en raison de ces données diverses? La tentative de découvrir un principe absolu en ces matières n'est-elle pas une chimère? Nul peuple ne ressemble à un autre peuple, nulle époque à une autre époque : tout doit donc être variable et relatif dans les institutions et dans les lois. Voyez quels maux a produits l'illusion d'une vérité absolue en politique. Les peuples ont oublié leurs traditions, ils se sont mis à la poursuite d'une société parfaite; ils ont voulu refaire à priori leurs institutions sur ce modèle imaginaire, et depuis ce temps, la société flotte au hasard sans trouver à jeter l'ancre sur aucun rivage. Enfin considérez la science elle-même. Les plus grands publicistes du monde ne sont pas des rêveurs, des théoriciens comme Platon ou Rousseau, mais des observateurs comme Aristote et Montesquieu.

L'expérience, répond M. Janet, est sans doute indispensable, une politique à priori est insuffisante et incomplète; sût-on quel est le mieux, il faudrait encore consulter les aptitudes des peuples, leurs mœurs et les moyens dont on peut disposer pour faire le bien. Ce qui paraît juste en soi peut être injuste dans un cas donné. Aucune forme politique ne doit être rejetée. Mais je maintiens qu'il y a quelque

chose de juste en soi, que l'État n'est pas un simple mécanisme, qu'il se compose de personnes morales, qu'il est lui-même une personne morale, ayant une fin morale, des devoirs et des droits, et que s'il lui est permis d'atteindre cette destinée de diverses manières, il ne lui est pas permis de l'ignorer entièrement. J'ajouterai que les efforts qu'ont faits les peuples modernes pour améliorer leur état sont plus dignes d'estime que d'aversion, quoique je n'aie aucune complaisance pour les excès qui ont accompagné ces entreprises. La société moderne est mieux constituée que la société du moyen âge, les intérêts et les droits les plus nécessaires n'ont jamais été mieux garantis qu'aujourd'hui. Enfin, quant à l'argument tiré des publicistes, je m'en tiens aux exemples que l'on m'oppose. Aristote est un politique empirique : aussi a-t-il justifié l'esclavage. Comme l'esclavage était un fait universel de son temps, il a pensé que ce fait était conforme au droit et il a cherché à en donner la raison. « Mais s'il suffit qu'un fait soit un fait pour être légitime, je demande pourquoi nous avons horreur des anthropophages. Car se nourrir de chair humaine est aussi un fait; et même les cannibales donnent de ce fait une raison qui n'est pas méprisante : c'est que cette chair est très bonne. » Montesquieu, à son tour, avait le génie de l'observation, mais cet adversaire de l'esclavage, de la torture, de l'intolérance, de la barbarie dans les peines, du despotisme, ne manquait pas d'idéal (1).

Les sciences morales et politiques, en tant qu'idéales, sont donc indépendantes de l'observation. Il est clair dès lors qu'elles ne sont pas non plus un produit de la généralisation ou de la méthode inductive, question savamment discutée par M. Blanc Saint-Bonnet, d'après les attributs de la liberté et de la perfectibilité qui caractérisent les êtres raisonnables. L'induction est sûre, dit cet auteur, dans un ordre où la propriété fondamentale des objets est l'inertie ou l'impossibilité de se donner soi-même aucune modifica-

(1) P. Janet, *Histoire de la philosophie morale et politique*, Introduction, Paris, 1858.

tion. Comme alors dans cet ordre rien ne se peut passer sans le concours d'une force extérieure, tous les faits conduisent infailliblement à leur loi. Mais dans le monde moral, où la propriété fondamentale des êtres est la volonté, la faculté de se modifier soi-même en conformité ou en opposition avec la loi, il faut commencer par distinguer les faits produits par obéissance à la loi, des faits contraires produits par une volonté coupable. De ces deux classes d'actions, quelle est celle qu'il faudra choisir pour en induire la loi? Si l'on ne connaît pas auparavant la loi, comment savoir les faits qui y sont conformes; et si l'on ne peut faire la distinction des faits conformes et des faits contraires à la loi, comment remonter des faits aux lois dans le monde moral (1)?

Là est en effet la question. Dans le monde physique, tous les faits révèlent et proclament leur loi, tandis que dans le monde moral, beaucoup de faits dissimulent et obscurcissent la loi des êtres libres. Dans le monde physique, tous les faits sont bien : pour arriver à la loi, il suffit d'observer ce qui est; dans le monde moral, au contraire, les faits sont douteux, et pour obtenir la loi, il faut savoir ce qui doit être. Or de deux choses l'une, ou bien ceux qui concluent à une loi morale par induction commencent par diviser les faits moraux en deux genres, les bons et les mauvais, acceptant les uns, répudiant les autres, et trouvant la loi dans l'analyse des premiers; ou bien ils ignorent cette distinction, ils accueillent tous les faits, justes et injustes, et s'appuient sur cette base pour découvrir la loi. Dans le premier cas, ils font une pétition de principe, ils connaissent déjà la loi qu'ils cherchent, car les actes ne peuvent passer pour bons ou pour mauvais que par rapport à la loi qu'ils accomplissent ou qu'ils enfreignent; dans le second cas, ils regardent tous les faits comme légitimes, comme parfaits, comme étant le résultat de causes nécessaires, et nient en conséquence qu'il y ait dans le monde moral une autre force

(1) Blanc Saint-Bonnet, *de l'Unité spirituelle ou de la Société et de son but au delà du temps*, Prolégomènes, ch. v. Paris, 1841.

que la fatalité qui règne dans la nature. Les empiriques ou les positivistes ne peuvent échapper à cette alternative : ils tournent dans un cercle ou doivent admettre la théorie fataliste des *faits accomplis*. De quel droit condamneraient-ils l'esclavage, l'inquisition, la Saint-Barthélemy, la conquête, l'oppression des nationalités, en un mot, les vices, les crimes, les abus de la force? Ce sont là des faits constants dans la vie des hommes et des peuples, aussi bien que la vertu et la pratique de la justice, et l'empirisme, sans conscience de la loi, ignore la qualité morale des actes et doit se borner à induire la loi d'après l'ensemble des faits. Il cherchera donc une loi qui puisse expliquer et justifier tout à la fois la violence et le droit, la persécution et la charité, le despotisme et la liberté politique, comme on rend compte par la même formule des mouvements opposés des corps de haut en bas et de bas en haut. Voilà la confusion du monde physique et du monde moral dans toute sa rigueur. Il suffit de la comprendre pour être révolté des conséquences qu'elle amène.

Aussi la théorie des faits accomplis prend-elle volontiers quelque déguisement qui la rende moins repoussante. Sans trop se soucier de rester d'accord avec elle-même, elle choisit à son tour un criterium pour l'appréciation des actes et le jugement de l'histoire, et ce criterium est le *succès*. Tout est bien comme il est, mais le mieux est de réussir. Les actions ne sont donc plus indifférentes, elles ont une apparence de moralité, mais cette moralité est tout extérieure et consiste dans la victoire. Le bien c'est ce qui brille, le droit c'est la force, comme parlent les sophistes. D'où il suit que le crime et la vertu s'identifient de nouveau dans leur fin et deviennent également méritoires, pourvu qu'ils triomphent. Appliquée aux grands mouvements de la civilisation, cette théorie semblera conforme à la loi du progrès, puisque en somme le bien l'emporte sur le mal. Elle saluera toutes les puissances à mesure qu'elles s'élèvent et les poursuivra d'injures quand elles quittent la scène du monde. Athènes, Rome, les barbares, la papauté, la réforme, la révolution, la dictature seront tour à tour un objet d'admiration et de mépris. Mais

si l'on transporte ce même esprit fataliste dans le détail des faits historiques, on devra glorifier tous les scandales, toutes les turpitudes, toutes les infamies qui ont réussi et présenter un César Borgia comme type du héros. Le résultat le plus clair de la méthode expérimentale introduite dans le domaine des sciences morales et politiques, c'est le machiavélisme (1).

Il y a du reste bien d'autres impossibilités qui condamnent cette application de l'expérience. Tandis que les phénomènes de la nature sont toujours les mêmes dans les mêmes circonstances et peuvent être prévus avec certitude, les faits de la vie individuelle et sociale, engendrés par la liberté, varient selon les temps, les climats, les situations et les degrés de culture. Comment donc remonter des faits à la loi, quand les faits, inspirés tantôt par l'intérêt ou la passion, tantôt par le sentiment du devoir, ne se ressemblent nullement entre eux? Comment la loi morale ou sociale sera-t-elle, par l'effet de l'induction, nécessaire, quand l'observation constate qu'elle n'est pas toujours exécutée; universelle, quand on voit partout des privilèges et des dérogations; immuable, quand les mœurs et les lois ne sont pas seulement diverses, mais contraires? Sera-ce la même loi qui autorisera le vol à Sparte, et ordonnera le respect des biens d'autrui à Rome; qui permettra la polygamie en Orient et la défendra en Occident; qui donnera au père de famille droit de vie et de mort sur ses enfants en un temps, et l'obligera en un autre de les nourrir, de les entretenir et de les élever? Sera-ce la même loi qui proclamera l'Être suprême et les dieux immortels, qui mettra l'Église dans l'État et l'État dans l'Église? Il serait puéril de s'arrêter plus longtemps à ces contradictions. Remarquons seulement que c'est de l'introduction de l'expérience dans les sciences rationnelles que découle le *scepticisme* moral, qui conteste l'existence de la loi naturelle, sous prétexte que les faits la démentent. L'universalité de l'approbation, dit Montaigne, est la seule enseigne vraisemblable par laquelle on puisse argumenter aucunes lois naturelles; car ce que nature nous aurait véri-

(1) Blanc Saint-Bonnet, de l'Unité spirituelle, Prolegomènes, ch. vi.

tablement ordonné, nous l'ensuivrons sans doute d'un commun consentement, et non seulement toute nation, mais tout homme particulier ressentirait la force et la violence que lui ferait celui qui le voudrait pousser au contraire de cette loi. Qu'on m'en montre pour voir une de cette condition ! Montaigne oublie que les lois de l'ordre moral s'adressant à des êtres libres n'ont qu'une nécessité morale qui s'impose à la conscience, qui prescrit sous peine de remords, sans subjuguier la volonté, et qu'ainsi ces lois ne cessent pas d'être immuables, universelles, absolues en elles-mêmes et pour la raison, parce qu'elles ne sont pas partout et toujours respectées. Tout homme sait et sent qu'il doit obéir à la loi, qu'il doit faire ce qu'il croit bon et juste, voilà la loi permanente; mais chacun aussi sait qu'il peut faire le contraire de ce qu'il doit, voilà la liberté. Entre la loi et la liberté, entre le devoir et le pouvoir le conflit est possible chez un être imparfait, mais le but de la vie est de mettre un terme à ce conflit par le libre accomplissement de la loi. La conscience est perfectible comme la volonté. Tout homme connaît la distinction du bien et du mal, mais il ne sait pas tout ce qui est bon ni tout ce qui est mauvais : au sujet des préceptes fondamentaux de la loi, il y a accord, il y a approbation universelle, dans les limites de l'expérience, en ce sens que tous les êtres raisonnables en tous temps et en tous lieux s'entendent, non pour faire les mêmes actes, mais pour les juger de la même manière; la divergence d'opinions et de sentiments n'éclate qu'au sujet des préceptes secondaires ou éloignés de la loi: c'est une question d'éducation et de science. Est-il quelque pays sur la terre, s'écrie Rousseau, où ce soit un crime de garder sa foi, d'être élément, bienfaisant, généreux, où l'homme de bien soit méprisé et le perfide honoré? Bien des justes sans doute ont été persécutés et flétris, mais ce n'est jamais à cause de leur justice qu'ils ont été condamnés.

La perfectibilité de l'âme ne s'oppose pas moins que la liberté à l'emploi du procédé de généralisation dans la recherche des lois de la vie rationnelle. Si en vertu du libre arbitre nos actes sont contingents, en vertu de la perfecti-

bilité ils doivent varier sans cesse dans le temps. Le passé dès lors ne peut pas servir de règle pour l'avenir. Les faits soumis à l'observation appartiennent à l'histoire et sont nécessairement moins parfaits que les faits futurs, auxquels doit s'appliquer la loi. En d'autres termes, l'induction dont il s'agit porterait sur le présent et le passé, tandis que la loi qui en provient régirait notre activité future. Or le passé vaut moins que l'avenir, si l'homme est perfectible. Comment donc une culture inférieure serait-elle la mesure d'une culture supérieure, et comment les contemporains pourraient-ils soupçonner cette élévation de la vie morale, religieuse et sociale, qui se dérobe à toute observation, s'ils ne portaient pas en eux-mêmes l'idéal de la perfection humaine? Le principe est donc faux; les conséquences ne le sont pas moins. En effet, si les lois morales sont tirées du passé, ce sont les mœurs et les coutumes des ancêtres, et non les principes innés de la raison, qu'il faut suivre, ce sont les traditions qu'il faut conserver à tout prix, c'est l'antiquité qui est le type de la civilisation moderne. Je suis bien loin de contester l'utilité des traditions et de l'histoire. Il ne suffit pas de connaître les principes, il faut s'enquérir des faits. La politique, comme science d'application du droit à la vie des nations, doit tenir compte du caractère et des antécédents du peuple, c'est à dire adapter les réformes aux mœurs, afin que la société suive une évolution régulière et continue. Mais enfin l'histoire à elle seule est aussi insuffisante que la philosophie pure; elle enseigne les opinions et les sentiments qui ont autrefois régné, non ceux qui doivent désormais prévaloir; et si le progrès n'est pas une chimère, loin de trouver dans le passé ce qui doit être à l'avenir, on n'y rencontre le plus souvent que ce qui ne doit plus être. Jamais l'humanité n'eût avancé d'un pas si chaque génération s'était docilement conformée aux coutumes de la génération précédente. Ces coutumes sont respectables apparemment, mais sont-elles légitimes? Ceux qui savent apprécier la différence entre la barbarie et la civilisation ou seulement entre la loi ancienne et la loi nouvelle, d'après le Discours de la montagne, n'auront pas de peine à répondre. « L'uma-

nité n'est pas une chose qui tourne, mais une chose qui marche; sinon l'on dresserait la théorie de l'humanité comme l'on a dressé la théorie des comètes, et l'on dirait d'avance, à une seconde près, la durée, les révolutions et la fin des empires (1). »

Appliquée à l'étude du droit et de la société, la méthode expérimentale a donné naissance à l'école historique d'Hugo et de Savigny, qui rejette tout principe absolu de justice et veut que les institutions se développent spontanément, instinctivement, sans l'intervention du législateur, en vertu de la force plastique inhérente aux corps organisés. C'est l'abolition des codes de lois, œuvre de volontés individuelles guidées par des idées préconçues, et la restauration ou le maintien à perpétuité du régime coutumier de nos pères. Cette école a rendu de grands services à l'histoire du droit et donné de précieux renseignements sur la marche des sociétés humaines; mais elle méconnaît les caractères de liberté et de perfectibilité qui distinguent un organisme moral d'un organisme physique, et oublie la distance qui sépare les temps anciens, où les peuples ignoraient leurs droits et leur destinée, des temps modernes, où les nations acquièrent graduellement la conscience d'elles-mêmes. La notion du droit ne peut pas être tirée de l'expérience ou de l'histoire, dit très bien M. Ahrens, parce que cette expérience est contradictoire. Il n'y a aucune matière de droit civil ou politique qui soit réglée d'une manière identique même chez les nations civilisées. La forme du gouvernement, l'organisation de la propriété, le droit de famille, tout varie. Impossible de tirer de ces données contraires un principe universel; et si l'on voulait faire un choix entre elles, il faudrait connaître déjà les idées générales d'après lesquelles on discerne le juste et l'injuste. En outre, la vie des peuples n'est pas actuellement arrivée à son plus haut degré de culture; à mesure que des besoins nouveaux viendront se manifester, il faudra modifier ou compléter les institutions juridiques. Mais pour le corps social, l'existence de cet état de parfait

(1) Blanc Saint-Bonnet, de l'Unité spirituelle. Prolégom., ch. v.

développement ne peut pas être démontrée par l'expérience, faute de comparaison avec des sociétés futures plus avancées. Pour savoir ce qui doit être, pour connaître l'idéal de l'homme et de l'humanité, il faut étudier la nature humaine. Ce problème n'est pas historique, mais philosophique (1).

L'école historique n'a pas la prétention d'être progressive. Suscitée par la révolution française, qui dans ses mauvais jours refaisait la société à priori, changeait les mœurs et les croyances à coups de décrets, elle a réagi contre ces innovations et condamné le bien avec le mal. Elle est parfaitement dans son rôle en préconisant la méthode expérimentale dans la science du droit et de l'État. Mais que dire de ces autres doctrines sensualistes, matérialistes, positivistes qui, recourant au même procédé, croient servir la cause de la liberté et de la civilisation? A voir l'acharnement avec lequel elles combattent le libre arbitre, tout en flattant le parti libéral, on serait tenté de penser qu'elles veulent égarer l'opinion publique. Mais non, l'aveuglement suffit. On peut être aveugle au point de s'imaginer que la liberté civile et politique n'a rien de commun avec la liberté morale. Que n'étudient-elles au moins l'histoire du matérialisme? Elles apprendraient de Hobbes que si l'homme n'a que des sens et ne sait qu'observer des faits, il est comme l'animal le jouet de ses sensations et ne peut céder qu'à la crainte ou à la violence: le despotisme est la conséquence logique du matérialisme; c'est une opinion séditeuse, a-t-on dit, que d'accorder à tout homme la connaissance innée du bien et du mal; car avec cet instrument chacun est juge des lois et peut s'élever contre l'État. Que les idées innées, source de la méthode rationnelle, soient dénoncées comme factieuses par ceux qui redoutent la lumière, cela se conçoit; car elles rendent l'esprit indépendant du milieu où il vit et lui permettent de critiquer librement les coutumes, les mœurs, les institutions établies. Descartes, le restaurateur de cette théorie, n'a-t-il pas délivré la raison humaine de toutes les auto-

(1) H. Ahrens, Cours de droit naturel ou de philosophie du droit. Introd. De l'école historique. 5<sup>e</sup> édit. Bruxelles, 1860.

rités extérieures qui pesaient sur elle au moyen âge? La libre pensée dans les temps modernes vient de là, et les ennemis acharnés du progrès ne s'y sont pas trompés. Dans les temps anciens, elle vient de Socrate, dont la méthode d'accouchement des esprits repose sur les mêmes données rationnelles. Il est vrai que Socrate et Descartes, en écartant la domination des opinions politiques et morales de leur époque, n'ont pas songé à soustraire l'homme à Dieu. Est-ce là par hasard un motif de servitude pour l'esprit? Des sophistes contemporains ont osé le dire. Mais la métaphysique démontre que la liberté de la créature a besoin d'une cause supérieure, et l'histoire du christianisme prouve à son tour que c'est le sentiment religieux, l'union intime de l'âme avec Dieu, qui a renversé tout le système politique de l'antiquité, où le citoyen appartenait à l'État, et consacré la liberté intérieure, source première de la liberté civile. Ne soyons pas ingrats envers une doctrine qui est après tout une des causes principales de la civilisation des peuples de l'Occident. Le matérialisme et le positivisme méprisent la raison et la poursuivent dans toutes ses applications. Mais sans la raison il n'y a point de liberté, parce que la liberté exige le discernement, se développe proportionnellement à l'intelligence, et réclame un contre-poids aux influences sensibles. La spéculation est l'honneur de la pensée; le dévouement est la gloire du cœur; l'héroïsme est la victoire de la volonté; l'idéal est l'aurore de l'imagination; la religion est le couronnement de la raison: toutes ces grandes choses, que le positivisme ignore, tiennent à l'absolu et font la suprême dignité de l'homme. Il est permis de penser qu'elles intéressent l'humanité au moins autant que les petits calculs de morale et de politique dans lesquels se complaisent les matérialistes.

Les idées du bien, du beau, du vrai, du juste sont absolues, nécessaires, universelles, indépendantes de l'observation, antérieures et supérieures à tout procédé inductif. Les sciences morales et politiques, fondées sur ces principes, sont donc des sciences rationnelles à priori. Les doctrines contraires, qui veulent introduire dans l'ordre moral du monde les méthodes en usage dans l'ordre physique, abou-

tissent à des conséquences aussi absurdes que révoltantes. Cela est acquis. Reste cependant une hypothèse à discuter. Les idées générales qui président à la vie des êtres raisonnables ne sont-elles pas, comme les notions abstraites, des créations arbitraires de l'entendement, des effets de l'éducation ou des conventions sociales? C'est la théorie de l'état de nature.

Nous connaissons les rapports de cette théorie avec le sensualisme. Tout ce qu'on peut alléguer à son avantage, c'est que les écrivains qui l'inventèrent au xvii<sup>e</sup> siècle, se trouvaient en présence de coutumes et d'institutions artificielles et voulaient en appeler contre elles au sentiment de la nature. Mais ils se trompèrent dans l'application de cette pensée. Au lieu d'interroger la nature humaine, que la société ne peut altérer, ils placèrent l'homme en dehors de la société et cherchèrent à définir ce qu'il fut en lui-même avant qu'il fût corrompu par le contact de ses semblables. Ils oublièrent qu'il est précisément de la nature de l'homme de vivre en société: première faute. Ensuite ils ne virent dans l'homme que l'animal, ils le dépouillèrent de la raison et de tous les attributs de la vie rationnelle: point de langage, aucune notion de droit, de devoir, de religion. Voilà l'homme primitif de Hobbes et de Rousseau. Comment donc cette créature plus imparfaite que la brute, car celle-ci a l'instinct pour guide, est-elle parvenue à former les notions du bien et du mal, du juste et de l'injuste? Affaire de convention. En quittant l'état de nature, les hommes ont fait un contrat, le contrat social, pour stipuler les droits qu'ils se réservaient et ceux dont ils consentaient à faire abandon à la communauté. Ce contrat avait force de loi. Or tout ce qu'il prohibait est devenu mauvais et injuste, sans autre motif que la défense, et tout ce qu'il permettait ou prescrivait a passé pour bon et pour juste.

Il n'y a qu'une chose à reprendre à cette hypothèse, c'est qu'elle n'explique rien, ni la morale ni le droit, et qu'elle n'est pas plus conforme à l'histoire qu'à la philosophie. Aucun voyageur n'a encore trouvé des hommes sans langage, sans liens moraux, vivant isolés dans les bois comme les



bêtes. L'invention du bien et du mal, ce serait l'invention de la conscience, et la conscience ne s'invente pas sans la conscience. Avant de convenir du bien et du mal, les hommes devaient sentir que l'état de nature était mauvais et que l'état social serait meilleur. Pour faire un contrat sur leurs droits et leurs devoirs, ils devaient croire qu'ils avaient le droit de s'engager, eux et leurs descendants, et que les pactes obligent. Mais en admettant qu'un contrat fût possible sans pétition de principe, il faudrait encore qu'il rendit compte des caractères essentiels des idées du bien et du juste. Or c'est le contraire qui est vrai. Le bien et le juste ne sont plus des lois qui règlent l'action de la volonté, mais des produits de la volonté de nos pères; ce ne sont plus des idées innées qui se rencontrent dans toute raison, mais des notions acquises comme celles de préfet ou de lord; ce ne sont plus des principes supérieurs aux données de l'expérience, mais des maximes qui s'y adaptent rigoureusement et nous ôtent toute faculté de contrôler les institutions, tout moyen de distinguer entre la loi et le droit; ce ne sont plus enfin des connaissances universelles, nécessaires, absolues, mais des connaissances variables, particulières et contingentes, qui ont pris naissance à certain moment, sous telle forme, et peuvent disparaître quand les générations futures estimeront bon qu'il n'y ait plus de bien et trouveront injuste qu'il y ait encore de la justice.

Les sciences mathématiques et morales sont indépendantes de l'observation. Il en est de même à fortiori de la philosophie pure, de la *métaphysique*, qui est la science rationnelle par excellence. La métaphysique en effet s'occupe de l'absolu, de l'infini, de l'immuable, du nécessaire, de l'éternel, de ces propriétés qu'on regarde généralement comme les attributs de Dieu. Or aucune série de phénomènes empiriques ne pourrait nous donner ni nous inspirer la connaissance de ces propriétés divines, si nous ne la possédions originairement en nous. L'observation, loin de saisir aucune qualité de ce genre, saisit précisément les qualités contraires, le relatif, le fini, le variable, le contingent,

le temporel. Et il est clair qu'en étendant le fini ou le relatif, tant qu'on voudra, on n'arrivera jamais à l'infini ni à l'absolu, mais à une somme de choses finies et relatives. Une multitude de kilomètres ou de siècles ne fait pas l'infini dans l'espace ou dans le temps; une foule de circonstances ne constituent pas l'absolu, et des changements qui s'accroissent ne composent point l'immutabilité. Aucune addition ni multiplication d'une qualité ne peut fournir la qualité contraire. Il faudrait une infinité de quantités particulières pour égaler l'infini; mais alors on n'a plus besoin de chercher l'infini, on l'a déjà; et ce n'est pas l'observation qui nous présente des quantités à l'infini. La connaissance que nous avons de l'infini et de l'absolu ne résulte donc pas de l'expérience. Si nous n'avions d'autre source de connaissances que les sens, nous serions entièrement privés de ces notions supra-sensibles; car les sens ne peuvent les atteindre, et nous ne saurions les acquérir en les tirant de nos sensations. Rien ne démontre mieux le caractère réceptif de la raison, comme source de connaissances.

Attachons-nous spécialement à l'*absolu* et à l'*infini*. Les sensualistes, incapables d'expliquer la présence de ces idées dans l'âme, ont pris le parti de les bannir du langage philosophique. Ils font violence à la raison et à l'histoire, qui en constatent l'existence chez tous les peuples civilisés, mais ils sont conséquents avec eux-mêmes. Ils font remarquer que l'infini et l'absolu ou l'inconditionnel sont des termes négatifs et prétendent que nous n'en avons aussi qu'une connaissance négative, c'est à dire que nous ne les connaissons que par voie d'abstraction, en éliminant successivement toutes bornes et toutes conditions, ou pour mieux dire que nous ne les connaissons pas. Ils confondent alors l'infini avec l'indéfini, qu'ils dérivent de l'expérience, et passent l'absolu sous silence, en affirmant que tout est relatif. D'autres auteurs, sans aller aussi loin, soutiennent que l'absolu et l'infini sont des objets de conception, non de connaissance, que nous pouvons bien dire ce qu'ils ne sont pas, non ce qu'ils sont, que nous devons nous contenter enfin d'en donner une définition négative, disant que l'infini

est ce qui est sans bornes, que l'absolu est ce qui existe sans conditions, et que c'est là une différence radicale entre le domaine de la raison et celui de l'entendement (1). Un autre écrivain encore, tout en accordant que Dieu est l'Être infini et absolu, déclare que ce ne sont pas là de véritables attributs, mais de simples caractères qui conviennent à une propriété et qui, en dehors de cette application, ne représentent rien et ne sont que des abstractions (2).

Telles sont les objections les plus sérieuses qu'on puisse faire contre la connaissance de l'infini et de l'absolu. Si elles sont fondées, j'admets sans hésiter que la métaphysique est impossible; mais on doit reconnaître aussi que, si elles sont chimériques, il n'existe plus d'obstacle insurmontable à la science de Dieu. C'est aux notions de l'infini et de l'absolu que se rapportent en effet les plus grandes difficultés de la métaphysique. Que reste-t-il d'inaccessible à la pensée, dès que la raison peut saisir avec certitude l'essence infinie et absolue? Or toutes ces objections reposent sur un vice de méthode ou sur une erreur psychologique. Les sensualistes nient la raison, comme faculté distincte de l'âme: la négation de la connaissance rationnelle chez eux n'est que la conséquence d'une lacune dans leur psychologie. M. Vacherot confond la raison avec l'entendement, comme faculté d'abstraction et d'analyse, et soutient avec Kant que les intuitions empiriques sont la seule matière de la pensée: la prétention de construire une métaphysique sur les données de l'expérience est alors la conclusion d'une fausse théorie de la raison. Une étude approfondie de la science de l'âme et de la connaissance peut seule faire justice de ces opinions. Que l'expérience externe ou interne éveille les idées de la raison, c'est une thèse qui peut se défendre au sujet des notions mathématiques et des conceptions morales, car les figures de la géométrie, les œuvres de la nature, les actions de l'homme, offrent au moins quelque ressemblance

(1) E. Vacherot, *La Métaphysique et la Science*, entretien IX. Paris, 1838.

(2) L. A. Gruyer, *Observations sur le Dieu-Monde de M. Vacherot et de M. Tiberghien*, pag. 35. Paris, 1860.

avec les combinaisons idéales de l'espace, avec les principes absolus du beau et du bien; mais que le fini engendre l'infini et le relatif l'absolu, cela ne se conçoit que si en effet l'infini et l'absolu proviennent des termes contraires. La méthode psychologique, développée sur la base des catégories de Krause, nous conduit à un résultat diamétralement opposé, et c'est là un des points les plus inaperçus et les plus importants pour l'édification de la métaphysique comme science.

La psychologie enseigne que le moi est un être, que l'être est essence, et que l'essence est une. Cette détermination du moi ne peut donner lieu à aucune contestation si l'on entend par *être* une chose, un objet quelconque; par *essence*, ce que l'être est ou l'ensemble de ses propriétés, et si l'on désigne par *unité* que l'essence du moi est purement et simplement l'essence du moi et pas autre chose. Maintenant comment se manifeste cette unité d'essence du moi? Par deux attributs nouveaux et coordonnés: en tant qu'il est un, le moi est lui-même ce qu'il est et il est tout ce qu'il est; en d'autres termes, son essence est à lui, elle lui est propre, au point de vue de la qualité, et son essence est entière ou elle est toute à lui, au point de vue de la quantité. Chacun peut dire en s'interrogeant dans la conscience au sujet de son essence: c'est moi qui suis mon essence, entre cette essence et moi il y a identité, je ne suis pas ceci ou cela, je suis moi-même, je suis mon essence. Mais je ne suis pas seulement une partie de mon essence, je suis tout ce que cette essence peut contenir, je suis mes facultés, mes forces, mes tendances, mes actes, je suis mon essence une et entière, quelques découvertes que l'analyse réserve aux futurs psychologues.

L'essence propre et l'essence entière, la propriété et l'entière, expriment à titre égal l'unité pure et simple de l'essence. Ce n'est pas seulement au moi que nous appliquons ces qualités, nous les attribuons, à tort ou à raison, à tous les objets de la pensée, dans les limites et hors des limites de l'observation, de telle sorte qu'il nous serait impossible de former une connaissance quelconque sans leur secours.

En effet, chaque objet, substance ou accident, peut et doit être considéré *comme tel*, tel qu'il est, selon son essence propre, d'une part, et de l'autre, il peut et doit être considéré dans son ensemble, comme un *tout*, selon son essence entière. Tout objet se présente à la pensée comme distinct de tout autre, dans son originalité ou son individualité, sans se confondre même avec ses semblables, et tout objet, quelque minime qu'il soit, est encore un tout qui contient un certain nombre de qualités, de parties, de phénomènes ou de relations. S'il fait partie d'un tout plus vaste, il sera telle partie et non une autre, et s'il est lui-même le tout, il aura encore cela de propre d'être le tout. La pensée même a sa propre essence, puisqu'elle diffère du sentiment et de la volonté, et son essence entière, puisqu'elle se développe et s'organise dans la science. Le propre de la pensée est précisément de saisir le propre en toutes choses, comme le propre du sentiment est de s'attacher aux choses dans leur ensemble d'une manière concrète.

Dieu se détermine comme le moi, qui est fait à son image. Il est l'Être, il est l'essence, il est l'Être seul et unique ou l'unité de l'être et de l'essence. La différence subsiste entre Dieu et le moi, malgré la similitude. Le moi est tel ou tel être, Dieu est l'Être même; le moi est telle ou telle essence, Dieu est l'essence même; et cette essence est une, parce qu'elle est purement et simplement l'essence divine. Hors de l'être et de l'essence il n'y a rien; tous les objets possibles de la pensée se résument en un seul et même terme : l'Être ou Dieu; ce qui n'est pas Dieu est en Dieu, sous Dieu, par Dieu : « *ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* » Quels sont maintenant les attributs de l'essence divine? Les mêmes que ceux du moi, en tenant compte de la différence qui existe entre les êtres et l'Être : le moi est lui-même son essence et il est toute son essence, Dieu est lui-même l'essence et il est toute l'essence. D'une part, l'essence une et entière est l'essence même de Dieu et non d'un autre, puisqu'il n'y a point d'autre à côté de l'Être; et d'autre part, l'essence divine est toute l'essence, tout ce qui est. Ces qualités dérivent toutes deux de l'unité pure et simple de l'essence : en tant que Dieu

est seul et unique, il est tout et il est tout de lui-même. S'il est tout ce qui est, s'il est l'essence tout entière, il est ce qu'on appelle *infini*; et s'il est de lui-même tout ce qu'il est, si toute l'essence est sa propre essence, il est ce qu'on nomme *absolu*. L'infini et l'absolu ne sont que la traduction de l'essence entière et de l'essence propre, appliquées à l'unité de l'essence. Tout ce qui est seul et unique est sans limites et sans conditions : il est sans limites, parce qu'il n'y a rien au dehors qui puisse restreindre son essence; il est sans conditions et sans relation, parce qu'il n'existe rien au dehors d'où il puisse dépendre; en d'autres termes, ce qui est seul et unique est infini et absolu, parce qu'il est un, soit dans son genre soit au dessus de tout genre. Ainsi, nous disons de Dieu qu'il est infini, puisqu'il est toute l'essence ou l'essence entière, sans aucune restriction, et qu'il est absolu, puisqu'il est par lui-même ce qu'il est ou qu'il est indépendant de tout autrui.

Les métaphysiciens et les théologiens qui ont cherché à expliquer la nature de Dieu l'appellent l'Être infini et absolu et considèrent ces attributs comme caractéristiques et parallèles; mais ils ne suivent aucun procédé méthodique; ils n'ont d'autre guide que l'intuition de la raison. Nous reconnaissons maintenant qu'ils ne se trompent pas et que les résultats de la méthode sont en ce point conformes à l'inspiration de la conscience. Dieu est en effet l'Être infini et absolu, et ces qualités, qui manifestent l'unité de l'essence, ne sont que d'autres expressions de l'essence entière et de l'essence propre. Mais il y a cette différence entre le *propre* et l'*absolu*, entre le *tout* et l'*infini*, que ces termes, comme éléments du langage, sont les uns positifs, les autres négatifs. Les particules *in* et *ab* qui entrent dans l'infini et dans l'absolu ou l'inconditionnel annoncent une négation : infini veut dire, à ce point de vue, non fini ou sans fin, et absolu signifie dégagé de toute relation ou sans condition. Les termes propriété et entières, le propre et le tout, sont au contraire positifs. Or les mots ont aussi leur propriété comme signes de nos pensées, et cette propriété exige que les attributs positifs soient désignés par des termes positifs.

La construction négative des termes infini et absolu est souvent invoquée comme un symbole de la connaissance rationnelle, mais en réalité elle ne prouve rien au sujet des notions que nous avons de l'absolu et de l'infini. Ces termes, en effet, sont une œuvre analytique de la raison populaire, et nous sommes convenus que dans l'analyse l'élément sensible, le fini, le relatif, précède l'élément rationnel, l'infini, l'absolu; mais nous savons aussi qu'avant tout acte de décomposition la pensée possède des connaissances indéterminées et que les perceptions sensibles elles-mêmes impliquent logiquement des idées à priori. Laissons donc les mots et allons au fond des choses. Est-il vrai, comme l'assure M. Vacherot, que l'infini ne puisse se définir que par le fini et l'absolu par le relatif? Non, l'infini se définit par le tout (totum, omne) et l'absolu par le propre ou le même (proprium, ipse, a se, per se). L'essence infinie est la toute essence, la science infinie l'omniscience; l'être absolu est l'être qui existe par lui-même, la vérité absolue, la vérité pure qui brille de sa propre clarté, qui est évidente en elle-même. On peut sans doute ajouter des déterminations négatives à ces propositions, mais à titre d'explication, non de définition. M. Gruyer paraît être plus exact, quand il dit que l'absolu et l'infini sont plutôt les caractères d'un attribut que les propriétés de Dieu. La métaphysique affirme en effet que la sagesse, la puissance, l'amour sont infinis et absolus en Dieu, finis et relatifs en nous. Mais l'auteur oublie que ces caractères ne peuvent appartenir aux attributs de l'Être que s'ils appartiennent à son essence, et comme tels ils sont eux-mêmes des attributs fondamentaux de Dieu.

Que reste-t-il donc de la distinction faite par M. Vacherot entre la *conception* et la *connaissance*? Rien. Le prétexte de cette terminologie est que les objets de l'entendement se déterminent positivement et ceux de la raison négativement. Ce prétexte est ruiné et il n'existe aucun autre motif qui puisse établir une différence entre les actes de ces deux facultés, au point de vue de la certitude. Les conceptions de la raison comme les perceptions des sens sont des connaissances, au même titre que tous les produits de la pensée,

et les premières peuvent être aussi légitimes que les dernières. Mais voici la conséquence que les adversaires de la philosophie tirent de pareilles propositions : l'infini et l'absolu ne sont pas des objets de connaissance, il est donc chimérique de s'en occuper; abandonnons ces vaines spéculations à la théologie, il n'y a point de science de Dieu. S'il n'y a point de science de Dieu, je dis que la foi seule, la foi aveugle, est compétente dans les questions religieuses et que la philosophie moderne depuis Descartes est une niaise insurrection contre l'autorité de la révélation. Soumettons-nous donc sans murmure et restaurons au plus tôt l'état moral du moyen âge, où la philosophie était vassale de la théologie. Voilà les prétentions qu'accréditent des esprits progressifs, qui s'aventurent dans la métaphysique sans une étude suffisante de la psychologie et de la science de la connaissance!

D'autres auteurs renversent presque la thèse de M. Vacherot et soutiennent que nous pouvons bien *connaître* l'infini et l'absolu, mais que nous ne les comprenons pas, que Dieu est incompréhensible. Ils entendent alors par *comprendre* enfermer dans les bornes d'une représentation ou d'une image. En ce sens, ils n'ont pas tort : l'infini et l'absolu ne sont pas des objets d'intuitions sensibles pour l'imagination, mais d'intuitions intellectuelles pour la raison. L'imagination est une faculté de détermination qui ne peut se représenter l'infini sans le détruire. Mais si certains objets sont inaccessibles à la fantaisie, ils ne le sont pas à la raison. La raison n'a pas les limites de l'imagination et comprend ce que la sensibilité n'atteint pas. Il serait temps de mettre fin à ces discussions verbales qui ne favorisent que la sophistique. En prenant le mot connaissance dans son acception la plus générale, comme exprimant un rapport quelconque entre la pensée et son objet, nous pouvons considérer les termes comprendre, concevoir, percevoir, comme synonymes de connaître. Tout ce que l'on perçoit au moyen du sens, tout ce que l'on conçoit à l'aide de la raison, tout ce que l'on comprend par l'entendement ou la réflexion est connu de quelque manière. Mais la connaissance peut être

vraie ou fausse, certaine ou hypothétique, complète ou partielle. Là est toute la question. Nous connaissons un objet par cela seul qu'il est présent à la conscience; mais notre connaissance ne correspond pas nécessairement à l'essence de l'objet, et alors même que nous en avons une notion exacte et adéquate, nous sommes encore exposés au doute. Si la connaissance est certaine, elle est vraie, mais elle peut être vraie, sans être certaine.

La connaissance pleine et complète, j'en conviendrai sans peine, n'est pas le fait de l'homme. Nous sommes perfectibles, non parfaits, et la perfectibilité se montre dans toutes les opérations de l'esprit, dans la science comme dans l'art. La connaissance humaine est toujours en voie de progrès, mais n'est jamais achevée, et si la vérité est infinie, il est rigoureusement certain qu'il nous faut le temps infini pour l'épuiser. L'observation ne dément pas ce principe. Les sciences s'étendent et se divisent de plus en plus; la vérité, immuable en elle-même, s'accroît pour nous à mesure que nous voyons plus de choses et que nous les voyons mieux. Ce qui faisait autrefois l'objet d'une seule science est devenu l'objet d'un grand nombre de sciences particulières, grâce à l'analyse, et il est impossible de fixer des limites à cette spécialisation du travail intellectuel. La nomenclature des sciences n'est pas arrêtée et ne saurait l'être pour tout l'avenir. De nouveaux groupes se forment, quand des horizons nouveaux s'ouvrent à l'intelligence. Non seulement les objets se multiplient, mais les rapports entre les objets surgissent sans cesse plus nombreux et plus compliqués. Il existe entre les choses des rapports à l'infini, et ces rapports soutiennent à leur tour des rapports entre eux. Qui peut se flatter de tout savoir? Qui oserait même assurer qu'il connaît un seul objet dans toutes ses propriétés, dans toutes ses manifestations, dans toutes ses relations? La théorie des nombres, la division des lignes courbes, les déterminations de notre propre nature n'ont-elles plus de secrets pour nous? Oui, chaque objet est déterminable à l'infini dans la science et ne peut être épuisé en aucun temps donné par un être fini. Nous ne connaissons jamais l'âme et la matière comme Dieu

les connaît: nous n'avons pas l'omniscience. Notre connaissance a donc des limites, il faut bien s'y résigner, c'est une conséquence nécessaire de notre limitation.

Mais si notre connaissance est imparfaite, qu'elle ait pour objet le fini ou l'infini, elle n'en est pas moins une connaissance. Il ne s'agit ici que de la connaissance même, abstraction faite de sa valeur objective. Connaissons-nous l'infini et l'absolu? Oui, car nous les nommons, et celui qui voudrait le nier serait déjà en contradiction avec lui-même, puisqu'il doit savoir ce qu'il nie. Connaissons-nous complètement l'infini et l'absolu? Non, chacun de ces termes est inépuisable pour une intelligence bornée. L'infini contient une infinité de combinaisons ou d'aspects, dont quelques-uns seulement s'offrent à notre pensée. Connaissons-nous du moins l'infini et l'absolu d'une manière exacte et certaine dans les points de vue qui s'offrent à notre pensée? C'est la question de la légitimité de nos connaissances rationnelles, qui sera discutée dans la suite.

Rien de plus simple et de plus évident que ces degrés de la connaissance. Pourquoi donc philosophes et théologiens, M. Vacherot et M. Simon comme M. Gratry, se donnent-ils tant de mal pour prouver tantôt que nous concevons l'infini sans le connaître, tantôt que nous le connaissons sans le comprendre? C'est qu'ils n'ont, je regrette de le dire, qu'une notion confuse de l'intelligence et de la connaissance. Au milieu de ces affirmations contraires, je suis heureux de rencontrer au moins un auteur qui entend la matière.

« Je sais parfaitement, dit M. Fabre, que je perçois l'infini, puisque je distingue l'infini du fini, le parfait de l'imparfait, et que je sais aussi très bien que je ne pourrais pas les distinguer si je ne les percevais pas. En effet, deux objets qui ne se perçoivent pas, ne peuvent être ni comparés, ni distingués. Lorsque je les compare et les distingue, il est clair que je les perçois. Or je compare l'infini avec le fini et je ne confonds pas l'infini avec ce qui n'est pas lui. Je sais qu'il n'est pas coloré, pesant ou léger, rond ou carré, et j'en affirme d'ailleurs beaucoup de propriétés; je vois, par

exemple, qu'il est unique et qu'on ne peut rien ajouter à son être ou à ses perfections. L'idée de l'infini est donc incontestablement présente à l'intelligence humaine.

« Qu'on ne nous objecte donc pas que nous ne *concevons* pas l'infini, puisqu'il est, au contraire, certain que nous avons l'idée de cet être, et que nous percevons cette idée avec la même évidence que toute autre idée. Si cependant par ce mot *concevoir*, on veut dire que nous n'*imaginons* pas l'infini, nous avouerons que, dans ce sens, il est vrai que nous ne le concevons pas. Nous ajouterons encore que l'on a également raison, si l'on fait signifier à ce mot le sens de *comprendre* (englober), et si l'on suppose que l'on ne saurait percevoir l'infini sans en épuiser l'idée, sans le connaître autant qu'il est intelligible. Car, s'il est vrai qu'avoir l'idée d'un être infini, c'est avoir l'idée d'un être dont les perfections n'ont point de limites, il est également certain que, pour que nous le percevions, il n'est pas nécessaire que nous comprenions, que nous enserrions son infinité dans notre intelligence, ou que nous connaissions d'une manière adéquate toutes ses perfections, puisque nous ne les connaissons pas même toutes dans les êtres finis, dont cependant nous avons bien certainement l'idée. Pour que notre intelligence saisisse l'infini, il suffit, en effet, qu'elle le perçoive comme un être dont non seulement elle n'atteindra jamais la limite, mais dont elle sait positivement que l'essence consiste à n'avoir aucune limite. Or, c'est ce que notre intelligence peut percevoir à son gré lorsqu'elle contemple attentivement l'infini.

« Condillac avance donc une absurdité, lorsqu'il s' imagine pouvoir « démontrer que nous n'avons pas l'idée de l'infini... » Le seul énoncé de sa thèse renverse toute la démonstration qu'il en pourrait donner, puisque, en disant : « je n'ai pas l'idée de l'infini, » il prouve en même temps et malgré lui, qu'il a cette idée. Car, ou il sait alors ce qu'il dit ou il ne le sait pas. Dans le premier cas, il a l'idée de l'infini, puisqu'il est bien évident que, pour démontrer la vérité ou la fausseté d'une proposition, il faut au moins en percevoir les termes. Il a donc l'idée de l'infini. Dans le

second cas, il ne saurait ce qu'il dit, il prononcerait des mots au hasard et par conséquent il n'aboutirait à aucune démonstration (1). »

Le même dilemme et les mêmes remarques s'appliquent à l'absolu. Bref, ces objets sont inépuisables pour nous, mais non incompréhensibles. Les mathématiques offrent beaucoup d'objets de ce genre, que personne ne s'avise de nier, sous prétexte qu'ils se refusent à une représentation. La racine carrée de deux par exemple est incommensurable ; elle n'est pas moins un élément de calcul et exprime exactement la diagonale d'un carré dont le côté est un. On peut donc connaître par un moyen ce qu'on ne connaît pas par un autre ; on peut saisir par une intuition intellectuelle ce que l'imagination ne donne pas comme intuition sensible.

Déterminons maintenant la connaissance que nous avons de l'absolu et de l'infini.

Un savant professeur de l'université d'Edimbourg, M. Hamilton, a fait de l'absolu la critique la plus complète. Les auteurs plus récents, sensualistes, positivistes, criticistes ou littérateurs, qui se rangent à son avis, ne se donnent guère la peine de discuter la question. C'est un axiome pour M. Renouvier et pour Aug. Comte, que tout est relatif, comme l'enseignaient Protagoras et Gorgias. Hamilton divise en quatre classes les opinions émises sur l'absolu : l'absolu peut être conçu, non connu, d'après Kant ; il peut être connu, non conçu, d'après Schelling ; il peut être connu et conçu, d'après M. Cousin ; il ne peut être ni connu ni conçu, d'après l'auteur. Inutile de faire observer combien une pareille division, fondée sur la distinction arbitraire de la conception et de la connaissance, est fautive en elle-même et dans ses applications. Kant n'exclut pas la connaissance, ni Schelling la conception de l'absolu ; le critique prétend seulement que cette connaissance n'est pas scientifique, parce qu'elle dépasse les bornes de l'expérience. Et pourquoi l'absolu ne

(1) Abbé Jules Fabre, *Cours de philosophie*, t. I, Psychologie, liv. iv. Paris, 1863.

peut-il être ni connu ni conçu? Voici, il y a trois choses : l'illimité inconditionnel ou l'infini, le limité inconditionnel ou l'absolu, et le limité conditionnel, qui comprend les êtres finis. D'où l'auteur sait-il tout cela? Expose-t-il des catégories de substances ou de propriétés, ou montre-t-il seulement les combinaisons possibles entre le limité et l'illimité, le conditionnel et l'inconditionnel? Dans le premier cas, comment sait-il que ces catégories existent, s'il ne peut les concevoir ni les connaître? Dans le second cas, pourquoi ne donne-t-il que trois combinaisons au lieu de quatre, et pourquoi même l'illimité ne s'unirait-il pas au limité? Il y a quelque mystère là-dessous. Le mystère s'accroît encore quand on voit l'auteur déclarer que les termes d'absolu, d'infini et d'inconditionnel doivent être soigneusement distingués, et refuser au lecteur tout élément de distinction. Comment distinguer ce qu'on ne peut connaître? Comment reconnaître surtout une différence qui n'a jamais été faite entre l'absolu et l'inconditionnel? Cette omission rend la critique presque inintelligible. On voit seulement que l'inconditionnel s'applique tantôt à ce qui est limité, tantôt à ce qui n'a point de limites, et que l'absolu n'existe que dans le domaine des choses finies. Certes, ce n'est point là qu'on le cherche d'ordinaire; mais quand on ne conçoit pas l'absolu, comment peut-on le découvrir? Écoutons l'auteur; au fond, il n'est peut-être pas plus exclusif qu'un autre. L'absolu et l'infini, dit-il, ne peuvent pas être positivement saisis par l'entendement, ils ne peuvent être conçus que par abstraction des conditions sous lesquelles la pensée se réalise, d'où il suit que la notion de l'inconditionnel est purement négative (elle existe donc), négative du concevable même (je crains bien qu'elle n'existe plus). Le conditionnel est le seul objet de la connaissance et d'une pensée positive; la pensée suppose nécessairement des conditions, par conséquent penser c'est conditionner (c'est comme si l'on disait : la pensée suppose une cause, donc penser c'est causer). Rien ne devrait plus étonner que de voir mettre en doute que toute pensée n'a rapport qu'au conditionnel (à moins que la loi de la limitation conditionnelle, inhérente à

la pensée humaine, ne se manifeste aussi dans notre conception de l'inconditionnel). La conscience n'est possible que par l'antithèse du sujet et de l'objet de la pensée, connus seulement par leur corrélation et se limitant mutuellement l'un l'autre (voilà du moins un argument sérieux, mais c'est une erreur manifeste déjà réfutée dans la psychologie et dans la logique : la proposition qu'on avance ne s'applique qu'à la connaissance analytique d'un objet fini, considéré comme tel). De plus, tout ce que nous savons du sujet ou de l'objet se réduit aux modifications et aux phénomènes : la philosophie est impossible si elle va au delà du conditionnel (elle est impossible, au contraire, si elle veut s'arrêter aux phénomènes, abstraction faite de toute substance). De là résultera pour nous cette leçon salutaire que la capacité de notre entendement ne doit pas être prise pour la mesure de l'existence (préjugé théologique que les sophistes ne connaissaient pas). « Enfin cette conscience même que nous avons de notre impuissance à rien concevoir au delà du fini et du relatif, nous inspire, par une étonnante révélation, la croyance à l'existence de quelque chose d'inconditionnel au delà de la sphère de la réalité compréhensible (1). » C'est cela, l'absolu est un objet de la foi, non de la pensée, il faut croire à son existence, sans espoir de le connaître. L'âme est divisée en deux parties qui n'ont rien de commun entre elles : l'une croyante et aveugle, qui admettra tout ce qu'on voudra, même l'absolu, selon le hasard de la naissance; l'autre intelligente et critique, qui rejettera l'absolu et n'acceptera que les faits. C'est là la pierre d'achoppement des adversaires de l'absolu : logiques, ils sont athées, ils soutiennent qu'il n'existe que des phénomènes sans causes et sans lois; inconséquents, ils tombent dans la crédulité au sujet même de l'absolu qu'ils excluent de la pensée.

La thèse de l'absolu n'a rien à redouter de ces attaques. L'absolu est partout, dans l'infini et dans le fini. Tout ce qui

(1) William Hamilton. *Fragments de philosophie*, trad. par L. Peisse, I, Paris, 1840.

est à certains égards seul et unique est absolu, parce qu'il se suffit comme tel à lui-même, il existe en soi, sans relation, sans dépendance, sans condition. L'absolu c'est l'indépendance, c'est l'absence de tout rapport avec autre chose. Tout ce qui est considéré comme seul et unique, sans relation avec un contraire, est considéré comme absolu dans les limites de la création. Ce qui n'est pas seul, ce qui est engagé dans une relation ou considéré par rapport à autre chose, est relatif ou conditionnel. Le relatif est la négation de l'absolu, de ce qui existe en soi ou de ce qui est conçu comme tel; le relatif n'apparaît que là où il y a pluralité d'êtres, là où il existe des rapports, c'est à dire dans le monde. Mais aucune chose n'est exclusivement relative, parce que toute relation suppose au moins deux termes, et que ces termes ont une essence propre et existent en eux-mêmes aussi bien qu'ils ont des rapports et une existence relative. Or en tant qu'ils ont une essence et une existence propres ou qu'ils sont considérés comme tels, en eux-mêmes, les êtres finis sont marqués du caractère de l'absolu dans les bornes de leur nature. C'est en ce sens que le mot absolu se prend communément dans tous les domaines de la science et de la réalité. Que signifie le pouvoir absolu? C'est le pouvoir pur et simple, le pouvoir sans contre-poids, qui n'est restreint par aucun élément étranger, par aucune liberté publique. Qu'est-ce que l'obéissance absolue? C'est l'obéissance même, l'obéissance qui n'est que cela, qui n'est troublée par aucun contraire, par aucune velléité d'insubordination. Le silence absolu, le repos absolu, le vide absolu expriment la chose considérée en elle-même, dans son essence propre, sans nul mélange avec le bruit, avec le mouvement, avec le plein, qui sont la négation de son essence. Un droit absolu est un droit essentiel, qui ne dépend d'aucune condition ultérieure, qui ne peut, sous aucun prétexte, être contesté ni amoindri. Une proposition absolue est un jugement catégorique qui affirme que l'attribut appartient au sujet sans restriction. Le futur absolu est simplement le futur sans comparaison entre plusieurs événements qui doivent arriver. Le chiffre absolu de la population est le

nombre même des habitants sans rapport avec l'étendue du pays. En voilà assez pour démontrer que le mot absolu a une signification très précise et constitue un terme indispensable du langage pour désigner une chose considérée en elle-même, dans sa propre essence (définition positive), c'est à dire sans comparaison ni relation avec l'idée contraire (explication négative). L'absolu est donc en toute chose qui a une essence propre ou qui est considérée comme telle.

S'il est dans l'essence même des êtres finis, il est aussi dans leur activité, en tant que l'activité est propre ou spontanée. Tout être qui agit de lui-même, qui est la propre cause ou la cause première de ses actes, agit absolument. Cette activité s'élève à sa plus haute puissance dans la détermination propre des substances spirituelles, ou dans la volonté et dans la liberté morale des êtres raisonnables. L'activité rationnelle de l'homme porte essentiellement la marque de l'absolu. La loi morale, par exemple, s'impose à la conscience à titre d'impératif catégorique, sous forme d'un ordre absolu : faites le bien ; pas d'hésitation, pas d'accommodement, pas de capitulation entre le devoir et l'intérêt ou la passion ; l'honneur parle, il suffit, il faut obéir sans murmure. C'est ainsi que l'homme peut et doit faire le bien pour le bien même, accomplir la justice sans autre considération que la justice, aimer le beau par cela seul qu'il est beau, et répandre la vérité au détriment même de sa position, c'est à dire réaliser quelque chose d'absolu ou de divin d'une manière absolue, comme Dieu même réalise son essence. La liberté idéale des créatures raisonnables consiste précisément dans cette poursuite absolue du bien pour le bien, qui laisse la volonté se diriger vers sa fin, sans la détourner par les sollicitations intéressées des jouissances ou des avantages de la vie terrestre. Celui qui possède cette liberté, ne fût-ce qu'un instant, est un héros, capable de sacrifier ses biens au bien, les honneurs à l'honneur et la vie au devoir. La cause de l'absolu est donc la cause de la liberté et de l'héroïsme, par conséquent la cause du progrès moral et du sublime dans l'activité humaine. Et cependant tel est encore l'aveuglement des hommes que, parmi les adversaires de



l'absolu, il faut citer en première ligne des amants passionnés de la liberté et du progrès (1).

Il y a, d'après ce qui précède, trois degrés dans l'application de l'absolu. Est *infiniment absolu* ce qui est seul à tous égards : tel est l'être un et entier qui n'est pas compris dans la série des êtres, mais comprend lui-même toute la série dans son essence. Dieu n'a point de second, puisqu'il est tout ce qui est ; il est donc sans aucune espèce de relation avec quelque chose d'extérieur ou de supérieur, il est absolu d'une manière complète et unique, il est le tout absolu. Est *absolu dans son genre* ou partiellement absolu ce qui est unique dans son genre, comme l'espace, le temps, la nature, l'humanité. Il n'y a qu'un seul espace ; d'où il suit que l'espace est toute la réalité de cet ordre, sans être tout ce qui est, et qu'il est aussi sans relation avec un second du même ordre. L'espace comme tel est infini et absolu ; mais il n'est pas tout l'infini, ni tout l'absolu, il n'a ces qualités que dans sa propre sphère. L'absolu de l'espace ne fait aucun tort à l'absolu du temps, de la nature ou de l'humanité, parce qu'ils s'appliquent à des genres différents qui s'excluent. L'espace ne peut jamais se confondre avec le temps ni par conséquent limiter aucune de ses propriétés. Enfin est *absolu à certains égards*, absolu dans les limites de l'existence individuelle, ce qui, quoique fini, est considéré comme seul, en dehors de toute relation avec d'autres êtres. C'est dans cette mesure que les êtres limités, les individus, ont part à l'absolu et témoignent ainsi de leur similitude avec Dieu. Un être fini n'est pas isolé, il a des semblables, il vit avec d'autres créatures, et soutient nécessairement avec le dehors des rapports de conditionnalité, de même qu'il dépend d'une cause supérieure. Mais les êtres finis sont encore seuls et uniques en quelque manière, en tant qu'ils représentent leur espèce d'une façon toute singulière, c'est à dire en tant qu'ils sont des individus. Tous les individus d'une même espèce diffèrent entre eux, même par les qualités qui

(1) A. Pezzani, *Principes supér. de la morale*, liv. 1, Réfutation du scepticisme. Paris, 1839.

leur sont communes : s'ils ont tous l'activité et la sensibilité, par exemple, chacun a son activité propre et son mode original de sentir. En vertu de ce principe d'originalité, chaque chose, quoique finie et enveloppée dans les liens d'une espèce ou d'une famille, peut donc être considérée comme telle, en elle-même, dans sa propre essence, abstraction faite de toute relation, et sous ce rapport elle est absolue. La conditionnalité ne concerne pas l'essence même, comme pure essence, mais comme essence déterminée. Aussi le moi a-t-il la conscience et le sentiment de lui-même, avant de savoir qu'il est un être limité et relatif ; avant d'affirmer quelque chose du moi, sous forme de jugement, on affirme le moi, comme objet indéterminé de la pensée. De là d'autres conséquences importantes relatives à la vie morale. C'est parce que chaque être a une essence propre, qu'il a aussi une valeur propre ; c'est parce qu'il peut être considéré comme tel qu'il doit également être traité comme tel. La valeur relative des choses est leur utilité ; la valeur absolue est la dignité. Toute chose a sa dignité dans les limites de son essence. L'homme doit avoir égard à la dignité des œuvres de la nature et la respecter autant que le comporte le soin de sa propre destination. Il doit traiter l'animal comme tel, comme un être doué de sensibilité ; il doit aimer ses semblables comme tels, comme des êtres raisonnables et perfectibles ; il doit adorer Dieu comme tel, comme l'être infini, doué de perfections absolues.

Passons à l'*infini* et au fini.

Locke s'occupe longuement de l'infini dans ses Essais et cherche à démontrer que l'idée que nous en avons, quelque éloignée qu'elle paraisse d'aucun objet des sens ou d'aucune opération de l'esprit, ne laisse pas de tirer son origine des sens et de la réflexion, en un mot de l'expérience. Quiconque a l'idée d'une longueur déterminée, par exemple d'un pied, dit-il, trouve qu'il peut répéter cette idée tant qu'il veut sans jamais arriver à la fin de ses additions. Il n'a aucune raison de s'arrêter et quoiqu'il avance sans cesse, il n'est jamais d'un point plus près du terme de ses recherches que lorsqu'il les a commencées. La puissance qu'il a d'étendre sans

fin son idée de l'espace par de nouvelles additions est donc toujours la même : c'est là qu'il puise son idée d'un espace infini, ou, s'il opère sur le temps, d'une durée infinie. L'infini et le fini ne sont que des modes de la quantité et ne s'appliquent qu'aux choses qui sont susceptibles de division. Le temps et l'espace sont réellement et actuellement infinis; la matière à son tour est divisible à l'infini; mais nous n'avons aucune idée positive de cette infinité; nous ne concevons l'infini que comme négation de limites, par l'addition, la multiplication ou la progression successive de quantités finies : notre idée de l'infini est une idée fugitive, qui s'accroît sans cesse sans pouvoir être fixée nulle part. Toute idée positive d'un certain espace est commensurable; mais nous n'avons aucune notion positive et distincte de ce qui reste toujours au delà. L'idée d'un espace infini, nécessairement composée d'une infinité de parties, ne peut avoir d'autre infinité que celle des nombres capables d'être multipliés sans fin; il serait absurde de prétendre que nous avons une idée positive d'un nombre actuellement infini. L'addition des choses finies ne saurait produire l'idée de l'infini que par la puissance que nous trouvons en nous-mêmes d'augmenter sans cesse la somme, sans approcher le moins du monde de la fin d'une telle progression. Ceux qui disent que l'idée de l'infini est positive, soutiennent que la fin est quelque chose de négatif, mais que la négation de cette négation est positive. Argument frivole, dit Locke, car la fin est aussi positive que le commencement. L'idée d'autant est claire et positive; l'idée de quelque chose de plus grand est encore distincte, mais comparative; l'idée d'une quantité qui passe d'autant toute grandeur qu'on ne saurait le comprendre est purement négative. L'infini c'est précisément ce qui est toujours plus grand. Aux gens qui se figurent avoir une idée positive de l'espace infini ou du temps infini, on n'a qu'à demander s'ils pourraient ajouter quelque chose à cette idée ou non, ce qui montre sans peine le peu de fondement de cette prétendue idée (1).

(1) Locke, *Essai sur l'entendement humain*, liv. II. ch. XVII.

La critique de Locke est précieuse. Elle enseigne, d'une part, comment nous devons acquérir les idées rationnelles, quand la raison cesse d'être une source de connaissances, et de l'autre, comment on tombe nécessairement dans le faux et dans la contradiction, quand on compare les idées, ainsi détournées de leur origine, aux idées réelles que possède encore celui qui les nie. Locke n'est pas un sensualiste exclusif. Il conteste ou plutôt il ne soupçonne pas la raison, comme faculté intuitive, et la confond avec le raisonnement, mais il admet l'entendement qui s'exerce sur les données des sens. Toutes nos connaissances proviennent donc de la sensation ou de l'expérience. Comment alors expliquer la présence en nous des idées de l'infini et de l'absolu? Il faudra les tirer des sens au moyen de la réflexion, par l'extension graduelle des éléments sensibles, en éliminant sans cesse les limites et les conditions; et l'on se figurera alors que l'idée de l'infini c'est la puissance que nous avons de répéter le fini sans fin. Locke sait fort bien que l'infini contient une infinité de parties, et qu'il ne suffit pas de multiplier un nombre un million de fois pour atteindre l'infini; non, il faut continuer cette opération sans fin, à l'infini, pour que le fini égale l'infini. Locke a donc comme nous l'idée distincte de l'infini et raisonne exactement sur cette idée. Comment ne l'aurait-il pas quand il reconnaît l'infinité actuelle du temps, de l'espace, de Dieu, la divisibilité de la matière à l'infini et la faculté que possède l'esprit d'ajouter sans fin le fini au fini? Mais la logique l'emporte; sans la raison, nous ne pouvons avoir l'idée positive de l'infini, et en conséquence l'infini ne peut surgir que progressivement dans l'esprit comme négation des réalités positives offertes à nos sens. Le nombre 7 est positif; le même nombre suivi d'autant de 0 que l'on voudra est positif encore; mais l'infini est négatif, parce qu'on ne sait pas combien de fois le nombre 7 y est contenu. Ainsi tout nombre a une valeur positive, mais l'infini étant plus grand que tout nombre assignable, est négatif et vaut moins que l'unité : une quantité devient négative quand, au lieu d'être multipliée par un milliard, elle est multipliée par des milliards à l'infini. Étrange

arithmétique ! Locke pourrait répondre : l'idée est négative, mais la chose est positive. En effet, si l'infini était négatif en lui-même, l'Être infini serait une pure négation, et telle n'est pas la pensée de l'auteur. Mais alors l'idée de l'infini est faussée, puisqu'elle est contraire à l'objet qu'elle représente, et cependant, d'après lui, c'est l'idée négative de l'infini qui est la seule vraie.

Pour réfuter les assertions de Locke, nous n'avons qu'à exposer les notions du fini, de l'infini et de l'indéfini, que l'auteur confond presque toujours avec l'infini.

Le fini et l'infini peuvent se caractériser en deux mots : l'un est posé seul, sans second ; l'autre est posé à côté d'autres choses, et se présente sous la forme de l'opposition ou de l'antithèse. Les êtres *finis* sont nécessairement multiples et opposés entre eux, vivant les uns avec les autres dans un même tout ; chacun a ses limites, c'est à dire son point initial, s'il est envisagé du dehors au dedans, et son point final, s'il est considéré du dedans au dehors ; chacun a sa forme particulière, chacun est un tout déterminé, susceptible d'augmentation et de diminution, soit dans son existence, soit dans son activité, et un tout de ce genre est une quantité. Quand on a un tout déterminé, par exemple le globe terrestre, on peut l'apprécier dans son contenu ou dans son enveloppe extérieure : l'enveloppe, c'est la *limite*, qui se manifeste comme commencement et comme fin ; le contenu ou le fond, c'est la *quantité* ou la grandeur. Toute quantité est donc renfermée dans des limites, et si la quantité est représentée par un chiffre, on peut dire avec Locke que tout nombre est limité ou qu'il n'y a point de nombre infini. L'infini, en effet, n'est pas susceptible d'addition ni de soustraction ; l'infini n'est pas une quantité, mais surpasse toute quantité ; l'infini n'est pas un nombre, mais est innombrable. Mais alors il n'est pas exact de dire que le fini et l'infini sont des modes de la quantité : l'infini est le tout indéterminé, la quantité est un tout déterminé ou fini. Première erreur de Locke, qui devait vicier toute son analyse de l'infini, comme mode de la quantité.

Tout être fini a un contenu, des parties, des actes ou des

phénomènes, mais ce contenu a des limites, puisque le fini n'est pas seul. La limite est donc la ligne de démarcation entre l'intérieur et l'extérieur. Pour chaque être fini, à quelque règne qu'il appartienne, il existe un monde extérieur ; mais l'homme seul, ayant conscience de sa limitation, a conscience de ce qui existe au dehors. C'est ainsi qu'au moi s'oppose le non-moi ; mais alors le moi et le non-moi se limitent réciproquement : un moi déterminé suppose seul un non-moi et un non-moi ne s'oppose qu'au moi déterminé. Si le moi était infini, il n'y aurait pas de non-moi pour lui. Les catégories du dedans et du dehors sont donc inséparables de tout ce qui est fini. Il en est de même de l'affirmation et de la négation. Tout être fini est positif en tant qu'il est posé ou qu'il est quelque chose ; mais comme il n'est pas tout, comme il existe d'autres êtres au dehors, il est également affecté de négation : il manque de quelque chose, il est privé de toute la réalité qui dépasse la sienne. Cette lacune, ce défaut, cette imperfection constitue le caractère négatif ou si l'on veut, le néant des créatures. Sous ce rapport, l'idée du fini, conforme à son objet, est essentiellement, mais non exclusivement négative. Le néant du monde n'est qu'un néant relatif ; si les créatures ne sont pas tout, elles sont quelque chose ; le positif et le négatif se combinent dans le fini. Mais il reste vrai de dire que le fini, comme tel, ne peut être conçu que par un procédé d'élimination qui écarte tout le reste. Seconde erreur de Locke. Ce philosophe se trompe complètement sur la valeur relative des idées de fini et d'infini. Ce n'est pas la fin qui est une négation pour le fini, c'est la réalité ultérieure qui lui manque et qui commence où lui-même finit. L'affirmation, c'est la réalité ; la négation, c'est le néant ; plus un être a de réalité, plus il est positif ; s'il est la réalité tout entière, il est tout positif, s'il n'a aucune réalité, il est tout négatif. Le fini est positif dans ses limites, dans la réalité qu'il possède, mais il est négatif au delà de ses limites, au sujet de la réalité qu'il ne possède pas.

Le fini est un objet d'observation, non pas que les sens nous donnent l'idée générale du fini, mais ils nous mettent en rapport avec des éléments finis, jamais avec d'autres.

L'infini est un objet de contemplation, une donnée de la raison, que les sens et l'imagination n'atteignent pas. Au fini s'applique l'intuition sensible, à l'infini l'intuition intellectuelle. Entre les deux termes, il n'y a point de milieu. L'indéfini, que l'on rapproche souvent de l'infini, soit dans l'infiniment grand, soit dans l'infiniment petit, n'est qu'un faux fuyant de l'imagination, qui veut se payer d'un mot et sauver les apparences. L'indéfini n'est pas autre chose que le fini : c'est une grandeur que l'esprit étend de plus en plus, dont il recule sans cesse les limites, et qui devient ainsi incommensurable, tout en restant une quantité limitée. L'indéfini s'acquiert par le procédé que Locke emploie pour obtenir l'infini, en répétant ou en multipliant le fini, jusqu'à ce qu'on arrive à perdre de vue ses bornes, et qu'on ne puisse plus le mesurer au rapport de nos unités ordinaires. L'astronomie et la géologie modernes nous en offrent des exemples remarquables. Il y a des étoiles dont la lumière, avec sa vitesse de soixante et dix mille lieues par seconde, voyage dans l'espace pendant des siècles, avant qu'elle arrive à la terre ! Combien de mètres contient cette distance ? Un siècle de voyage donne quelque chose comme l'unité suivie de dix-huit zéros. Voilà une grandeur immense qui ne se représente que confusément à l'esprit et qu'on appelle indéfinie. Mais elle n'est nullement infinie, car nous pouvons l'augmenter tant que nous voulons, en ajoutant sans cesse de nouvelles séries de zéros. L'indéfini conserve donc toujours sa nature première de quantité finie, et jamais un esprit sévère ne confondra ce qui n'a aucune borne avec ce dont les bornes se perdent dans les profondeurs du temps ou de l'espace.

L'imagination, avons-nous dit, est impuissante à saisir l'infini, mais elle travaille, elle s'enfle en présence de l'infini, et le produit de ses efforts est alors l'indéfini, le mirage de l'infini. De là cette double conséquence, que l'indéfini ne peut en aucune façon être substitué à l'infini dans la science, et que son image ne peut s'expliquer en nous que par l'idée de l'infini. Pourquoi avons-nous le pouvoir de reculer toujours et toujours davantage les limites d'une grandeur,

d'accumuler sans fin quantités sur quantités, et d'aller ainsi au delà de la portée de nos sens ? Parce que nous avons l'idée de l'infini comme base et comme soutien de la fantaisie. Si l'infini n'était pas présent à la pensée, il y aurait nécessairement une limite à notre faculté de représentation, et la série des nombres s'arrêterait pour nous à un nombre dernier, plus grand que tous les autres, au delà duquel il nous serait impossible de rien concevoir. Nous dirions alors : il y a un commencement et une fin à toutes choses ; le temps et l'espace peuvent être figurés par des lignes fixées entre deux points, dont la grandeur est comme l'unité suivie de cent zéros. Au delà des deux points où l'espace commence et finit, il n'y a plus d'espace, il y a le néant absolu. Or s'il en était ainsi, et Locke lui-même repousse une pareille hypothèse, aurions-nous encore la faculté de former des nombres indéfiniment croissants ou décroissants ? Non, par les efforts que nous ferions pour répéter sans cesse le fini, nous arriverions bientôt à la dernière limite possible de nos représentations, et là nous devrions nous arrêter. La pensée n'irait pas au delà de ses moyens. Donc l'indéfini disparaîtrait avec l'infini. En conséquence, nous avons le droit de dire que l'idée de l'infini est la condition même de la notion de l'indéfini, et que si la première n'existait pas à priori dans la raison, la seconde n'aurait jamais apparu dans l'esprit humain (1).

L'idée de l'infini, en effet, existe primitivement dans la raison, car elle ne saurait être une invention de l'esprit humain, ni une abstraction des éléments sensibles. Un être fini, d'une part, est incapable de créer l'infini comme il forge des chimères, s'il est vrai que l'effet est toujours renfermé dans les limites de la cause. Et d'autre part, l'abstraction des éléments sensibles ou l'élimination successive des limites donne naissance à l'indéfini, non à l'infini. En écartant graduellement les bornes d'une période ou d'un lieu, on étend la quantité de temps ou d'espace, on obtient l'incommensurable, mais l'incommensurable est aussi éloigné de

(1) Javary, de la Certitude, liv. II, ch. I. Paris, 1847.

l'infini que l'unité. Locke fait de l'infini une notion abstraite, dérivée de l'expérience. Il n'y a rien de commun cependant entre l'idée de l'infini et les notions d'espèce et de genre dues au procédé de la généralisation. De l'individu à l'espèce, et de l'espèce au genre, il y a gradation : l'extension augmente, la compréhension diminue; du fini à l'infini, il n'y a aucune gradation, il y a contradiction. Point de transition entre le fini et l'infini, comme si la pensée pouvait être menée insensiblement du premier terme au second. Celui qui n'aurait pas à priori l'idée de l'infini ne parviendrait jamais à la tirer de la considération des choses finies. Pour arriver à l'infini par voie d'élimination, ce n'est pas d'un certain nombre de bornes, mais de toutes bornes qu'il faut faire abstraction; mais pour faire abstraction de toutes bornes, il faut avoir déjà l'idée de l'infini. La même pensée peut se rendre d'une autre manière, sous une forme positive, puisque reculer la limite c'est ajouter à la quantité. Pour passer du fini à l'infini, ce n'est pas un certain nombre de fois qu'il faut répéter une quantité finie, commensurable ou non; il faut la répéter sans fin, à l'infini, une infinité de fois, mais alors on a déjà l'infini.

M. Taine croit avoir fait une grande découverte en substituant le procédé de l'abstraction ou de la soustraction, au procédé de l'addition proposé par Locke pour engendrer la notion de l'infini. On voit que les deux méthodes sont identiques et également impuissantes : l'une opère sur des quantités positives qu'elle ajoute, l'autre sur des quantités négatives ou des limites qu'elle retranche; mais ôter des négations équivaut à faire une addition. C'est toujours la même confusion entre la généralisation qui donne des notions abstraites d'espèce et de genre, et la dialectique qui s'appuie sur l'intuition immédiate de l'infini et de l'absolu (1).

Si l'infini n'est pas un produit de l'esprit humain, il nous est donné, comme nous l'avons dit à propos des objets de la connaissance. Donné par les sens? Non, les sens ne vont pas

(1) H. Taine, *les Philosophes français au dix-neuvième siècle*, ch. vii. Paris, 1857.

jusque-là, l'infini n'est pas à la portée de l'observation. Donné par nos semblables? Non, nos semblables ne communiquent avec nous qu'au moyen du langage, et le langage s'adresse de nouveau à nos sens; aucun mot ne contient l'infini, et d'ailleurs nos parents ou nos instituteurs n'ont pas d'autres facultés que nous. Donc l'infini nous est donné par lui-même : comme les corps s'offrent à nous dans nos sens, l'infini s'offre à nous dans la raison. Pour reconnaître la justesse de cette conclusion, si importante pour l'existence même de l'infini, il suffit de constater que l'âme a deux facultés objectives ou intuitives, qui lui fournissent la matière de ses connaissances, la sensibilité pour le monde physique, la raison pour le monde moral. L'infini en effet est l'objet d'une connaissance intuitive, non discursive. C'est même, avec l'absolu, avec Dieu, le seul objet qu'on ne puisse atteindre que par intuition, parce qu'il est impossible qu'on le déduise d'un principe supérieur par l'effet du raisonnement ou de la démonstration. La démonstration s'applique, excellemment à nos connaissances mathématiques et morales, lorsque le rapport entre deux vérités n'est pas évident en lui-même et qu'on a besoin d'un terme moyen pour le découvrir. Mais quel point de comparaison y a-t-il pour l'infini? Il n'y a rien à côté ni au dessus de l'infini, il n'existe pour l'infini d'autres rapports que ceux qu'il soutient avec les éléments finis qui sont dans son essence; et quel intermédiaire pourrait-on imaginer entre le fini et l'infini? Ce n'est donc pas le raisonnement qui révélera l'infini à celui qui l'ignore. L'infini se montre, mais ne se démontre pas. Que nous le connaissions de quelque manière, cela n'est pas douteux, même pour Locke et pour M. Taine; le langage au besoin suffirait à le prouver. Mais comment le connaissons-nous? Par une vue directe, par une intuition immédiate de la raison. Locke admet sans hésiter que nous connaissons par intuition les principes d'identité et de contradiction. C'est là cependant une intuition intellectuelle. L'intuition de l'infini est du même genre. Nous voyons que l'infini est plus grand que toute quantité donnée, et qu'il contient une infinité de termes finis, absolument comme nous voyons qu'une chose

est ce qu'elle est et qu'elle n'est pas son contraire. Tout ce qui est évident en soi, sans comparaison, est un objet d'intuition, soit sensible, soit rationnelle.

Que nous donne l'intuition au sujet de l'infini? Expliqué négativement, l'infini exprime l'absence de toute limite, de toute restriction, de tout nombre, de toute forme sensible. C'est avoir déjà une notion de l'espace infini, comme le remarque Malebranche, que de comprendre qu'il n'a aucun commencement ni aucune fin en longueur, en largeur ni en profondeur, qu'il n'a aucune des qualités que nous attribuons aux corps et qui tombent sous nos sens, comme la couleur, la saveur, l'odeur, la dureté, la sonorité, qu'il n'a aucune des propriétés des figures géométriques, qu'il n'est ni un cercle ni un polygone quelconque, et qu'on peut tout au plus le comparer à une sphère dont le centre est partout et dont la circonférence n'est nulle part. Mais cette détermination négative ne suffit pas. Comme la limite marque la séparation entre l'intérieur et l'extérieur et exclut tout ce qui est au delà de l'objet qu'elle circonscrit, si l'infini est sans limites, il s'ensuit clairement qu'il n'exclut rien, pas même le fini, qu'il n'y a point de dehors pour lui, qu'il est en conséquence la plénitude de la réalité, qu'il contient tout dans son essence, mieux encore qu'il est *tout*. Un être fini n'est qu'une *partie* des choses, l'infini est le tout dont le fini même fait partie et dont il accomplit la plénitude. Le fini est déterminé dans son espèce, il est tel ou tel et peut se confondre avec un autre; l'infini est lui-même, il est seul et ne se confond avec rien.

L'infini n'a que cela de particulier, d'être indéterminé ou de repousser toutes les déterminations restrictives qui conviennent aux choses finies. La distinction qui éclate partout dans le monde entre l'intérieur et l'extérieur n'existe plus pour lui : il est le contenant universel et n'est contenu dans rien. Toute créature est à la fois effet et cause, à la fois conditionnelle et absolue : l'infini est sans cause et sans condition, il complète et achève tout et n'est complété par rien. L'affirmation et la négation, la perfection et le défaut se mêlent sans cesse dans les existences limitées : l'infini n'a point de

lacunes et n'est affecté d'aucune négation. Tout le positif est à l'infini, tout le négatif au fini. Figurons-nous, en effet, dans l'espace une série de sphères. L'espace infini possède tout le positif de l'étendue, puisqu'il est la seule et unique réalité de ce genre et qu'aucune longueur ne lui manque; par contre chaque sphère est à la fois positive et négative : positive dans ce qu'elle est, dans l'espace qu'elle enferme; négative dans ce qu'elle n'est pas, dans l'espace qu'elle exclut. Toute la privation d'étendue est donc aux sphères limitées, mais comment? Chaque sphère n'est-elle pas positive, et alors comment d'une part y a-t-il négation, et comment de l'autre l'espace infini est-il toute l'affirmation de l'étendue? C'est que l'espace infini est aussi chaque sphère, chaque espace particulier, y compris sa limite; mais il n'est pas seulement la première sphère, il est aussi la seconde et les autres à l'infini; et alors, tout en contenant dans son essence une série de sphères limitées, avec toutes leurs limites, il n'a pas de limites lui-même. Les limites, qui marquent des séparations et des négations dans l'espace, appartiennent aux sphères particulières, considérées comme telles, en tant que la première n'est pas la seconde, que la seconde exclut la troisième et ainsi de suite; mais les restrictions qui sont dans l'espace n'affectent en aucune façon l'espace entier, puisque l'espace entier est aussi bien l'extérieur que l'intérieur de chaque globe. La négation reste donc inhérente au fini, en tant que le fini s'arrête dans son extension; quant à son contenu, le fini est positif et rentre dans l'infini. Cet exemple peut servir à l'explication d'un problème fondamental de la métaphysique, le rapport de l'Être avec les êtres; seulement nous avons dû faire abstraction de tout principe d'individualité et de liberté en parlant de l'espace.

L'infini est donc la négation de toute négation, l'affirmation pleine et entière de l'essence, le tout. C'est une propriété essentiellement et exclusivement positive, qu'il convient de désigner par le terme de totalité ou plutôt d'entièreté. L'infini est la totalité de l'essence, l'essence une et entière, la toute réalité. Dire qu'un être est infini, c'est dire qu'il est seul et qu'en conséquence il est tout. Mais ici se présente

une distinction. Un être peut être seul et unique dans son genre, sans être tout ce qui est : c'est ainsi que nous concevons l'espace, le temps, l'humanité, la nature ; ou bien l'être peut être seul et unique sans comparaison, d'une manière absolue, au dessus de tout genre : c'est ainsi que nous comprenons Dieu. De là deux ordres d'infinis : l'*infini relatif* et l'*infini absolu*. Ce qui est tout dans son genre est relativement infini, de même qu'il est partiellement absolu ; ce qui est tout sans aucune restriction est absolument infini comme il est infiniment absolu. L'infini et l'absolu se correspondent comme propriétés parallèles, inhérentes à l'unité de l'essence : à l'unité pure et simple, l'infini et l'absolu complets ; à l'unité de genre, l'absolu et l'infini déterminés, renfermés dans les limites et les conditions d'un genre. Qui dit genre, dit une différence précise, une distinction tranchée dans la réalité. Si le genre est unique, il sera infini, mais son infinité n'ira pas au delà de sa propre essence, qui n'est pas l'essence tout entière. Le temps et l'espace sont infinis dans leur genre, c'est à dire qu'il n'y a qu'un seul temps, qui embrasse tous les temps possibles ou que tous les êtres passés, présents et futurs vivent dans le même temps, et qu'il n'y a qu'un seul espace, qui comprend tous les espaces et dans lequel se meuvent tous les corps, observés ou non. L'espace sans doute n'est pas tout ce qui est, puisque, outre l'espace, hors de l'espace, nous saisissons encore les esprits et Dieu ; mais il est toute la réalité de cet ordre, il possède la plénitude des propriétés qui constituent l'essence de ce genre. De même, le temps infini, c'est tout le temps, mais rien que le temps. Le temps et l'espace sont homogènes et continus ; ils se divisent à l'infini en parties similaires. La nature et l'humanité, que nous supposons également infinies dans leur genre, ne se prêtent pas à une pareille division, mais elles manifestent leur essence dans des individualités qui les représentent, dans les corps et dans les êtres raisonnables. Comment alors l'humanité et la nature sont-elles infinies ? Sous la condition que les êtres individuels de leur genre, les hommes et les astres, soient sans nombre ou qu'il y en ait une infinité. Un nombre quelconque de soleils, dis-

séminés dans l'espace, ne rendraient pas le monde infini, il en faut une infinité. Une infinité de corps est-elle plus difficile à concevoir qu'une infinité de cercles ou de sphères dans l'espace infini ? Je ne le pense pas. Sans doute des étoiles peuvent se former ou s'éteindre dans l'espace, mais qu'importe ? La somme de matière ne change pas. S'il y avait un million de soleils, un de moins serait une diminution appréciable ; mais s'il y en a une infinité, la perte est rigoureusement nulle.

Les infinis relatifs coexistent sans se faire tort les uns aux autres. L'espace serait-il plus grand si le temps était moindre, ou le temps gagnerait-il en longueur ce que l'espace perdrait en profondeur ? Hypothèses absurdes : le temps et l'espace se développent en sens divers, comme formes de succession et de coexistence, et rien n'empêche assurément qu'ils soient infinis tous deux, comme l'admettent presque tous les auteurs. Dès lors est résolue la question autrefois controversée : s'il existe et si l'on peut concevoir plusieurs infinis. Il y a autant d'infinis relatifs qu'il y a de genres uniques dans la création, mais il n'y a qu'un seul infini absolu. Des genres distincts se coordonnent et peuvent s'étendre à l'infini, mais ce qui est absolument infini est absolument tout, et le tout absolu est unique ou n'est pas. Dieu est infini à tous égards et sous tous les rapports ; mais s'il partageait la réalité avec un autre, il ne serait plus qu'un genre et n'aurait qu'une infinité relative. Deux infinis absolus se contredisent, se détruisent l'un l'autre ; ils ne sauraient être deux sans tomber dans la relation et sans se limiter mutuellement. Un infini relatif est encore fini à certain point de vue, puisqu'il s'arrête à un genre, à une détermination de la réalité ; l'infini absolu est seul entièrement ou infiniment infini, comme s'exprime Malebranche. Un infini relatif peut encore avoir une cause, une condition, un extérieur, non comme infini, mais comme relatif, puisqu'il n'est pas tout ; l'infini absolu est au dessus de toutes ces déterminations : il n'est plus un genre de la réalité, engagé dans la série des êtres, il est tout l'être, il n'exclut rien et n'est affecté d'aucune négation. Voilà la notion la plus importante pour la connaissance scientifique de Dieu.

Si Dieu est absolument infini, les distinctions scolastiques entre l'infini intensif et l'infini extensif, entre l'infini spirituel et l'infini matériel, ne peuvent s'appliquer à l'essence divine. Car Dieu n'est pas tel ou tel être, mais l'Être pur et simple; il n'est pas tel ou tel infini, mais tout l'infini; il n'est pas infini de quelque manière, mais de toutes manières. Il ne faut donc pas dire que Dieu est un pur esprit, opposé à la nature, car l'esprit est un genre déterminé qui exclut la matière, tandis que Dieu est au dessus de tout genre et n'exclut rien. Malebranche et Fénelon déjà, nourris de la doctrine cartésienne, repoussaient cette définition vulgaire et affirmaient que Dieu est Celui qui est, l'être tout entier. Il ne faut pas dire non plus que le monde subsiste hors de l'essence divine, car il n'y a pas d'extérieur pour celui qui est tout. Dieu, d'un côté, et le monde, de l'autre, seraient deux termes qui se limiteraient mutuellement par cela seul qu'ils sont deux : le monde commencerait où finit Dieu. Si Dieu est infini, il contient tout; non seulement il contient tout dans son essence, mais il est aussi lui-même tout ce qui est réel et positif dans les créatures, de la même manière que l'espace est tout espace déterminé et que le moi est aussi tout ce qui est contenu dans sa nature. Il ne faut pas dire enfin que Dieu n'embrasse l'univers qu'en puissance, non en réalité, par son intelligence et sa volonté, non par son essence; car la réalité dans l'infini est adéquate à la puissance, et l'intelligence et la volonté ne sauraient être séparées de l'essence divine. Le catéchisme du Concile de Trente est plus large et plus exact que les théologiens vulgaires sur ce point : il affirme purement et simplement que Dieu est présent en toutes choses par son essence aussi bien que par ses attributs moraux.

Les rapports entre Dieu et le monde ne sont qu'une application des rapports que l'intuition constate entre l'infini et le fini. Une erreur assez vulgaire, ou plutôt un préjugé qui ôte à la pensée tout moyen de connaissance scientifique, c'est de considérer le fini et l'infini comme des objets coordonnés. Quand un penseur affirme qu'il ne comprend pas l'infini, c'est que cédant aux habitudes analytiques de l'en-

tendement, il met l'infini à côté du fini. Il ne s'aperçoit pas qu'on détruit l'infini en l'opposant à quelque autre réalité. Les être finis sont opposés entre eux, mais l'infini est posé seul, sans un autre, et n'est infini qu'à cette condition. Le fini n'est donc pas coordonné, mais subordonné à l'infini. Leurs relations sont celles du tout à la partie, puisque l'infini désigne la totalité de l'essence et que le fini ne possède qu'une essence déterminée. L'infini est tout, même le fini. Le fini n'est pas hors de l'infini, mais dans l'infini. Le fini n'est pas *avec* l'infini comme deux objets qui sont la condition l'un de l'autre, mais *par* l'infini. Rapports de contenance, de subordination et de causalité, tels sont les liens qui existent entre la partie et le tout, entre le fini et l'infini. De là aussi la singulière similitude qu'offrent les êtres finis avec l'Être infini. Chaque être ayant sa raison dans l'Être, porte l'empreinte de son origine : il est son essence, comme Dieu est l'essence; il est un, comme Dieu est unique; il est lui-même ce qu'il est, comme Dieu est lui-même ce qui est; il est toute son essence, comme Dieu est toute l'essence. Oui, l'être fini est encore un tout, comme l'infini est le tout, et s'il est un tout, il faut qu'il soit infini à sa manière, comme il est déjà absolu dans les limites de sa nature.

Qu'y a-t-il donc d'infini dans le fini? Le fini est infini en puissance et infiniment déterminable dans la science. S'il fait partie d'un tout continu comme l'espace ou le temps, il sera divisible comme le temps, comme l'espace, dont il a les propriétés, et comme la division donnera toujours pour quotient, quelque loin qu'on la prolonge, une portion quelconque de temps ou d'espace, cette portion sera divisible à son tour et ainsi de suite sans fin. De là cette proposition incontestable : toute partie d'un tout continu, quelque petite qu'elle soit, est divisible à l'infini. Je ne prétends pas que nous puissions opérer cette division ou en donner une démonstration expérimentale; je soutiens au contraire que l'observation n'a jamais l'infini pour objet, et il est évident en effet qu'il nous faudrait un temps infini pour achever la division du temps. Mais si l'observation ne confirme pas notre proposition, elle ne l'infirmes pas non plus, en ce sens



que nous pouvons poursuivre la division d'un siècle ou d'une seconde aussi loin que nous voulons, sans jamais approcher du terme. Or, si une partie quelconque du temps ou de l'espace est divisible à l'infini, il faut qu'elle contienne une infinité de parties; car si elle ne renfermait qu'un nombre déterminé de parties, la division continuée indéfiniment amènerait bientôt ce nombre et devrait s'arrêter, contrairement à la loi de la divisibilité à l'infini. Voilà l'infini mis à nu dans une quantité finie, dans une ligne, dans une minute. Une ligne considérée dans son contenu est aussi vaste que le monde, car elle contient des parties à l'infini comme l'univers embrasse une infinité d'êtres; une ligne possède encore à sa manière la plénitude de l'essence! Ce n'est pas tout: s'il y a une infinité de parties dans une quantité finie, il faut que ces parties soient infiniment petites; car si elles avaient une grandeur quelconque, ne fût-ce qu'un millionième de millionième de seconde, comme il y a une infinité de millions dans l'infini, une infinité de ces parties ne vaudrait pas un quantum fini, mais le temps infini. Voilà de nouveau l'infini, mais l'infini en petitesse, l'infiniment petit, base du calcul infinitésimal, dans une partie quelconque d'un tout continu ou dans un nombre qui représentera cette partie. L'infiniment petit est à l'indéfiniment petit comme l'infini est à l'indéfini. L'infiniment petit est au fini comme le fini est à l'infini: une infinité d'infiniment petits forment une quantité finie, comme une infinité de quantités finies forment un tout infini. Mais de même qu'une quantité finie peut s'annuler devant l'infini, de même un nombre quelconque d'infiniment petits est nul devant l'unité. Toutes les quantités finies, petites ou grandes, sont égales entre elles, également nulles, en comparaison de l'infini, mais elles diffèrent quand on les compare entre elles; de même tous les infiniment petits sont de nulle grandeur, au rapport d'un nombre entier, mais ils varient quand ils sont en présence les uns des autres (1).

(1) *Théorie de l'infini*, ch. II. Bruxelles, 1846. — Abbé Gratry, *Logique*, liv. IV, ch. VI, 2<sup>e</sup> édit. Paris, 1838.

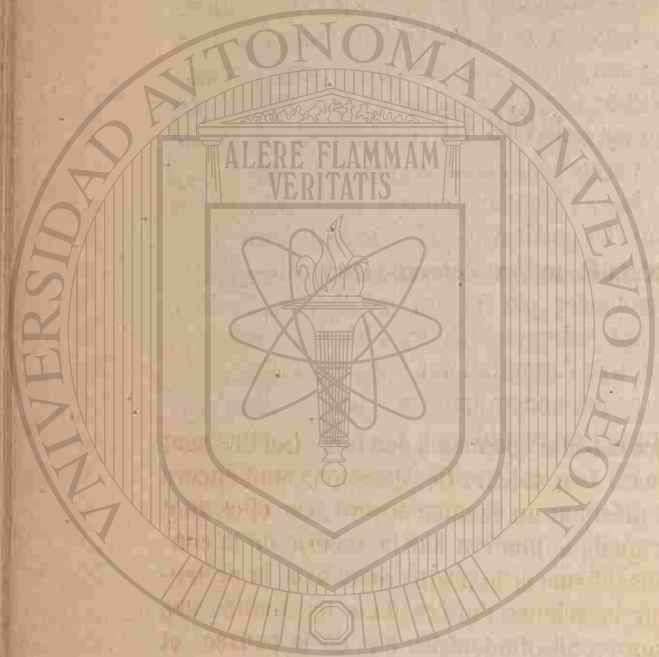
Si le fini, au lieu d'être une simple forme, une portion d'espace ou de temps, un nombre, est une substance spirituelle ou matérielle, a-t-il encore quelque rapport à l'infini? Oui, une substance finie est un objet individuel, et tout ce qui est individuel est infiniment déterminé ou déterminé à tous égards, sous tous les rapports, à tous les points de vue. Dans un être individuel, à quelque règne qu'il appartienne, il ne reste rien d'indéterminé, ni la matière, ni la forme, ni la masse, ni l'action, ni les relations avec les autres substances. C'est cette détermination infinie qui constitue l'individualité et permet de distinguer entre eux les objets de même espèce.

A partir de ce point une différence éclate entre les deux ordres de substances créées. L'infini c'est le tout ou l'essence entière; l'absolu c'est l'essence propre ou l'autonomie. Or l'anthropologie enseigne que l'esprit et le corps sont précisément opposés entre eux d'après ces deux manifestations de l'essence; car dans la matière prédomine l'idée d'entière, de liaison, de continuité, d'enchaînement de tout avec tout, tandis que dans l'âme prédomine l'idée d'activité propre, d'indépendance, de volonté et d'abstraction: d'un côté, tout est continu et fatal; de l'autre, tout est spontané et libre. En conséquence, c'est dans le domaine de la nature, dans les individualités physiques que nous devons surtout retrouver le caractère de l'infini. En effet, la matière est divisible à l'infini, comme l'espace qui en est inséparable. Les végétaux et les animaux sont des merveilles d'organisation où les détails abondent, où les rapports se multiplient et se combinent sans cesse, jusqu'aux dernières limites de l'observation microscopique. Les cieux par contre nous font presque assister au spectacle de l'infiniment grand. Dans la nature tout se lie, tout se tient de proche en proche et sans fin, sous la double forme de la succession et de la coexistence: chaque phénomène a sa cause dans un autre phénomène qui précède et devient cause à son tour de celui qui va suivre: de là une série non interrompue de faits qui se prolonge à l'infini dans le passé et dans l'avenir par ses origines et par ses conséquences. De même dans l'espace

chaque molécule agit sur tout ce qui l'entoure, chaque astre sur tous les autres, sans qu'on puisse fixer une limite où l'attraction cesserait d'exercer son influence, si elle n'était balancée par des attractions contraires. Dans l'esprit, c'est l'inverse qui a lieu. Là tout est volontaire et arbitraire, libre et souvent incohérent. La substance de l'âme ne se divise pas. Son activité manque d'enchaînement, mais nous pouvons combler cette lacune, concentrer nos forces, concourir avec nos semblables et prendre pour but de nos efforts cette profonde organisation qui harmonise tout dans la nature. Est-ce à dire que l'infini et la continuité sont étrangères à la vie spirituelle? Non, le cours de nos pensées est continu, en ce sens qu'il nous est impossible de ne pas penser, mais la direction de l'intelligence a moins de suite que le mouvement de la matière. L'âme néanmoins a sa plénitude comme le corps, mais à sa manière : elle réalise dans le temps les états possibles qui sont contenus dans son essence, et s'il est permis d'en juger par ce fait que nos facultés ne s'épuisent nullement à mesure que notre activité s'accroît, il existe en nous une infinité de ces états possibles. Voilà l'infini dans l'âme, l'infini en puissance, comme condition de notre perfectibilité sans limites, comme garantie de notre immortalité. Ajoutez que nous avons l'idée de l'infini, qui est quelque chose de Dieu, selon Bossuet : *est Deus in nobis*.

On s'explique maintenant l'illusion de M. Taine qui tire l'infini du fini par l'élimination des limites. Le fini a la même essence que l'infini, plus l'élément négatif de la détermination, de l'exclusion ou de l'imperfection. Otez toute détermination, il reste l'essence indéterminée, qui est en effet infinie ; retranchez toute négation, vous avez l'affirmation pure et simple, ou l'infini, le tout. L'infini se tire du fini, parce qu'il y est. Mais il n'y est qu'en puissance, comme la cause est dans l'effet, comme Dieu est dans l'homme. Ce n'est pas le fini qui doit nous faire comprendre l'infini, mais l'infini, le fini. De ces deux éléments, l'un est positif, l'autre négatif ; le premier est le tout, le second, la partie. Or toute négation suppose une affirmation à laquelle elle s'oppose et n'est elle-même qu'une affirmation contraire. Une négation

pure, qui n'impliquerait rien de positif, n'existe pas et ne se conçoit pas, tandis que l'affirmation subsiste et se conçoit en elle-même. C'est ainsi que le non-moi a nécessairement rapport au moi, dont il accuse la limite ; mais le moi se comprend sans son contraire. La notion du fini ne peut donc pas se former indépendamment de la notion de l'infini, puisque le fini est dans l'infini et par l'infini. Sans doute, la pensée peut avoir pour objet des choses finies sans connaître l'infini, mais elle ne saurait les saisir comme finies, que si elle saisit en même temps l'infini comme point de comparaison. L'animal perçoit des éléments finis ; l'homme seul les perçoit comme tels, l'homme seul connaît le fini, parce qu'il connaît l'infini. La partie n'est rien sans le tout dans lequel elle est fondée. Pour bien déterminer un objet particulier, il faut commencer par embrasser l'ensemble des choses, comme le fait observer Malebranche, puis élargir le surplus et concentrer l'attention sur l'objet que l'on considère. L'objet alors est conçu dans sa cause et dans ses rapports tel qu'il existe en réalité.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

### LIVRE III

#### LES LOIS DE LA CONNAISSANCE

La connaissance est-elle soumise à des lois? Quelles sont ces lois, et quelle est leur valeur? Ces questions sont encore controversées et méritent un examen sévère, car elles sont de nature à jeter quelque lumière sur la théorie de la connaissance. Le sensualisme et le positivisme, avec la prétention de renfermer la science entière dans les limites des phénomènes, ignorent absolument les lois de la pensée, et l'excommunication qu'ils prononcent sur les éléments à priori de la connaissance humaine provient, en majeure partie, de cet oubli.

#### CHAPITRE PREMIER

##### NOTION ET DIVISION DES LOIS DE LA PENSÉE

Les lois ne sont ni des substances, ni des causes actives, mais des rapports. Elles sont l'expression des rapports nécessaires qui existent entre les choses, selon Montesquieu.

Seulement, ces rapports sont tantôt fondés dans la nature même des êtres, sans aucune intervention de notre volonté, et tantôt ils sont établis par l'homme, pour servir de règle et de frein à l'activité libre des êtres raisonnables dans la vie sociale. De là les lois divines ou *naturelles*, indiquant les rapports qui existent nécessairement entre les choses, et les lois *humaines* ou civiles, indiquant les rapports qui doivent exister dans la société ou qui sont reconnus comme nécessaires pour l'accomplissement de notre destinée. Dans les deux cas, il y a une série de phénomènes, qui sont toujours autres, et des rapports qui restent toujours les mêmes. Les phénomènes sont, par exemple, dans le domaine des lois naturelles de l'ordre physique ou moral, les faits mécaniques, chimiques, physiologiques qui résultent de l'activité de la matière, ou les actes volontaires et libres, qui proviennent des esprits individuels. Dans le domaine des lois civiles, ce sont les actions et les obligations juridiques des hommes réunis en société. Ces faits et ces actes changent sans cesse selon le temps, le lieu, les antécédents, les relations, les influences de tout genre qui agissent sur les corps ou sur les âmes. Chaque fait est complètement déterminé sous tous les rapports, et, en ce sens, il n'est jamais rigoureusement identique à un autre fait de la même espèce. Mais tout n'est pas différent dans une série de faits semblables. Les rapports sont constants comme dans une proportion ou une progression mathématique. Tous les faits se ressemblent en ce qu'ils ont un commencement, une fin, une cause, une condition, un but, et quoique les causes et les conditions puissent varier pour deux faits successifs, les rapports sont invariables entre chaque fait et sa cause ou sa condition. Tous les corps gravitent vers leur centre, en vertu de l'attraction; les phénomènes de la gravitation peuvent changer à l'infini selon les circonstances; mais ils sont toujours déterminés par les masses et les distances. De même, tous les actes de la volonté gravitent vers le bien, qui est leur centre ou le but de leur mouvement; les phénomènes moraux se différencient également à l'infini, selon la culture du cœur et de l'esprit; les uns ont

pour objet le bien de l'individu, les autres, le bien de tous; mais, en somme, c'est toujours le bien tel que chacun le conçoit et le sent qui attire la volonté. Il y a donc quelque chose de permanent dans cette double série de phénomènes; il y a un élément commun qui reste fixe au sein de tous les changements amenés dans le temps. Cet élément invariable est la *loi* des phénomènes. La loi naturelle n'est donc pas étrangère aux faits, en dehors ni au dessus des faits; elle est l'expression même des faits, en tant qu'ils ont un élément commun ou des rapports nécessaires et constants.

M. Renouvier arrive à une conception analogue. La loi consiste « dans les rapports communs des phénomènes reproduits d'une manière constante. » Mais l'auteur pour rester d'accord avec lui-même est obligé de sacrifier cette notion au principe général de la critique, d'après lequel nous ne connaissons que des phénomènes. La loi est donc un phénomène composé, et la permanence qu'elle suppose n'est qu'apparente, parce que les phénomènes n'en comportent pas d'autre. A ce titre, il n'y a que des apparences de lois (1). M. Mill, qui insiste tant sur les lois, les confond avec les causes. Mais, partant de l'expérience comme M. Renouvier, il arrive logiquement aux mêmes conséquences, à la négation des lois, en tant qu'universelles et nécessaires, à la doctrine du hasard, au casuisme. Le domaine de l'expérience en effet est limité dans le temps et dans l'espace, on en convient. L'observation porte sur la terre et sur les astres de notre système planétaire, non sur l'univers entier; elle embrasse quelques périodes de temps, non l'avenir. Si donc les lois du monde n'ont pas d'autre garantie que l'expérience, elles pourraient bien n'être elles-mêmes que des phénomènes locaux et passagers. « Je suis convaincu, dit l'auteur, que si un homme habitué à l'abstraction et à l'analyse exerçait loyalement ses facultés à cet effet, il ne trouverait point de difficulté, quand son imagination aurait pris le pli, à concevoir qu'en certains endroits, par exemple, dans un des firmaments dont l'astronomie sidérale compose à présent l'uni-

(1) Ch. Renouvier, *Essais de critique générale*, I, § XVIII.

vers, les événements puissent se succéder au hasard, sans aucune loi fixe; et rien, ni dans notre expérience, ni dans notre constitution mentale, ne nous fournit une raison suffisante, ni même une raison quelconque pour croire que cela n'a lieu nulle part. » Pratiquement nous pouvons nous fier à la loi de la cause et de l'effet qui n'a jamais été démentie par l'expérience; mais « dans les parties lointaines des régions stellaires, où les phénomènes peuvent être entièrement différents de ceux que nous connaissons, ce serait folie d'affirmer hardiment le règne de cette loi générale, comme ce serait folie d'affirmer pour là-bas le règne des lois spéciales qui se maintiennent universellement exactes sur notre planète. » Bref, la succession régulière des phénomènes ne doit pas être acceptée comme une loi de l'univers, mais comme une loi de cette portion de l'univers qui se trouve dans les limites de l'observation, et seulement à titre provisoire (1).

M. Mill a des notions plus confuses encore des lois de la vie spirituelle. Il ne voit d'autre cause aux actes de l'esprit que les actes eux-mêmes. Les lois de la pensée sont donc pour lui les lois d'après lesquelles « les phénomènes de conscience sont engendrés les uns par les autres. » C'est confondre la question logique des nécessités de la connaissance avec la question psychologique de l'association des idées (2).

Les lois sont les rapports nécessaires qui existent entre les choses, de quelque nature que soient ces rapports et quelle que soit la cause des faits qu'ils unissent. La causalité est un de ces rapports, mais n'est pas le seul. Il y a des rapports nécessaires entre les quantités, sans qu'un nombre soit cause d'un autre nombre. Y a-t-il en ce sens des lois pour la connaissance? En d'autres termes peut-on rencontrer quelque élément invariable qui affecte tous les phénomènes de la pensée? La question ainsi posée est facile à résoudre. Con-

(1) J. Stuart Mill, *A system of logic*, book III, ch. XXI. — H. Taine, *Le positivisme anglais*, Exposition, X.

(2) *Ibid.*, book VI, ch. IV, of the laws of mind.

statons d'abord la diversité des états intellectuels; nous verrons ensuite où est leur unité.

Chaque pensée diffère de toute autre pensée en énergie, en vivacité, en éclat, en élévation, en direction, en justesse, au double point de vue du sujet et de l'objet. Cette diversité s'accroît encore en raison des dispositions individuelles et des degrés de culture. L'un a plus de mémoire que de jugement, l'autre plus de jugement que de mémoire. Celui-là a plus d'aptitude pour l'observation, celui-ci pour la spéculation. Chez le premier se développe la mémoire sensible des faits, des noms, des temps ou des lieux, chez le second la mémoire idéale des principes, des lois ou des causes. Tantôt l'imagination est plus schématique ou plus créatrice; tantôt elle se prête mieux à l'imitation qu'à la production et se distingue par un tour plus poétique que scientifique. Tel saisit facilement les analogies, tel autre les différences. Ici toutes les facultés intellectuelles sont plus dégagées entre elles ou plus indépendantes des émotions du cœur; là elles sont mieux liées les unes aux autres ou plus étroitement unies aux affections. Toutes ces nuances et bien d'autres se remarquent dans les caractères de l'esprit et donnent à chaque intelligence individuelle et à chacun de ses états une physionomie tout à fait originale. Tout homme dans les limites de l'observation a une pensée qui lui est propre, et chaque manifestation de cette pensée a encore sa propre essence qui la distingue de toutes les autres manifestations soit de la même pensée soit de la pensée de tous les autres hommes. Chaque phénomène est unique en son genre.

Cette variété ou ce flux perpétuel des phénomènes ne détruit cependant pas l'unité de la pensée, comme Herbart le suppose. Tous les phénomènes intellectuels ont des caractères communs et sont soumis à une direction commune; tous ont un sujet et un objet, tous ont une essence qui est une, identique, simple, comme l'essence même de l'âme; tous ont des rapports avec les états coordonnés du sentiment et de la volonté et avec les états antérieurs ou postérieurs de l'intelligence. Enfin dans tous les états de la pensée

il y a quelque chose de volontaire et d'involontaire. Insistons sur ces deux points.

Il dépend de nous de penser à un objet ou à un autre, avec tel ou tel degré d'attention, dans chaque partie déterminée du temps. Il dépend de nous, en d'autres termes, de faire passer de la possibilité à la réalité un phénomène choisi à volonté parmi tous les phénomènes qui sont actuellement à notre portée, et ce pouvoir nous appartient à chaque instant sans solution de continuité. Nous sommes donc maîtres de tout le cours de nos pensées; nous pouvons prolonger autant qu'il nous plaît une série de pensées qui nous occupent en ce moment; nous pouvons aussi l'interrompre quand nous voulons, commencer une série nouvelle et reprendre la première au point qui nous agréé sans jamais rencontrer d'obstacle dans notre activité précédente. Chaque état intellectuel qui se réalise dans la vie trouve directement sa cause, non dans un état antérieur, comme le croit M. Mill, mais dans l'initiative de l'esprit ou dans la volonté, comme le constate la conscience. Nos pensées ne forment donc pas une chaîne fatale qui se développe en nous malgré nous, mais une série de termes qui sont unis ou désunis par nous-mêmes, entre lesquels il n'y a pas d'autre suite que celle que nous y voulons mettre. Tel est le domaine de la liberté de la pensée, qui distingue essentiellement l'esprit de la matière.

Mais il ne dépend pas de nous de penser ou de ne pas penser, de penser avec ou sans un objet, de penser d'une manière ou d'une autre; il ne dépend pas de nous de changer les conditions, le mode de développement, le but ni les caractères scientifiques de la pensée. Nous pensons toujours, que nous le voulions ou non. La pensée est une propriété de l'âme, et la volonté ne crée aucune propriété, mais dirige leurs manifestations dans la vie. L'âme est une substance pensante, dont la nature n'est pas le produit, mais la règle de notre activité. Nous ne sommes pas comme nous voulons être, mais nous voulons comme nous sommes. Penser est une nécessité pour l'homme, et vouloir une autre nécessité; car l'existence de la volonté n'est pas plus volontaire que celle de la pensée. Non seulement il nous faut penser et

penser à chaque instant d'une manière continue, mais il nous faut penser selon la nature même de notre intelligence et non autrement. On ne pense pas sans penser à quelque chose, c'est à dire sans un objet. Et comme la connaissance dans sa plus large acception exprime tout rapport entre la pensée et son objet, on ne peut pas non plus penser sans connaître à quelque degré. Tout état intellectuel est donc un état de connaissance vraie ou fausse. Aucun être raisonnable n'est privé de connaissance, quoi qu'il puisse vouloir. S'il s'appliquait à ne rien connaître, il connaîtrait au moins sa volonté. Il y a plus, la pensée doit se développer dans la vie comme faculté de connaître, et ce mode de développement est de nouveau indépendant de nos caprices. L'activité de l'intelligence se rattache sur la terre à l'activité du corps et surtout du cerveau, et ses étapes ou ses degrés de culture ne sont pas plus arbitraires que les âges de la vie physique. De même que l'enfance précède nécessairement la jeunesse, et la jeunesse la maturité, de même la sensibilité s'exerce d'une manière prépondérante avant l'entendement, et l'entendement avant la raison dans l'évolution de l'intelligence. Les conditions, le but et les procédés scientifiques de la connaissance ne sont pas moins nécessaires. Quiconque veut connaître doit prêter attention, doit saisir, doit déterminer l'objet de la pensée; il n'existe aucun autre moyen d'acquérir des connaissances, et ces connaissances ne peuvent se formuler d'aucune autre façon que sous forme de notions, de jugements et de raisonnements. Quiconque désire arriver à la vérité et à la certitude doit s'astreindre à poursuivre l'essence propre des choses et recourir à l'analyse et à la synthèse pour s'assurer du résultat de ses recherches. En un mot toute la logique, qui caractérise le mouvement organique de la pensée, est soustraite à l'empire de la volonté.

Or ce qui est commun à tous les états intellectuels est une loi de la pensée; car un élément commun à tous les termes d'une série de phénomènes marque des rapports nécessaires entre ces termes, selon la définition de la loi. Si aucune pensée ne peut se réaliser dans le temps sans une interven-

tion de la volonté, la liberté même est une loi de l'intelligence; et en effet nous ne pouvons pas faire que la conscience cesse d'être libre; ceux-là mêmes qui abdiquent leur autonomie en faveur d'une autorité extérieure restent en possession de leur pensée, et peuvent en reprendre la direction quand ils veulent. Tout ce qui est involontaire ou tout ce qui est au dessus de la volonté dans les états intellectuels de l'âme est en conséquence une loi de la pensée ou de la connaissance. Les lois de la pensée sont des lois naturelles ou divines, qui sont établies pour l'activité des esprits, qui dérivent de la nature même des choses, sans aucune participation de notre volonté. La science, la logique, la vérité, sont l'organisme des lois de la connaissance.

Les lois de la connaissance peuvent se diviser en deux groupes, d'après la notion même de la connaissance. Il y a des *lois subjectives* qui concernent le développement et les conditions de la pensée, abstraction faite des objets: telles sont les fonctions de l'entendement et les degrés de culture de l'intelligence. Il y a ensuite des *lois objectives* qui regardent les manifestations de la pensée dans ses rapports avec les choses: telles sont les catégories de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, qui comprennent entre autres les principes de l'identité, de la contradiction et de la raison suffisante, indiqués par les auteurs comme les règles fondamentales des opérations logiques.

Les lois qui président aux divers degrés de culture peuvent s'appeler *lois de la vie intellectuelle*: elles indiquent comment la pensée dans le cours des âges s'élève peu à peu de la sensibilité à l'entendement, et de l'entendement à la raison, où elle atteint son complet développement et se trouve en mesure de connaître tout ce qui est accessible à l'esprit humain dans sa condition terrestre.

Les fonctions ou les divers moments de l'activité interne de l'intelligence sont plutôt les *lois de la pensée*, comme faculté de connaître: elles indiquent comment la pensée pleinement développée procède à la connaissance des faits ou des principes, quelles sont les conditions générales et per-

manentes de la formation de toute connaissance, quels sont enfin les voies et moyens dont l'esprit dispose pour la détermination des objets qu'il veut approfondir.

Les catégories sont, à proprement parler, les *lois de la connaissance*: elles indiquent comment sont les choses ou quel est l'ordre de leurs propriétés, et par conséquent comment il faut les étudier pour les connaître telles qu'elles sont. La métaphysique démontre que les lois de la connaissance sont identiques aux lois de la réalité, et qu'en conséquence la pensée, en obéissant à ses lois, peut connaître les choses, non seulement comme elles nous apparaissent, mais comme elles sont. Cette proposition, cependant, n'est pas encore reconnue avec certitude au point où nous sommes arrivés; car elle dépend elle-même de la question de la légitimité de nos connaissances. Afin d'éviter toute hypothèse, nous devons donc nous borner à dire que les lois de la connaissance expriment simplement comment, en vertu de notre constitution spirituelle, nous connaissons et nous devons connaître les choses. Ce sont encore les lois de notre raison, sauf à établir dans la suite qu'elles sont aussi les lois de l'existence.

Il est évident, en tous cas, que des lois de la pensée et de la connaissance se dégage nettement la *méthode* philosophique. Ces deux questions sont connexes, et c'est parce que les philosophes en France et en Angleterre se sont si peu arrêtés aux lois de la pensée, qu'ils comprennent encore si mal la méthodologie. Les lacunes et les erreurs déplorables des matérialistes de tous pays, comme apôtres de l'expérience, n'ont pas d'autre motif. La méthode est la marche de la pensée vers son but, vers la science, conformément aux lois de son activité. Le mouvement de la pensée qui aspire à la certitude n'est pas arbitraire, mais réglé, puisque la certitude est le port où il faut aborder en évitant les écueils. La méthode est un ensemble de règles ou de prescriptions, disait Descartes; c'est en effet une évolution graduelle et régulière, c'est la voie la plus directe et la plus sûre qui conduit à la science. En pensant au hasard, en se livrant au courant de l'inspiration, on peut aboutir à quelque

vérité ; mais le plus souvent on s'égaré et jamais on n'est assuré d'être arrivé au terme ni de posséder des éléments complets qui résistent à la critique. La science ne s'improvise pas. Il faut procéder avec méthode à la recherche de la vérité. Or procéder avec méthode, c'est suivre exactement les lois de la pensée et de la connaissance. Les fonctions de la pensée consistent à réfléchir, à saisir et à déterminer, et il n'y a que deux manières de déterminer un objet ; on peut l'observer en lui-même par intuition, on peut le rattacher à son principe par déduction. De là l'analyse et la synthèse, qui se combinent dans la construction. Quiconque a saisi ces lois voit en même temps combien sont exclusifs les auteurs qui rejettent absolument l'un ou l'autre des instruments de l'esprit, et qui se figurent, par exemple, que l'expérience est la seule et unique méthode de la science. Mais ce n'est pas tout d'analyser et de déduire, il faut une base à ces deux directions inverses, ascendante et descendante ; il faut observer un certain ordre dans l'analyse et dans la synthèse, afin d'obtenir une détermination suffisante et de pouvoir ensuite confronter les résultats des deux méthodes. Cet ordre réside dans le système des catégories. Les catégories sont les propriétés fondamentales des choses. Si donc la méthode doit s'appliquer à la réalité ou se régler sur les objets de la science, comme on le répète depuis Aristote, le tableau des catégories ou des lois de la connaissance est la première nécessité de la méthode.

## CHAPITRE II

### LOIS DE LA PENSÉE.

Suivons d'abord le développement de la pensée dans la vie. La vie est la propriété d'un être qui réalise son essence dans le temps par une série continue d'états ou de phéno-

mènes. En tant que l'âme se manifeste comme intelligence, elle a une *vie intellectuelle*, et ce sont les lois de cette vie qu'il s'agit d'abord d'étudier.

On se rappelle la formule des antécédents chronologiques et des antécédents logiques de la connaissance posée par M. Cousin, d'après la proposition de Kant : toute connaissance commence par l'expérience, mais elle n'en dérive pas. Nous avons vu comme résultat de la théorie de la connaissance sensible, que cette loi est inexacte, en tant qu'elle accuse une contradiction entre la vie et les exigences logiques de la pensée ; car elle ne tient pas compte de la connaissance indéterminée qui se trouve au début de toute activité intellectuelle. Mais la loi signalée s'applique parfaitement à nos connaissances analytiques ou déterminées. Dans l'ordre du temps, la sensibilité se développe avant la raison, en ce sens que nous avons conscience des éléments sensibles de la pensée avant d'avoir conscience de ses éléments rationnels. Quand les sensualistes s'emparent de ce fait et y voient une preuve de la vérité de leur doctrine, non seulement ils oublient comme M. Cousin le point de départ de la science, mais ils confondent entièrement une question de temps avec une question de logique, ou ils appliquent à la nature des idées ce qui n'est vrai que de leur apparition dans l'esprit, comme s'exprime l'école éclectique.

Les degrés de culture de l'âme sont au nombre de trois et correspondent assez bien à l'enfance, à la jeunesse et à la maturité de la vie physique. Ils embrassent toute l'activité de l'âme considérée comme pensée, comme sentiment et comme volonté ; mais comme la pensée exerce la plus grande influence sur la direction de la vie, ils se laissent nettement caractériser par les trois phases qui marquent l'application de l'intelligence à la connaissance, par la sensibilité, l'entendement et la raison, facultés prépondérantes dans les connaissances sensibles, dans les connaissances abstraites et dans les connaissances rationnelles. L'âme est une ; il ne s'agit donc pas de l'action exclusive des sens ou de l'entendement, mais de la simple prédominance d'une faculté sur les autres. Au premier degré



vérité ; mais le plus souvent on s'égaré et jamais on n'est assuré d'être arrivé au terme ni de posséder des éléments complets qui résistent à la critique. La science ne s'improvise pas. Il faut procéder avec méthode à la recherche de la vérité. Or procéder avec méthode, c'est suivre exactement les lois de la pensée et de la connaissance. Les fonctions de la pensée consistent à réfléchir, à saisir et à déterminer, et il n'y a que deux manières de déterminer un objet ; on peut l'observer en lui-même par intuition, on peut le rattacher à son principe par déduction. De là l'analyse et la synthèse, qui se combinent dans la construction. Quiconque a saisi ces lois voit en même temps combien sont exclusifs les auteurs qui rejettent absolument l'un ou l'autre des instruments de l'esprit, et qui se figurent, par exemple, que l'expérience est la seule et unique méthode de la science. Mais ce n'est pas tout d'analyser et de déduire, il faut une base à ces deux directions inverses, ascendante et descendante ; il faut observer un certain ordre dans l'analyse et dans la synthèse, afin d'obtenir une détermination suffisante et de pouvoir ensuite confronter les résultats des deux méthodes. Cet ordre réside dans le système des catégories. Les catégories sont les propriétés fondamentales des choses. Si donc la méthode doit s'appliquer à la réalité ou se régler sur les objets de la science, comme on le répète depuis Aristote, le tableau des catégories ou des lois de la connaissance est la première nécessité de la méthode.

## CHAPITRE II

### LOIS DE LA PENSÉE.

Suivons d'abord le développement de la pensée dans la vie. La vie est la propriété d'un être qui réalise son essence dans le temps par une série continue d'états ou de phéno-

mènes. En tant que l'âme se manifeste comme intelligence, elle a une *vie intellectuelle*, et ce sont les lois de cette vie qu'il s'agit d'abord d'étudier.

On se rappelle la formule des antécédents chronologiques et des antécédents logiques de la connaissance posée par M. Cousin, d'après la proposition de Kant : toute connaissance commence par l'expérience, mais elle n'en dérive pas. Nous avons vu comme résultat de la théorie de la connaissance sensible, que cette loi est inexacte, en tant qu'elle accuse une contradiction entre la vie et les exigences logiques de la pensée ; car elle ne tient pas compte de la connaissance indéterminée qui se trouve au début de toute activité intellectuelle. Mais la loi signalée s'applique parfaitement à nos connaissances analytiques ou déterminées. Dans l'ordre du temps, la sensibilité se développe avant la raison, en ce sens que nous avons conscience des éléments sensibles de la pensée avant d'avoir conscience de ses éléments rationnels. Quand les sensualistes s'emparent de ce fait et y voient une preuve de la vérité de leur doctrine, non seulement ils oublient comme M. Cousin le point de départ de la science, mais ils confondent entièrement une question de temps avec une question de logique, ou ils appliquent à la nature des idées ce qui n'est vrai que de leur apparition dans l'esprit, comme s'exprime l'école éclectique.

Les degrés de culture de l'âme sont au nombre de trois et correspondent assez bien à l'enfance, à la jeunesse et à la maturité de la vie physique. Ils embrassent toute l'activité de l'âme considérée comme pensée, comme sentiment et comme volonté ; mais comme la pensée exerce la plus grande influence sur la direction de la vie, ils se laissent nettement caractériser par les trois phases qui marquent l'application de l'intelligence à la connaissance, par la sensibilité, l'entendement et la raison, facultés prépondérantes dans les connaissances sensibles, dans les connaissances abstraites et dans les connaissances rationnelles. L'âme est une ; il ne s'agit donc pas de l'action exclusive des sens ou de l'entendement, mais de la simple prédominance d'une faculté sur les autres. Au premier degré

de culture prédomine la sensibilité; au second, l'entendement se joint aux sens et généralise les impressions qu'ils nous livrent; au troisième, la raison se joint à l'entendement et aux sens, et complète le cercle de l'activité spirituelle dans son double rapport avec les principes et les faits. A l'éducation de la nature succède l'éducation sociale; à l'éducation sociale, l'éducation personnelle. L'esprit se réalise de plus en plus dans l'ensemble de ses forces comme le corps, et sans jamais arriver à se suffire entièrement à lui-même, il devient du moins le régulateur des influences extérieures et l'arbitre de sa destinée.

La prédominance de la *sensibilité* dans l'enfance s'explique suffisamment par la position de l'esprit sur la terre et par le rôle des sens dans l'ensemble de nos relations. L'âme arrive en ce monde comme une étrangère, et se trouve associée pour la vie entière à un corps qu'elle ne connaît pas et qui doit devenir l'instrument de son activité. C'est donc une nécessité pour elle de commencer par prendre connaissance du corps auquel elle est unie, d'apprendre à se servir de ses membres et à interpréter les impressions de ses organes. Les sens sont l'intermédiaire obligé de tous nos rapports avec la nature et avec nos semblables. Il est juste, il est indispensable que notre attention se porte d'abord sur eux, puisque c'est dans le sein de la nature que nous devons vivre, et que nos semblables doivent être nos initiateurs sur ce globe. Voilà pourquoi nos premières connaissances déterminées sont des connaissances sensibles. Nous réfléchissons aux objets qui nous entourent, nous distinguons les pensées et les sentiments qui surgissent en nous, nous observons les gestes et les sons qui les expriment, nous étudions le langage qui doit nous mettre en communication avec d'autres esprits et étendre indéfiniment le cercle de nos connaissances. L'enfant constate ce qui se passe en lui et ce qui se passe au dehors, il voit une double série de phénomènes, internes et externes, et se met à déchiffrer nos langues de convention dès qu'il a saisi la correspondance qui existe entre les termes de ces deux séries. Tous les phénomènes sont objet de connaissances sensibles ou empiriques. L'ex-

périence règne au début de la vie. Chacun doit faire l'éducation de ses sens, et en tirer parti pour s'orienter dans le monde extérieur.

Quand la pensée se développe en rapport avec la sensibilité, les autres facultés suivent la même impulsion. La sensibilité est un des courants qui alimentent toutes les forces de l'âme. Des connaissances sensibles entraînent des sentiments sensibles et ne donnent que des mobiles sensibles à l'activité volontaire et morale de l'homme. A ce degré de culture les principes absolus ne font pas impression sur l'esprit, mais on ressent avec vivacité les sentiments de plaisir et de peine, d'espérance et de crainte, au sujet des choses qui intéressent la nature sensible. La volonté n'est pas libre encore, car elle manque du contre-poids des motifs rationnels, puisés dans la considération des intérêts généraux et de l'ordre moral du monde. L'esprit vit dans la servitude des sens. Et comme le plaisir est un élément purement subjectif, qui ne peut être apprécié que par l'individu, l'enfant dispose à tout rapporter à soi, ignorant les convenances et les obligations de la famille, ne manifeste encore que les qualités d'un égoïste. Il est exactement dans la condition de l'animal, avec cette différence que l'animal ne dépasse jamais la sphère des représentations sensibles, tandis que l'enfant commence où s'arrêtent les êtres inférieurs et doit aller au delà.

La pensée se dégage peu à peu des influences extérieures, à mesure que l'esprit se rend maître des forces corporelles et les approprie à ses propres fins. Déjà l'entendement intervient dans la formation des connaissances sensibles, à l'aide de ses fonctions et de ses opérations, mais il est tout d'abord écrasé par la multiplicité des phénomènes. Maintenant l'attention est plus soutenue, la perception plus vive, la détermination plus complète; l'abstraction et la généralisation s'étendent de plus en plus, et l'entendement alors, dominant les phénomènes, devient l'indice d'un nouveau degré de culture. Le propre de cette faculté est de combiner, de calculer, de classer, de réduire la variété des choses à l'unité, en rangeant les individus dans une espèce,

les espèces dans un genre, les genres dans un ordre ou dans un embranchement plus vaste. L'étude comparée des faits amène des connaissances abstraites, qui sont déjà non sensibles et qui préparent les connaissances purement rationnelles. Mais la raison n'est pas encore pleinement éveillée; les principes restent obscurs et incertains pour la conscience; l'esprit a le vague pressentiment de l'infini, de l'absolu, de Dieu, des lois de l'ordre moral, comme objets de la foi plutôt que de la raison. Privée de l'appui de la raison, la réflexion ne s'exerce que sur les données de la sensibilité, comme dans le système de Locke. Cependant la science commence et progresse par l'analyse, sous la forme de l'induction et de l'analogie, sur la base de l'observation. L'esprit peut avancer très loin dans cette voie sans recourir à une synthèse générale des connaissances humaines, et se persuader même que cette synthèse est inaccessible à la pensée.

La vie du cœur se règle sur la vie de l'intelligence. Le plaisir et la peine conservent la suprématie qu'ils avaient acquise dans l'ensemble des affections, mais ils sont soumis à une règle qui les empêche de dégénérer en excès, et en même temps d'autres sentiments plus élevés se font jour; la famille et la patrie excitent de généreuses émotions; la beauté, la justice, l'héroïsme provoquent parfois l'enthousiasme, mais ces sentiments ne sont pas encore reconnus dans leur vérité et ne jettent pas de profondes racines dans l'âme. De là des fluctuations et des contradictions qui tantôt rabaisent et tantôt glorifient la nature humaine. En somme, le sentiment reste passionné et personnel sous la direction exclusive de l'entendement; il est moins naïf, mais plus habile que dans l'enfance; c'est un sensualisme raffiné, le sensualisme de Bentham, qui fait de l'art de vivre un calcul où l'on pèse toutes les conséquences de chaque acte en plaisirs et en peines, en profits et en pertes, où l'on recherche le bonheur, comme but de la raison, dans le maximum des satisfactions possibles de la sensibilité. La volonté, ballottée entre des influences contraires, se conforme volontiers aux convenances de fortune et de position, aux coutumes et aux

préjugés reçus dans la société. Également incapable d'un dévouement absolu à la loi divine et d'un abandon irréfléchi aux caprices de la sensibilité, elle obéit à la maxime utilitaire de l'intérêt bien entendu, et sacrifie tantôt la jouissance au devoir, tantôt le devoir à la jouissance. Le devoir, dans cette situation morale, se présente comme une dure nécessité imposée à la conscience par une autorité étrangère; mais, d'où qu'il vienne, il est souvent compris comme s'accordant avec les véritables intérêts de la nature humaine, soit en cette vie, soit dans l'autre. L'accomplissement du bien est lui-même un plaisir délicieux que l'épicurien ne dédaigne pas. La volonté s'exerce et fait son éducation dans cette lutte de la raison contre les sens; quand elle a suffisamment pratiqué le bien par intérêt, elle gagne enfin assez de forces pour faire le bien pour le bien lui-même contre l'intérêt de la sensibilité.

Au troisième degré de culture prédomine la *raison*. Mais cette prédominance n'est pas un défaut d'équilibre dans le développement des forces spirituelles, car elle est elle-même conforme à l'ordre hiérarchique des facultés de l'âme. La raison est l'organe du divin qui doit présider à toutes les manifestations d'un être raisonnable; c'est l'autorité qu'on invoque comme signe de la vérité dans tous les conflits de la vie intellectuelle et morale; la subordination de nos actes aux lois de la raison est donc légitime, nécessaire, conforme à la nature de l'homme. La raison, du reste, ne supprime ni les sens ni l'entendement; elle reconnaît leurs droits et se contente de les soumettre à son empire; quand elle règne sur l'esprit et sur le cœur, elle n'entrave pas, elle complète le cercle de leur activité et les rattache à leur source. Ce troisième degré de culture est le plus haut auquel puissent s'élever des êtres raisonnables, en quelque lieu et en quelque temps qu'ils vivent. Il comprend lui-même des nuances à l'infini et peut se développer sans fin, mais il ne saurait être surpassé par aucun autre état dans les limites de la création.

Il s'ouvre par la formation des connaissances rationnelles et surtout de la connaissance de Dieu comme Être infini et absolu, cause de toutes choses, principe de la science, idéal

de la raison. L'esprit n'a pas achevé son développement aussi longtemps qu'il s'arrête à la conception des objets individuels, des espèces, des genres renfermés dans les limites du monde, et qu'il ne possède qu'une vague notion d'un Être suprême, comme base de ses convictions religieuses. Tout reste confus, incohérent et incertain pour la pensée; l'unité des choses et l'enchaînement des diverses parties de la réalité nous échappent, si nous n'avons pas une notion précise et scientifique de Dieu. C'est ce qui résulte, à l'évidence, des lacunes de toutes les doctrines expérimentales, qui sont incapables de s'élever à une synthèse générale ni même à l'idée de loi. Le fini appelle l'infini, comme l'effet la cause, et la partie le tout. Grâce à ces éléments simples de la pensée, la notion de Dieu est susceptible d'une détermination rigoureuse dans la science, pourvu qu'on procède avec méthode et qu'on sache se dégager des procédés du sensualisme. Quand la pensée de Dieu éclaire l'esprit, tout s'explique : le monde se lie à Dieu, les êtres se lient entre eux dans le monde, tous les objets de l'intelligence se groupent en un système, la science a reconnu son principe, et, avec la science, toute la vie rationnelle a trouvé sa loi. La pratique complète la théorie, Dieu n'est pas seulement le vrai, il est aussi le bien, le beau, le juste, l'objet de toute activité, la perfection idéale qu'il faut chercher à imiter en toutes choses.

De la notion de Dieu bien comprise découle l'organisation de toutes nos connaissances, distribuées selon leurs genres et ramenées à leur principe. La vérité et la certitude sont conquises. Le même ordre s'établit ensuite dans nos affections. Aucun sentiment conforme à la nature n'est étouffé par le sentiment religieux développé dans sa plénitude, conformément à la raison; mais les mouvements désordonnés du cœur s'apaisent en présence de l'infini; à la passion succèdent le calme, la sérénité, la confiance en Dieu. La volonté, du même coup, débarrassée de l'oppression des sens, va désormais à son but sans entraves. Son but est le bien. Elle fait le bien purement et simplement, sans aucune considération étrangère au bien; en d'autres termes, elle

fait le bien d'une manière absolue, sans condition ni accommodement, comme une nécessité de la vie morale, comme Dieu le veut et le fait. Faites le bien, tout est là, c'est la loi, c'est le devoir, c'est la liberté. N'ajoutez rien à la formule, ne faites pas le bien par jouissance ou par intérêt, dans l'espoir d'être récompensé en cette vie ou dans l'autre, faites le bien parce que c'est bien, et l'égoïsme est vaincu par le dévouement, le devoir est accompli, la loi est respectée, la volonté est libre, de cette liberté héroïque qui sait se frayer sa voie à travers les obstacles, et qui est plus forte que toutes les puissances du monde.

Tels sont les trois degrés de culture de l'intelligence. De là cette loi de la vie intellectuelle : l'âme se développe d'abord par les sens, puis par l'entendement, enfin par la raison, sans qu'il soit possible d'intervertir cet ordre. Sous l'influence prépondérante des impressions sensibles, elle est au plus bas degré de l'échelle; sous l'influence des notions abstraites formées par la réflexion, elle se perfectionne, s'élève, et étend sans cesse le cercle de son activité; sous l'influence des principes absolus de la raison, elle atteint toute sa maturité. La vie de l'âme dans sa condition terrestre reproduit la succession des âges qui marque la vie du corps, et l'une n'est pas moins que l'autre indépendante de notre volonté. Aucun intermédiaire ne peut être supprimé, aucun terme ne peut changer de place avec un autre. La sensibilité est la base de notre activité, la raison en est le couronnement. Il serait aussi chimérique de vouloir empêcher l'avènement de la raison que de vouloir arracher les sens pour rendre la liberté à l'esprit.

L'homme, sous ce rapport, diffère essentiellement de l'animal. Les animaux s'arrêtent au premier degré de culture, sans jamais le franchir. Ils ont une âme sensitive, selon la forte expression d'Aristote. L'enfant commence où finit l'animal, mais il a une destinée plus haute, car il est doué d'une âme raisonnable. La raison se montre déjà dans les connaissances sensibles, quoique l'enfant n'en ait pas conscience. Chez tout homme apparaissent au moins des lueurs de la culture supérieure de l'entendement et de la raison,

même chez ceux qui méconnaissent la raison comme faculté distincte, et qui la confondent soit avec la sensibilité, soit avec le raisonnement ou avec l'abstraction. On peut se tromper sur l'origine d'un principe et y voir une transformation ou une généralisation des données de l'expérience; mais cette erreur de psychologie n'interrompt pas les lois du développement de l'âme. On ne cesse pas de faire partie des êtres raisonnables en niant la raison. Cependant il faut aussi tenir compte de la nature de l'esprit dans l'analyse de ses lois. Nous avons dit comment l'esprit se cultive et dans quel ordre se suivent nécessairement ses divers degrés de culture; mais l'esprit n'arrive pas toujours à son complet développement en ce monde. L'activité de l'âme porte d'autres caractères que l'activité de la matière. Un corps organisé, qui ne rencontre aucune influence contraire, traverse fatalement le cours de ses âges. Mais l'esprit dispose d'une volonté libre qui lui permet de ralentir ou d'accélérer ses mouvements, et qui le rend responsable de l'accomplissement de sa mission. C'est pourquoi les degrés de culture de l'âme ne coïncident pas toujours avec les âges du corps. La maturité de l'intelligence peut précéder ou suivre de loin la maturité de l'organisme; elle peut même faire défaut dans toute la vie actuelle, comme l'observation le constate dans les individus, dans les classes sociales et dans les peuples. La culture de la sensibilité à notre époque est encore prépondérante dans les couches inférieures de nos sociétés les plus policées, et règne sans partage chez les sauvages. La culture de l'entendement distingue aujourd'hui la majorité des membres appartenant aux régions supérieures de la société, chez les nations civilisées de l'Europe et de l'Amérique. La culture rationnelle, comme état permanent de la vie, ne se manifeste que comme exception, dans la période où nous sommes. Mais si l'on peut juger de l'humanité d'après l'individu, et de l'avenir d'après le passé, il n'y a pas de doute que l'exception ne devienne la règle. C'est là la signification la plus profonde du progrès (1).

(1) Krause, *Psychische Anthropologie*, S. 133, 157, 201 ff.

Au premier degré de culture correspond dans l'histoire de la philosophie, le sensualisme, comme système exclusif de la sensation. C'est une doctrine du passé, dont la restauration à notre époque ne peut s'expliquer que par une ignorance complète des destinées de la philosophie et des facultés de l'esprit humain. Au second degré de cette culture correspondent les systèmes abstraits qui ajoutent à la sensibilité une force de combinaison et de généralisation. Ce sont des doctrines de transition, dont le modèle se trouve dans l'Essai de Locke sur l'entendement humain. Au dernier degré de culture enfin correspond le rationalisme, comme système harmonique fondé sur l'ensemble des facultés de l'esprit et posant les principes absolus de la vie rationnelle. C'est la doctrine de l'avenir, entrevue par Platon, par Descartes, par Leibnitz, par Spinoza, par Kant, par Cousin, à des points de vue divers et développée dans sa base et dans ses principales applications morales, sociales et religieuses par Krause.

Nous connaissons les lois du développement de la pensée dans la vie. Quelles sont maintenant les lois de son activité dans la formation des connaissances sensibles ou rationnelles?

Les lois de la pensée se résument dans les fonctions de l'entendement, c'est à dire dans les divers moments de l'activité subjective de l'intelligence, abstraction faite de ses objets. Ici encore nous avons trois degrés successifs qui manifestent le mouvement de la pensée, quand elle s'applique à connaître soit un objet ou un rapport, soit un fait ou un principe. La pensée d'abord se tend vers l'objet, puis elle le saisit, enfin elle le détermine dans l'ensemble de ses propriétés, de ses parties et de ses relations. La succession est régulière et indépendante de notre volonté. L'attention, la perception et la détermination se suivent toujours dans le même ordre, quel que soit l'objet, et ne peuvent se présenter que d'une seule manière. La volonté n'intervient que pour accélérer l'évolution de l'intelligence ou la laisser mûrir à chaque phase de son activité. Nous avons donc là tous les éléments d'une loi. Bossuet déjà avait remarqué que «chaque

opération de l'esprit, pour être bien faite, doit être faite attentivement, de sorte que l'attention est une qualité commune à toutes les trois (1). » La même observation s'applique à la perception et à la détermination. Pour comprendre, juger et conclure, il ne suffit pas d'un acte d'attention, il faut saisir les termes et leur rapport, et il importe de les déterminer à tous les points de vue, si l'on veut éviter l'erreur.

La détermination scientifique des objets de la pensée se fait de deux manières, ni plus ni moins, parce que nous avons deux manières de connaître les choses, soit en elles-mêmes, par voie d'intuition, soit dans leur principe ou dans leur cause, par voie de déduction. De là les deux procédés méthodiques de l'analyse et de la synthèse. La méthode se fonde donc sur les lois de la pensée et les accomplit. Il n'y a que deux voies à suivre pour l'intelligence à la recherche de la vérité, parce qu'il n'y a que deux modes de connaissance, l'intuition et la déduction. C'est ce que Descartes avait entrevu. D'une part, on peut tirer une chose de son principe, sans la voir en elle-même, sans savoir si elle a un nom. C'est ainsi qu'on déduit le mouvement vibratoire de l'élasticité des corps. Les lois de l'acoustique sont intelligibles même pour ceux qui n'ont jamais entendu un son. D'autre part, on peut étudier les choses telles qu'elles nous apparaissent, dans leur propre essence, sans remonter à leur principe, sans même savoir si elles se rattachent à quelque vérité supérieure. C'est ainsi qu'on observe les sons dans la physique expérimentale.

Procéder par intuition, déterminer les choses en elles-mêmes, c'est faire acte d'analyse. Procéder par déduction, déterminer les choses dans leur principe, c'est faire acte de synthèse. Voilà les deux lois qui guident la marche de la pensée dans la détermination de ses objets. Il les faut reconnaître toutes deux, car elles dérivent l'une et l'autre de la nature de l'esprit humain. L'analyse c'est l'observation, c'est la connaissance intuitive qui embrasse tout ce que nous savons à posteriori; la synthèse, c'est la connaissance déductive qui

(1) Bossuet, *la Logique*, liv. 1, ch. v.

enveloppe ce que nous savons à priori. Les positivistes sont donc dans l'erreur quand ils réduisent à l'expérience tous nos moyens de connaître. Il faut ensuite légitimer les deux organes de la science dans toutes leurs applications. L'intuition ne porte pas seulement sur les phénomènes de la vie, mais encore sur les lois et les principes universels. Les positivistes se trompent de nouveau, quand ils n'accordent à l'homme que des intuitions sensibles, à l'exclusion des intuitions intellectuelles de la raison. Les conclusions sceptiques de leur doctrine au sujet de Dieu, de la vie future, des principes de la vie rationnelle n'ont pas d'autre motif que cette conception étroite du problème de la méthode et de la connaissance.

L'analyse et la synthèse sont indépendantes l'une de l'autre et peuvent être employées isolément par une intelligence limitée. Mais elles doivent s'unir, se compléter et s'appliquer l'une à l'autre. Cette application constitue la *construction*, comme troisième partie de la méthode. L'analyse envisagée dans son ensemble est une élévation du moi à Dieu; la synthèse part de Dieu et revient au moi. L'une se développe en une série ascendante de notions qui tendent vers le principe absolu de la science, comme centre de gravitation de l'esprit; l'autre se développe en une série descendante de notions qui rayonnent du centre vers la circonférence. Il s'agit alors de comparer les termes de ces deux séries, de voir s'ils correspondent les uns aux autres, de confronter enfin les résultats de la synthèse avec ceux de l'analyse. Sans cette précaution, on n'obtiendrait souvent que des déductions arbitraires qui glisseraient à côté de la réalité, qui ne seraient que des jeux d'esprit, comme le système de Hegel en offre une frappante image. Le but de la construction est de prévenir ces méprises ou d'assurer les fondements de la connaissance. Quand il y a concordance parfaite entre l'analyse et la synthèse, la vérité obtient toutes les garanties qu'elle réclame pour devenir certitude; car cette concordance signifie que nous connaissons les choses en elles-mêmes telles qu'elles doivent être en vertu de leur principe.

La géométrie nous présente un exemple remarquable de

la construction méthodique. Cette science doit sa perfection séculaire à la combinaison régulière de l'analyse et de la synthèse. Les vérités générales sont déduites, puis comparées aux intuitions sensibles que donnent les figures, et de cette comparaison naît la définition exacte de chaque élément géométrique. L'espace infini a trois dimensions et contient toutes les combinaisons possibles entre ces dimensions. De là des espaces limités dans l'espace infini. De là aussi des limites qui n'ont qu'une seule dimension. Arrêtons-nous à cette dernière déduction. Je prends un papier et je tire une ligne. J'observe attentivement cet objet, je reconnais qu'il est limité et, faisant abstraction de son épaisseur, je n'y vois qu'une seule dimension. Je compare maintenant l'image à l'objet déduit et je trouve qu'ils sont identiques. J'obtiens alors par construction une définition de la ligne : c'est cette limite intérieure de l'espace qui n'a qu'une dimension. Je détermine de nouveau la ligne par déduction et intuition. Je sais que tout ce qui existe a une essence et une forme, d'où je conclus que la ligne aussi doit avoir une forme et un fond. Je reviens à la ligne que j'ai tirée et je découvre qu'elle a une longueur et une certaine direction. Comparant les deux points de vue, j'affirme qu'ils coïncident, que la longueur de la ligne est son essence et que sa direction est la forme de cette essence. De là une nouvelle définition plus complète de la ligne : c'est une simple dimension, c'est à dire une longueur avec une direction déterminée. Je poursuis encore pour arriver à une division de cet objet. J'applique à la longueur l'idée de quantité et à la direction l'idée de qualité, sous la forme de l'identité et de la différence. Tout ce qui est limité est susceptible d'augmentation et de diminution, donc aussi la ligne : la longueur peut donc croître ou décroître, la ligne peut se diviser en parties, et comme chaque partie est encore une ligne, elle est à son tour divisible, la ligne est donc divisible sans fin en parties similaires. Je retourne maintenant à la ligne qui est sur le papier, je vois qu'en effet je puis la diviser en un certain nombre de parties, mais je reconnais en même temps que l'observation a des limites et que je ne puis pas opérer

une division à l'infini. Je reprends la forme ou la direction de la ligne. La direction sera ou toujours la même ou toujours autre, variable, changeante. Je fais une ligne droite et une ligne courbe, j'observe leurs propriétés et, appliquant la proposition déduite au résultat de l'intuition, je constate encore que la concordance est parfaite. Qu'est-ce donc qu'une ligne droite? C'est celle dont la forme est homogène, dont la direction est identique, celle qui va à son but sans jamais dévier ni à droite ni à gauche. Et qu'est-ce qu'une ligne courbe? Celle dont la direction est toujours différente ou dont la forme varie sans cesse. Voilà les deux espèces de lignes données par la construction (1).

La géométrie n'est donc pas une science expérimentale, comme l'assurent quelques positivistes. L'expérience dans le sens vulgaire du mot, en tant qu'elle a pour objet des choses réelles soumises aux sens, n'y joue aucun rôle. Mais l'analyse s'y montre dans une de ses applications, dans ses rapports avec les schèmes de l'imagination qui n'ont qu'une existence abstraite comme les nombres. C'est cette application que l'on confond avec l'expérience, dans le but de confondre ensuite l'expérience avec toute la méthode. Pure ignorance des lois de la pensée, la géométrie est essentiellement déductive, à priori, comme la métaphysique, et les intuitions sensibles ne s'y manifestent que comme signes ou symboles de vérités générales. Le même système de construction s'applique à toutes les sciences philosophiques.

## CHAPITRE III

LOIS DE LA CONNAISSANCE

L'analyse, la synthèse et la construction sont les divers procédés de l'esprit, comme sujet de la connaissance, pour la détermination des choses. Mais si du sujet nous passons à l'objet, que trouverons-nous dans les choses par l'emploi de

(1) Krause, *Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften*.

la construction méthodique. Cette science doit sa perfection séculaire à la combinaison régulière de l'analyse et de la synthèse. Les vérités générales sont déduites, puis comparées aux intuitions sensibles que donnent les figures, et de cette comparaison naît la définition exacte de chaque élément géométrique. L'espace infini a trois dimensions et contient toutes les combinaisons possibles entre ces dimensions. De là des espaces limités dans l'espace infini. De là aussi des limites qui n'ont qu'une seule dimension. Arrêtons-nous à cette dernière déduction. Je prends un papier et je tire une ligne. J'observe attentivement cet objet, je reconnais qu'il est limité et, faisant abstraction de son épaisseur, je n'y vois qu'une seule dimension. Je compare maintenant l'image à l'objet déduit et je trouve qu'ils sont identiques. J'obtiens alors par construction une définition de la ligne : c'est cette limite intérieure de l'espace qui n'a qu'une dimension. Je détermine de nouveau la ligne par déduction et intuition. Je sais que tout ce qui existe a une essence et une forme, d'où je conclus que la ligne aussi doit avoir une forme et un fond. Je reviens à la ligne que j'ai tirée et je découvre qu'elle a une longueur et une certaine direction. Comparant les deux points de vue, j'affirme qu'ils coïncident, que la longueur de la ligne est son essence et que sa direction est la forme de cette essence. De là une nouvelle définition plus complète de la ligne : c'est une simple dimension, c'est à dire une longueur avec une direction déterminée. Je poursuis encore pour arriver à une division de cet objet. J'applique à la longueur l'idée de quantité et à la direction l'idée de qualité, sous la forme de l'identité et de la différence. Tout ce qui est limité est susceptible d'augmentation et de diminution, donc aussi la ligne : la longueur peut donc croître ou décroître, la ligne peut se diviser en parties, et comme chaque partie est encore une ligne, elle est à son tour divisible, la ligne est donc divisible sans fin en parties similaires. Je retourne maintenant à la ligne qui est sur le papier, je vois qu'en effet je puis la diviser en un certain nombre de parties, mais je reconnais en même temps que l'observation a des limites et que je ne puis pas opérer

une division à l'infini. Je reprends la forme ou la direction de la ligne. La direction sera ou toujours la même ou toujours autre, variable, changeante. Je fais une ligne droite et une ligne courbe, j'observe leurs propriétés et, appliquant la proposition déduite au résultat de l'intuition, je constate encore que la concordance est parfaite. Qu'est-ce donc qu'une ligne droite? C'est celle dont la forme est homogène, dont la direction est identique, celle qui va à son but sans jamais dévier ni à droite ni à gauche. Et qu'est-ce qu'une ligne courbe? Celle dont la direction est toujours différente ou dont la forme varie sans cesse. Voilà les deux espèces de lignes données par la construction (1).

La géométrie n'est donc pas une science expérimentale, comme l'assurent quelques positivistes. L'expérience dans le sens vulgaire du mot, en tant qu'elle a pour objet des choses réelles soumises aux sens, n'y joue aucun rôle. Mais l'analyse s'y montre dans une de ses applications, dans ses rapports avec les schèmes de l'imagination qui n'ont qu'une existence abstraite comme les nombres. C'est cette application que l'on confond avec l'expérience, dans le but de confondre ensuite l'expérience avec toute la méthode. Pure ignorance des lois de la pensée, la géométrie est essentiellement déductive, à priori, comme la métaphysique, et les intuitions sensibles ne s'y manifestent que comme signes ou symboles de vérités générales. Le même système de construction s'applique à toutes les sciences philosophiques.

## CHAPITRE III

LOIS DE LA CONNAISSANCE

L'analyse, la synthèse et la construction sont les divers procédés de l'esprit, comme sujet de la connaissance, pour la détermination des choses. Mais si du sujet nous passons à l'objet, que trouverons-nous dans les choses par l'emploi de

(1) Krause, *Encyclopædie der philosophischen Wissenschaften*.



ces méthodes? Nous devons y trouver ce qui y est, ni plus ni moins, car le but de la pensée est de connaître tout ce qui est, tel qu'il est. Or ce que les choses sont, nous l'appelons leur essence ou leur nature. La détermination a donc pour objet l'essence ou la nature des êtres. Mais les êtres ne se font connaître que par leurs propriétés; si les essences diffèrent, les propriétés diffèrent; si les propriétés sont les mêmes, les essences sont les mêmes. Déterminer l'essence des choses c'est donc déterminer l'ensemble de leurs propriétés. Mais les êtres ont une foule de propriétés, soit qu'on les considère en eux-mêmes ou dans leurs relations. Quel ordre faut-il suivre dans la détermination des choses, dans l'analyse ou dans la déduction de leurs propriétés? C'est la question des *catégories*.

Les catégories sont un instrument de détermination méthodique et universelle. Quelle que soit leur valeur objective, il est certain que nous ne connaissons rien que par l'emploi des catégories. Que dirons-nous de Dieu? Qu'il est l'Être, l'essence, l'un, qu'il est lui-même l'essence et qu'il est l'essence entière, qu'il est posé, qu'il existe, qu'il est la substance. Que dirons-nous de l'esprit et du corps de l'homme? Qu'ils sont des êtres qui ont une essence, que chacun a son essence propre et son essence entière, que tous deux sont posés et existent en eux-mêmes comme substances. Que dirons-nous d'un grain de sable? qu'il est un être, qu'il a une essence, que cette essence est une, qu'elle est sa propre essence et toute son essence, qu'elle est posée, qu'elle a comme tout corps une existence substantielle. A quelque objet que la pensée s'applique, ce sont toujours les mêmes éléments qu'elle affirme. Kant faisait des catégories les formes de l'entendement. A ce titre elles seraient déjà le nerf de nos jugements et de nos raisonnements. Mais ce point de vue n'est-il pas trop étroit? Les catégories ne se trouvent-elles pas aussi dans les notions, par conséquent dans toutes les opérations de la pensée? Sans aucun doute, car nous ne voyons jamais que des êtres ou des propriétés, c'est à dire des manifestations de l'essence. Mais les catégories ne sont-elles que des formes subjectives qui existent en nous sans exister

au dehors? C'est là le fond du subjectivisme, qui pose une barrière entre la pensée et la réalité. Il était bon de soulever l'hypothèse pour arrêter des affirmations téméraires, mais la difficulté ne pourra se résoudre que dans la suite. Tout ce que nous soutenons en ce moment, c'est que l'être, l'essence, l'unité, le propre, semblent appartenir aux choses aussi bien qu'à l'esprit, et que s'ils ne sont pas des principes constitutifs des choses, en harmonie avec les principes régulateurs de la pensée, ils sont du moins des lois de la connaissance en général, selon la distinction qu'il faut faire entre la connaissance et la vérité. Les formes de la pensée sont à coup sûr des éléments communs et nécessaires de toutes nos connaissances, puisque nous n'avons que la pensée pour connaître.

De là l'utilité d'une table de catégories, comme organisme des lois de la connaissance ou comme *topique* logique. S'il existe un tableau exact des attributs les plus simples et les plus fondamentaux que l'esprit puisse découvrir dans les choses, on déterminera les objets de la pensée de la manière la plus profonde et la plus complète, en les envisageant tour à tour du point de vue de chaque catégorie. Et comme la méthode est la marche de la pensée d'après des lois déterminées, procéder avec méthode à la détermination scientifique des choses, ce sera suivre l'ordre des catégories. La rigueur qu'on admire dans les travaux de Kant provient de l'emploi des catégories, quelque imparfaites qu'elles fussent, comme règles de méthode. Il n'est pas à craindre du reste que l'uniformité du plan dans la détermination des objets les plus différents de la pensée entraîne la confusion dans l'esprit; car l'essence propre, le principe d'originalité, est aussi une catégorie qui s'unit à toutes les autres et les diversifie dans chacune de leurs applications. Kant n'a point confondu les sciences morales avec les sciences naturelles en analysant le droit et la matière d'après les formules constantes de la quantité, de la qualité, de la relation et de la modalité. Son point de vue seulement n'était ni assez étendu, ni assez élevé.

La première ou plutôt l'unique loi de la connaissance est

la catégorie de l'être. Impossible de penser sans penser à quelque chose, soit substance, soit propriété, c'est à dire sans concevoir l'être en lui-même ou dans une de ses déterminations. L'être est donc d'une manière permanente au fond de toute pensée humaine, qu'on le sache ou qu'on l'ignore, et s'il n'était pas aussi dans les objets de la pensée, rien ne serait, excepté le moi : conséquence du subjectivisme acceptée par Fichte. Le moi même serait et ne serait pas tout ensemble : il serait à titre de sujet, il ne serait pas à titre d'objet pour la pensée d'autrui. Ne nous arrêtons pas à ces puérilités de l'idéalisme, et disons simplement que l'être est, puisqu'il est nécessairement, sous une forme ou sous une autre, l'objet de la pensée, chaque fois que nous pensons à quelque chose, chaque fois que nous pensons. Être et chose sont identiques. « Toute idée, quelle qu'elle soit, renfermant celle de l'être, ou plutôt n'en étant qu'une modification, il s'ensuit que l'idée de l'être, antérieure à toutes les autres, est aussi la plus générale à laquelle il soit possible à l'esprit de s'élever (1). » Rosmini a fait de cette catégorie la base de son traité sur l'origine des idées. Il affirme tour à tour qu'elle est universelle, qu'elle est indispensable à la pensée, qu'elle est l'élément primitif de toute connaissance. Un auteur a contesté ces assertions, mais il prend l'idée de l'être pour une notion abstraite de rapports ou de qualités, tandis que l'être exprime tout ce qui est, la possibilité comme la réalité, la substance et tout ce qu'on en détache par abstraction (2). M. Renouvier, qui réduit tout aux phénomènes, commence, lui aussi, par l'affirmation de l'être, c'est à dire par une notion bien plus haute que celle qui peut seule, selon lui, occuper la pensée. « Quels sont les objets de l'analyse et de la synthèse? Que considérons-nous, soit à part, soit ensemble? Des sensations, des notions, des volitions, des affections; ou encore des corps, des minéraux, des végétaux, des animaux, des hommes, des peuples, des astres, des mondes. Je veux dire que nous

(1) Lamennais, *Esquisse d'une philos.*, 1<sup>re</sup> part., liv. 1, ch. v. Paris, 1840.

(2) Buchez, *Traité complet de philos.*, t. II, Appendice. Paris, 1839.

considérons des choses. Des choses! Voilà un mot d'une souveraine utilité en philosophie. Les novices le dédaignent, et pourtant il est inévitable. Il est la première des synthèses, la plus complète et la plus claire en même temps que la plus vague, et tandis qu'il dit tout, il n'embarrasse l'esprit d'aucun système (1). »

L'idée de l'être est la loi fondamentale de la connaissance. Si donc la métaphysique nous apprend dans la suite que Dieu lui-même est l'être, l'être pur et simple, l'être un et entier, nous pourrions en conclure en toute certitude que c'est Dieu qui est la loi ou le principe de la pensée, que c'est Dieu que nous affirmons, avec ou sans conscience, dans toutes nos affirmations, même lorsque nous nions Dieu, et que la science est d'accord sur ce point avec le sentiment religieux. Si Dieu n'était point, rien ne serait, pas même la pensée. Certes, il y a quelque difficulté à passer de l'être aux êtres, mais ces difficultés, alors même qu'elles seraient inextricables, ne doivent pas nous faire renoncer à l'évidence. Or il est évident que la catégorie de l'être est la première loi de la connaissance, et qu'en vertu de cette loi, Dieu ne peut se concevoir que comme l'être sans restriction, par conséquent comme la loi même et toute la loi de l'intelligence. Nous comprenons maintenant Spinoza, disant que la méthode parfaite est celle qui dirige l'esprit sous la loi de l'être parfait (2).

Les autres lois de la connaissance doivent se déduire de la catégorie de l'être et n'en peuvent être que des déterminations partielles, applicables aux formes particulières de la pensée. Pour découvrir l'ensemble des lois spéciales de la connaissance, matière encore inexplorée dans la logique, il faut considérer successivement l'être en lui-même, dans l'unité de son essence, ensuite dans son intérieur ou dans son contenu, enfin dans ses rapports avec ce qu'il contient. Au premier point de vue, l'être est seul et unique, il est en unité tout ce qu'il est et rien d'autre; au second, il se mani-

(1) Renouvier, *Essais de critique générale*, I, § II.

(2) Spinoza, *de la Réforme de l'entendement*.

festé intérieurement sous le caractère de la pluralité et de l'opposition des parties ou des espèces; au troisième, il se présente en union ou en harmonie avec tout ce qui est contenu dans son essence. Ces trois aspects de l'être se désignent sous les noms de *thèse*, d'*antithèse* et de *synthèse* et expriment toute l'essence des choses. Il n'existe pas de quatrième terme dans cet ordre de considérations. Lorsqu'on a étudié un objet comme tout, comme ensemble de parties et comme rapport du tout avec les parties et des parties entre elles, on a épuisé l'essence de l'objet. De là cette nouvelle formule de la loi de l'être, développée dans ses éléments généraux: Il faut penser et reconnaître toutes choses selon la thèse, l'antithèse et la synthèse. Quand cette loi est fidèlement observée dans toutes ses prescriptions, la connaissance est organique ou complète, car l'organisation n'a pas d'autres conditions; quand au contraire la loi n'est suivie qu'en partie, la connaissance est incomplète ou défectueuse. Si la thèse manque, on ne connaît pas l'objet en lui-même, on ne peut le définir; si l'antithèse fait défaut, on ne connaît pas ses parties ou ses manifestations, on ne peut le diviser; si enfin la synthèse laisse à désirer, on ne comprend pas les rapports des parties au tout, on ne peut les rattacher à l'essence de l'objet, ni par conséquent les démontrer. Procéder avec méthode, c'est de nouveau accomplir la loi de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, c'est en d'autres termes déterminer les choses telles qu'elles sont, en tant qu'êtres, telles qu'elles sont réellement.

L'anthropologie se développe régulièrement d'après cette loi: la thèse, c'est l'homme; l'antithèse c'est l'esprit et le corps, comme objets opposés de la psychologie et de la somatologie; la synthèse, c'est l'union de l'esprit et du corps entre eux et avec l'homme. La métaphysique, doit exposer la notion de Dieu d'après le même plan: la thèse c'est Dieu; l'antithèse qui est contenue en Dieu est celle du monde physique et du monde spirituel; la synthèse, c'est l'union des deux faces du monde entre elles et avec Dieu. Chaque science peut déterminer son objet de la même manière en le faisant connaître d'abord en général, dans son ensemble

ou dans son unité indivise; en le décomposant ensuite dans ses parties ou en l'examinant à tous les points de vue; en combinant enfin ces manifestations multiples entre elles et avec l'ensemble. Seulement dans l'état actuel des sciences il y a souvent des lacunes à signaler, soit qu'on oublie la partie générale et qu'on l'abandonne à la philosophie, soit que les combinaisons ne se fassent qu'au hasard et sans ordre. Enfin, chaque objet de la pensée se prête à l'application de la même loi. Veut-on étudier la lumière, par exemple, on se demandera ce qu'elle est en elle-même, si elle est substance ou propriété et quelle sorte de propriété; on recherchera quel est son contenu ou quelles sont les couleurs fondamentales; on analysera enfin les couleurs dans leurs rapports entre elles et avec la lumière. Veut-on faire la théorie de la ligne, on donnera sa compréhension, comme longueur et comme direction, on passera à son extension, comme droite et comme courbe, on verra enfin si ces deux espèces, quelque opposées qu'elles soient, ne peuvent pas aussi s'unir comme dans les sections du cercle. L'idée de rapport ou de relation, que M. Renouvier érige en loi suprême de la pensée, ne se présente et ne peut jamais se présenter qu'en troisième ordre dans la connaissance méthodique des choses.

Aux principes de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, eucore si mal compris par les auteurs et par Hegel lui-même, se rattachent maintenant les lois spéciales de la connaissance, notamment les principes de l'identité, de la contradiction et de la raison suffisante, les seuls qui aient été soumis à un examen sérieux et qui soient admis presque sans contestation dans la logique. Le premier est un cas particulier de la loi de la thèse; le second, de l'antithèse; le troisième, de la synthèse. Nous allons reconnaître leur valeur et leur place dans l'ensemble des lois de la pensée.

La loi de la thèse comprend toutes les catégories qui se rapportent à l'être considéré en lui-même, entre autres les idées générales de l'essence, de la forme et de l'existence, de l'unité, de l'identité et de la totalité. Elle peut s'exprimer ainsi: Il faut penser et déterminer chaque chose selon son

essence et sa forme, dans l'unité de tout ce qui lui appartient en propre. C'est la loi de l'unité que nous appliquons lorsque nous rapportons à un seul et même objet les diverses impressions que nous en recevons par nos cinq sens, ou que nous réduisons en système la série de nos connaissances. L'identité est un autre moment de la thèse; mais elle n'est ni le premier ni le seul. L'idée de l'identité est celle du propre ou du même, abstraction faite de toute considération de temps. Elle ne signifie pas, comme principe de connaissance, *principium identitatis*, que les choses restent les mêmes, sans changement ni altération, mais simplement qu'elles sont ce qu'elles sont, ni plus ni moins, qu'elles sont égales à elles-mêmes, qu'elles ont une essence propre et qu'elles sont cette essence-là, non une autre. Chaque chose est ce qu'elle est et doit être connue comme telle : *idem est sibimetipsi idem, a = a*, voilà la formule générale. Cette loi s'applique à tous les objets de la pensée et peut revêtir autant de formes qu'il y a d'objets : Dieu est Dieu, je suis moi, le vrai est vrai. De là les jugements d'identité, que l'on a tort de dédaigner. Ils sont absolument incontestables et disent en un seul mot à peu près tout ce qu'on peut dire d'un objet. Le jugement « l'homme est homme » vaut parfois un long discours. Toute recherche scientifique serait illusoire, si l'on ne commençait pas par admettre la légitimité du principe d'identité. A quoi bon démontrer la vérité d'une proposition, si l'on doute que le vrai soit plutôt vrai que faux. Les sceptiques ne pensent pas autrement à cet égard que les dogmatiques. En contestant la possibilité de la science, c'est la certitude qu'ils contestent, ce n'est pas l'hypothèse. Mais si la loi de l'identité est inattaquable, il ne faut pas en faire, comme Fichte et Schelling, le principe absolu et complet de la science. L'identité est une propriété essentielle, mais n'est pas l'essence entière. C'est donc une grave erreur de renfermer toute la psychologie dans l'axiome « le moi est le moi, » ou toute la métaphysique dans la proposition « Dieu est l'identité absolue. »

La loi de l'identité est souvent confondue avec d'autres principes. Il est presque de mode en logique de la considérer comme la base de la théorie des syllogismes. Il y a cepen-

dant une distinction à faire. Les syllogismes par équivalence, où les termes ont la même extension et peuvent se substituer les uns aux autres, reposent en effet sur le principe d'identité : deux notions égales à une même troisième sont égales entre elles. Mais les syllogismes par subordination, où les termes sont entre eux comme espèce et comme genre, sont fondés sur un autre principe, sur la loi de la contenance : tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant. L'erreur que commettent la plupart des auteurs à ce sujet ne s'explique que par l'ignorance des lois les plus élémentaires de la connaissance. Le principe d'identité domine surtout dans les mathématiques, comme égalité de quantités ou de rapports, comme équation ou proportion. Appliqué à des choses distinctes qui sont comparées entre elles, il ne supprime pas la distinction, mais affirme que l'unité de l'essence subsiste dans la différence. Deux séries de nombres peuvent être les mêmes, au point de vue de la quantité, sans être les mêmes à tous égards, sans perdre leurs propriétés caractéristiques. Il en est de même dans les applications philosophiques du principe d'identité. Deux hommes sont égaux comme êtres raisonnables et inégaux comme individus. Deux espèces d'un même genre, comme l'animal et la plante, quelque opposées qu'elles soient, sont identiques dans leur genre, en tant qu'elles possèdent l'une et l'autre les propriétés communes des êtres organisés. Tous les êtres sont identiques comme êtres, si l'on fait abstraction des qualités qui les différencient dans leurs espèces.

La loi de l'antithèse comprend toutes les catégories des *contraires*, la détermination et l'exclusion, l'affirmation et la négation, l'être et le non-être. On peut l'exprimer en général sous cette forme : Il faut penser et connaître chaque chose dans la multiplicité des éléments qu'elle contient et dans l'opposition réciproque de toutes ses parties. A cette loi se rapportent entre autres les principes de la détermination, de la contradiction, de l'originalité, de l'analogie et du parallélisme.

Le principe de la détermination, *principium determinationis per omnia prædicata*, veut que l'objet de la pensée soit

examiné sous toutes ses faces et dans tout son contenu, afin qu'il n'y reste rien d'obscur et que tout vague disparaisse de l'intelligence. Chaque être est ce qu'il est et n'est que cela, mais dans ce qu'il est il peut être déterminé à l'infini, d'une manière positive ou négative, par l'application de toutes les propriétés ou la combinaison de toutes les catégories. Le *Grand Art* de Raymond Lulle n'avait d'autre but que de faciliter cette détermination, au moyen de tableaux, à un certain nombre de points de vue. L'idée était juste, mais mal exécutée et arbitrairement restreinte. La pensée obéit instinctivement à cette loi en approfondissant les objets de la science, mais doit l'accomplir en connaissance de cause d'après l'ordre des catégories. Tout ce qui est fini est déterminé sous tous les rapports, dans toutes ses propriétés, aussi loin que porte l'observation; l'infini même est encore déterminé en ce sens qu'il exclut toute limite et toute négation. La science de Dieu n'est possible qu'à cette condition que la pensée puisse tout déterminer, même l'indéterminé.

La loi de la contradiction, *principium contradictionis*, se rapporte aux éléments contraires contenus dans un tout, c'est à dire aux membres déterminés d'une opposition, en tant que ces membres sont limités ou affectés de négation. Les termes d'une antithèse sont, par exemple, la ligne droite et la ligne courbe, et non la ligne et la ligne courbe ou la ligne et la ligne droite; l'esprit et le corps, et non l'homme et le corps; le mâle et la femelle, « vir et mulier » et non « homo et mulier; » la pensée et le sentiment, la connaissance et l'émotion, la science et la félicité, et non l'esprit et la pensée; le monde physique et le monde spirituel, et non Dieu et la nature; tous ces termes sont posés en face de leurs contraires et par là opposés entre eux sous la forme de l'affirmation et de la négation; mais aucun d'eux n'est opposé au tout supérieur qui contient à la fois les deux membres de l'antithèse. C'est aux contraires comme tels et seulement aux contraires que s'applique le principe de contradiction, comme loi de l'antithèse. De deux termes opposés ou coordonnés, chacun est ce qu'il est, mais aucun n'est son contraire; chacun est identique à lui-même, mais il est le contraire de l'autre; le premier, loin

d'être le second, n'est pas ce qu'est le second et il est ce que le second n'est pas; ce qui n'empêche pas que tous deux aient encore des propriétés communes et se réunissent dans le même genre; ce n'est pas dans leurs qualités communes qu'ils sont contraires, mais dans les caractères opposés qui affectent ces qualités. La ligne droite et la ligne courbe ont l'une et l'autre une direction, mais cette direction est déterminée de deux façons qui s'excluent. Le principe de contradiction, fondé sur cette opposition intérieure dans l'essence d'un être, s'exprime ainsi : aucune chose n'est son contraire; un être n'est pas ce qu'il n'est pas; un même objet ne peut avoir deux attributs contradictoires dont l'un serait la négation de l'autre; il faut qu'il soit ou ne soit pas, l'un des deux; oui ou non, point de milieu; *to be or not to be*; *a* n'est pas *non a*, *a* n'est pas *b*; *principium exclusi tertii*. Dans ces limites, appliqué aux contraires considérés comme tels, le principe de contradiction est aussi certain et aussi indispensable que le principe d'identité, dont il est le complément. Le vrai et le faux sont les éléments contradictoires de la connaissance; il serait parfaitement inutile de se livrer à la recherche de la vérité, si l'on pouvait supposer que le vrai est le faux ou qu'une même proposition est à la fois vraie et fausse sous le même rapport. L'enfant rejette instinctivement cette confusion et ne peut cultiver son intelligence qu'à ce prix; la logique démontre que la loi à laquelle il obéit sans en avoir conscience est conforme à la raison.

Les espèces d'un même genre s'excluent, les parties d'un même tout se repoussent. Il y aurait contradiction à concevoir un animal qui serait à la fois vertébré et invertébré, un angle qui serait en même temps aigu et obtus, une volonté qui serait tout ensemble libre et déterminée par des causes extérieures. Mais il faut bien se garder d'appliquer dans le même sens le principe de contradiction au tout considéré dans ses rapports avec ses parties, au genre envisagé dans ses rapports avec ses espèces; car ici il n'y a plus antithèse et coordination, mais subordination et synthèse. Le principe de contradiction ne régit pas ce cas ou, si l'on veut, il le gouverne d'une manière positive, en laissant subsister la

contradiction, tandis qu'il s'adapte d'une manière négative aux espèces comparées entre elles. Il est donc inexact de dire d'une façon indéterminée que rien de contradictoire n'existe dans le monde. Chaque être au contraire est et contient en soi des parties contrastantes ou des éléments contradictoires dont chacun peut être à la fois affirmé et nié sans blesser la vérité. L'homme, par exemple, est esprit et n'est pas esprit, le triangle est équilatéral et n'est pas équilatéral, la matière change et ne change pas ; chaque chose est et n'est pas chacune de ses manifestations intérieures, puisqu'elle est la seconde aussi bien que la première et qu'elle n'est pas l'une en tant qu'elle est l'autre. C'est parce que la contradiction sous ce rapport est réelle ou positive, que l'on ne saurait attribuer l'une des parties au tout sous forme de jugement universel, c'est à dire sans restriction, et dire par exemple : tout angle est droit, l'homme n'est qu'esprit.

Le principe de contradiction ne peut donc s'appliquer négativement sous sa forme ordinaire qu'aux parties considérées dans leurs rapports réciproques, parce que les parties comme telles sont complètement déterminées ou sont la négation les unes des autres. Encore cette application se fait-elle sous la réserve de l'identité qui subsiste entre les parties comme membres d'un même tout et de la synthèse qui reste possible entre elles. Les lois de la pensée se complètent, mais ne se détruisent pas. La contradiction n'efface pas l'unité de l'essence, et l'unité ne fait pas tort à la variété. C'est pourquoi il ne suffit pas d'énoncer cette formule générale : un même objet ne peut pas être et n'être pas en même temps ; il faut préciser, comme Aristote l'a fait, et ajouter que l'objet est considéré sous le même rapport. Alors en effet l'objet est déterminé et se trouve en opposition contradictoire avec tout autre point de vue déterminé.

Ces distinctions sont nécessaires, car il n'y a point de principe logique dont on ait autant abusé que de la loi de contradiction. L'abus est facile quand on ne saisit pas l'ensemble des lois de la connaissance, et les antithèses du reste ont du charme pour l'imagination. Hegel élève tout son système sur

le principe de contradiction et il attribue à ce même principe toutes les erreurs de l'ancienne logique. Qu'est-ce à dire ? Il accepte la formule positive et rejette la formule négative du principe. La contradiction est donc la loi universelle des choses, tout est contradictoire, et la vérité consiste, non à affirmer ou à nier un même attribut d'un sujet donné, mais à affirmer et à nier à la fois le même attribut du même sujet. C'est là une théorie renouvelée des sophistes et réfutée par Platon et par Aristote, comme anéantissant toute réalité et ne permettant à la pensée de ne se prononcer ni pour ni contre aucune proposition. La neige est-elle blanche ou noire ? l'un et l'autre. Suis-je ? oui et non. Malheureusement cette théorie a donné le vertige à beaucoup d'esprits. On aime à imiter le rythme de la dialectique hégélienne et l'on se croit un profond penseur quand on ose démentir le sens commun et procéder en toutes choses par des affirmations contradictoires. La contradiction devient ainsi sans règle ni mesure le signe de la vérité : chaque vérité a besoin d'être complétée par son contraire. « Le beau c'est le laid, Dieu c'est le mal, le droit c'est la force. » Caprice d'imagination, exercice de rhétorique.

Hegel a donné l'exemple de ce travers en ne respectant pas les limites du principe de contradiction, comme loi de l'antithèse. Sa méthode se borne à affirmer une thèse, à la nier et à réunir ensuite l'affirmation et la négation dans un troisième terme : *principium tertii intervenientis*. La contradiction existe donc entre la thèse et l'antithèse et non entre les deux membres de l'antithèse qui sont contenus l'un et l'autre dans la thèse. Là est toute l'erreur. La contradiction est en effet une loi générale fondée dans la nature des choses, mais elle n'est ni la première ni la seule loi. Il faut la voir où elle est et non où elle n'est pas. Il y a quelque chose au dessus de la contradiction, c'est la thèse, c'est le tout ou l'essence une et entière de l'objet que l'on considère. Ce n'est donc pas à la thèse qu'il faut opposer une proposition contradictoire, mais dans la thèse qu'il faut chercher deux déterminations ou deux parties qui s'excluent réciproquement et qui puissent tout ensemble s'affirmer et se nier

du tout ou du genre supérieur. Si la thèse, par exemple, est l'organisme, l'antithèse sera en histoire naturelle l'organisme végétal et l'organisme animal; la végétation sera diamétralement opposée à l'animalité, mais non à l'organisation; on pourra dire de l'organisme qu'il est et n'est pas végétal, mais on ne dira pas la même chose de l'animal. Hegel n'a pas tenu compte de ces prescriptions; il a compris, le premier de nos jours, que le principe de contradiction a aussi une valeur positive, mais il en a fait une fausse application.

La première thèse dans son système est l'être, et la première antithèse le non-être ou le néant, qui s'unissent dans le devenir. L'être dont il parle est l'être pur, l'être absolu. Mais l'être absolu n'est opposé à rien, car il n'y a pas à côté de lui de non-être pur ou de néant absolu, chose inconcevable et qui, si elle était, dévorerait l'être même. En dehors de l'être, il n'y a rien; il ne faut pas dire: il y a le rien, car le rien n'est pas un être ni une qualité, il n'est rien, pas même le second terme d'une antithèse dont l'autre terme serait l'être. L'être est la thèse une et entière, la thèse sans antithèse, parce qu'il nous est impossible de saisir au dessus de l'être quelque chose qui embrasserait à la fois l'être et son contraire, l'être pur et le non-être pur. Ce quelque chose serait déjà l'être. C'est donc dans l'être même qu'il faut trouver deux termes déterminés qui s'opposent contradictoirement, qui soient posés l'un en face de l'autre, comme contraires ou coordonnés, qui soient en conséquence affectés tous deux de négation. Cette négation s'appelle non-être, néant, mais si l'on veut lui conserver ce nom, c'est un néant relatif, une privation de quelque réalité et non de toute réalité. Voilà le seul néant qui existe dans le monde, et ce néant ne s'oppose pas à l'être comme son contraire, mais aux êtres déterminés, en tant que déterminés, qui sont contenus dans l'être: la première de ces déterminations n'est pas la seconde, la seconde n'est pas la première, chacune est ce qu'elle est, rien de plus, à l'exclusion de son contraire; mais rien pour cela n'est nié de l'être même qui n'est pas déterminé, qui n'est ni premier ni second, qui est au dessus

de tous deux et les contient dans son essence avec toutes leurs propriétés, dépouillées de leurs restrictions. Il n'est donc pas permis de dire que l'être et le néant sont identiques, à moins qu'on prenne plaisir à spéculer sur des abstractions et à proposer des charades. Ce n'est pas l'être comme tel à coup sûr qui est identique au non-être comme tel; c'est donc l'être abstrait qui, en tant qu'il n'est qu'une abstraction, équivaut au néant. Mais alors on pourra faire subir les mêmes évolutions à des termes quelconques, par exemple au plaisir et au hasard. Le plaisir n'est pas le hasard, l'un est certain, l'autre incertain, ils sont donc contraires; cependant le plaisir et le hasard sont deux noms de choses, ils sont donc identiques, et de plus ils se réunissent dans le bonheur, qui est un plaisir accidentel. Bref, le système de Hegel est une habile construction de fantaisie qui est faite en dépit de la raison et qui méconnaît toutes les lois de la connaissance (1).

La loi de l'antithèse renferme encore d'autres principes. L'identité et la contradiction combinées s'appliquent aux choses individuelles renfermées dans les espèces. Chaque individualité est identique à elle-même et exclut toutes les autres individualités du même genre; en d'autres termes, chacune est seule ce qu'elle est, à l'exclusion de ses semblables. C'est ainsi que les hommes diffèrent entre eux quoique membres d'une même espèce, et que chacun, en raison de son infinie détermination, est un exemplaire unique de l'humanité, comme le constate l'expérience aussi loin qu'elle peut s'étendre. Il en est de même des animaux et des plantes dans chaque genre. La même loi se vérifie dans les objets de même sorte qui sont complètement déterminés, par exemple, dans les feuilles d'un arbre, dans les cheveux de la tête, dans les grains de sable, dans les gouttes d'eau, dans les actes de la vie, dans les phénomènes physiques ou chimiques de la matière. L'observation microscopique n'a

(1) A. Véra, *Logique de Hegel*. — P. Janet, *Études sur la dialectique dans Platon et dans Hegel*. — E. Vacherot, *la Métaphysique et la Science*. — A. Gratry, *Logique*.

jamais trouvé en défaut ce principe que tout est le même que soi et autre que tout autre, que tout diffère de tout, jusque dans les moindres détails de la réalité. C'est ce que Leibnitz appelait : *principium identitatis indiscernibilium* et qu'il vaudrait mieux nommer « principe d'originalité. »

Mais l'originalité n'empêche pas la similitude, *principium analogie seu congruentie*. Les individualités qui se révèlent comme distinctes dans la même espèce ont cependant toutes les propriétés communes de leur espèce, par conséquent de leur genre et de leur ordre. Une ligne droite et une ligne courbe, quoique opposées entre elles, se ressemblent comme lignes, c'est à dire comme longueurs douées d'une certaine direction. Il est vrai que la direction varie selon l'essence propre de l'objet, mais les lignes sont encore semblables en ce que chacune a sa propre essence. La similitude serait complète si les deux objets avaient la même essence propre, comme c'est le cas pour deux droites ou deux courbes de la même espèce. Dans l'acception la plus étendue du mot, on peut dire que tout est analogue à tout, puisqu'en toutes choses soumises à la pensée on constate l'essence, la forme, l'existence, l'unité, l'identité, la relation, en un mot toutes les catégories de l'être. De là la loi de l'analogie universelle, si féconde en applications dans les sciences. Mais dans un sens plus restreint, la similitude s'attache à des choses qui sont identiques jusque dans leur propre essence comme deux cercles ou deux triangles équilatéraux. Quand l'analogie se manifeste entre les deux membres d'une antithèse, elle devient *parallélisme* ou similitude contrastante. C'est ainsi que l'esprit et le corps se développent parallèlement dans la vie comme organismes homologues, où chaque détermination de l'un correspond à une détermination de l'autre, la pensée au cerveau, le sentiment au cœur, la volonté au mouvement, l'imagination aux sens, la raison à l'instinct. Il en est de même de l'activité végétative et de l'activité sensorielle du corps, du sentiment et de l'intelligence dans l'âme, de l'homme et de la femme dans l'humanité. Les deux sexes sont entièrement opposés et entièrement égaux sous tous les rapports, par conséquent

constitués en vue l'un de l'autre et destinés à se compléter mutuellement. C'est de la même façon que les éléments du langage et les éléments de l'esprit se correspondent membre à membre, que la pensée se moule dans la parole et que les sons deviennent signes des actes intellectuels. Convaincu de ce profond enchaînement, Leibnitz disait qu'il y a entre les contraires une harmonie préétablie par Dieu. Telle est la loi du parallélisme, qui achève la connaissance dans l'ordre de l'antithèse et qui montre que les extrêmes se touchent dans l'organisme du monde comme dans le cercle de la vie.

La loi de la synthèse comprend les catégories des relations qui lient les parties entre elles et avec le tout, telles que la condition, la contenance, la raison ou le fondement, la causalité. Elle peut s'exprimer en général sous cette forme : Il faut connaître chaque chose dans l'union de tout avec tout; il faut la rattacher au tout dont elle fait partie, si elle est déterminée, et la développer elle-même dans tous les rapports de ses parties.

La loi de la *relation* mérite l'importance que lui accordent plusieurs auteurs, mais doit être comprise aussi dans ses relations avec les autres lois de la pensée, sous peine d'être faussée dans ses applications. Elle exige que l'objet soit développé dans l'ensemble de ses rapports internes et externes, comme condition d'une parfaite connaissance; mais elle ne dit pas, comme on se le figure souvent, que l'objet ne peut être connu qu'en rapport avec un autre, par voie de comparaison. La loi de la relation ne renverse pas les autres lois d'après lesquelles l'objet est d'abord connu tel qu'il est en lui-même, elle les complète; la synthèse ne peut venir qu'après la thèse et l'antithèse. Tout rapport suppose au moins deux termes, il en dépend et n'existe que par eux : si les termes sont inconnus, leur rapport l'est aussi, mais la connaissance des termes ne donne pas encore la connaissance de leur rapport. Ce sont donc les choses, les êtres, qui doivent tout d'abord fixer l'attention; la comparaison ne commence que plus tard. C'est pourquoi la notion est antérieure au jugement; l'une est l'intuition d'un objet, l'autre



l'intuition d'un rapport. Eriger la relation en principe exclusif de la connaissance, c'est préjuger la question de la légitimité de la pensée, ou plutôt c'est déclarer d'avance et sans examen que la question est insoluble. Il faut à la science un point de départ et un principe; l'un est le moi, l'autre est Dieu. Or quel terme de comparaison y a-t-il pour la première pensée qui apparaît à la conscience, et quel terme de comparaison pour la pensée une et entière qui couronne tout le développement de l'intelligence? La loi de la relation doit donc être maintenue dans ses justes limites: s'il s'agit de relations externes entre deux objets, elle n'a de valeur que pour les choses finies, qui seules ont des relations de ce genre; elle ne s'applique donc pas à Dieu, à l'Être seul et unique en dehors duquel il n'y a rien; de plus, elle n'a de valeur pour les choses finies que quand elles sont connues comme telles, quand on se rend compte de leurs limites, car alors seulement on voit que la limitation implique la distinction entre l'intérieur et l'extérieur, et que des relations externes sont possibles; elle ne s'applique donc pas non plus au fait primitif de la conscience, où la pensée saisit le moi sans savoir encore que le moi est limité. L'idée de relation n'entre pas dans la connaissance indéterminée. Fichte s'est donc trompé en affirmant que le moi ne peut être connu qu'en opposition avec un non-moi. M. Renouvier et M. Vacherot ont commis la même erreur, et ils en ont conclu qu'il n'existe pas de moi infini, puisque le moi suppose un non-moi et qu'alors il n'est pas infini (1). De là la négation de la personnalité divine, négation très logique au point de vue de ces auteurs; mais le point de vue est faux et provient d'une application vicieuse de la loi de la relation, comme j'en ai fait l'observation déjà dans la psychologie (2).

Passons aux relations internes des parties contenues dans l'être ou dans l'objet de la pensée. Ces parties, en tant qu'or-

(1) *Essais de critique génér.*, t. I, § 40; t. II, § 25. — *La Métaphysique et la Science*, II, 14<sup>e</sup> entretien.

(2) *La Science de l'âme* : point de départ de la science.

ganes d'un même tout, sont nécessaires les unes aux autres et ne peuvent être les unes sans les autres. De là la loi de *conditionnalité*, qui s'applique aux membres déterminés d'une antithèse: ces membres existent les uns avec les autres et pour les autres, et sont entre eux comme but et comme moyen. Aussi doivent-ils être reconnus dans leur dépendance réciproque et expliqués chacun par son contraire, au moyen du contraste, comme termes corrélatifs. De là aussi la loi de *réciprocité*, *principium influxus seu commercii mutui*, d'après laquelle tout ce qui est uni dans un tout, agit et réagit l'un sur l'autre et se modifie mutuellement. C'est ainsi que l'esprit et le corps, essentiellement unis dans l'homme, sont tous deux changés par cette union, de telle sorte qu'ils contractent en s'unissant des propriétés qu'ils n'auraient pas dans leur isolement: l'esprit prend part à la vie de la nature, et le corps à la vie de l'esprit. Le procédé chimique offre déjà un exemple remarquable de cette communauté d'action des substances qui s'unissent entre elles: quand un acide et un métal se combinent, le premier agit sur le second et le second sur le premier.

La conditionnalité et la communauté d'action concernent la corrélation des parties entre elles. Si maintenant nous considérons les relations des parties avec le tout, nous obtenons les lois de la subordination. La forme générale de ces lois se trouve dans le principe de *contenance*, qui a été mis en évidence par Euler et géométriquement appliqué aux formes logiques de la pensée, surtout au syllogisme. Les parties sont dans le tout et le tout est aussi chacune de ses parties. Toutes les parties imaginables de l'espace sont dans l'espace et l'espace est lui-même toutes ces parties avec toute l'étendue qu'elles embrassent. De même l'esprit et le corps sont dans l'homme, comme parties constituantes de la nature humaine, et l'homme est aussi l'esprit et le corps avec toutes leurs déterminations et toute la série de leurs phénomènes. Il est donc permis de dire que l'homme est une intelligence ou que l'homme est matière, pourvu qu'on détermine les propositions et qu'on laisse entendre que l'homme n'est pas seulement matière et qu'il n'est pas non plus une pure

intelligence. En examinant les rapports de ces termes, dont l'un exprime le tout et l'autre une partie, on voit que tout ce qui est dans la partie est aussi dans le tout, puisque le tout est lui-même chacune de ses parties, mais que tout ce qui est dans le tout n'est pas pour cela dans la partie, puisqu'aucune partie n'est égale au tout. Ces rapports et ceux qui précèdent peuvent se représenter par deux cercles entrecroisés, A et B, contenus l'un et l'autre dans le cercle C. Celui-ci est le tout, ceux-là les parties. Le cercle C est aussi chacun des cercles A et B, mais aucun de ces deux cercles n'est égal au grand cercle qui les contient en soi. De là les formules du principe de contenance, l'une positive, l'autre négative : Tout ce qui est dans le contenu est aussi dans le contenant ; tout ce qui n'est pas dans le contenant n'est pas non plus dans le contenu. Mais les deux réciproques n'ont pas lieu. Tout ce qui est dans le contenant n'est pas pour cela dans le contenu, et tout ce qui est hors de contenu n'est pas pour cela hors du contenant. Ces formules s'appliquent à tous les rapports de subordination, aux rapports de l'espèce avec le genre, du monde avec Dieu, de l'effet à la cause, de la conséquence au principe, du phénomène à la loi. La déduction, qui procède du général au particulier, est fondée sur elles. La logique ne saurait s'en passer pour l'explication des formes organiques de la pensée, qu'on appelle notions, jugements et raisonnements.

Les principes de raison et de cause impliquent le principe de contenance. Tout ce qui est dans l'effet ou dans la conséquence est aussi dans la cause ou dans la raison ; ce qui n'est pas dans la cause ou dans la raison n'est pas non plus dans l'effet ou dans la conséquence. Mais les deux réciproques n'ont pas lieu, car la cause et la raison dépassent chacune de leurs manifestations particulières : tout ce qui est dans la cause n'est pas dans l'effet, et tout ce qui est hors de l'effet n'est pas hors de la cause. Ces principes sont des lois fondamentales de la connaissance et satisfont au besoin de la pensée de savoir l'origine et la fin des choses. L'esprit dès l'enfance ne se contente pas du fait, il en demande le pourquoi. C'est même là, selon la remarque

d'Aristote, le caractère de la pensée philosophique « Rerum cognoscere causas. » La méthode synthétique, qui déduit les êtres de leurs principes, n'a pas d'autre fondement que l'idée de raison ou de principe. Où est donc la raison des choses ? Elle ne peut se trouver que dans l'être même. En effet, d'après tout ce qui précède, l'être ne fait qu'un avec ses propriétés et ses parties ; toutes les déterminations de l'être sont unies à l'être et unies entre elles dans l'essence de l'être. Or cette propriété qui exprime le rapport essentiel de deux choses dont l'une est à l'autre ou dans l'autre se nomme raison, fondement, principe par excellence, *principium rationis determinantis*. C'est ainsi que l'omniscience a sa raison en métaphysique dans l'essence infinie de Dieu, et que la connaissance imparfaite, mêlée d'erreurs et d'incertitudes, est fondée dans l'essence limitée de l'homme. En vertu de ce principe, tout ce qui est déterminé a sa cause ou sa raison déterminante. Quand il s'agit de faits ou de phénomènes, produits par l'activité d'un être, la raison déterminante prend le nom de cause. Cependant les auteurs ne sont pas d'accord sur la différence qui existe entre la cause et la raison ; la plupart les confondent, et la distinction importe peu en ce moment. Pour la pensée, la loi est la même, quelque nom qu'on lui donne : en recherchant la cause ou le fondement de tout ce qui arrive et de tout ce qui existe à l'état de détermination, c'est toujours l'essence supérieure que l'on veut atteindre, essence dans laquelle les substances, avec leurs qualités et leurs phénomènes, sont déterminées d'une manière plutôt que d'une autre. Il va sans dire que la raison doit suffire à l'explication du fait dans toutes ses circonstances. C'est pourquoi on substitue souvent depuis Leibnitz le terme de raison *suffisante* à celui de raison *déterminante*. Mais cette substitution manque elle-même de raison, car toute loi suffit à son emploi, et il n'y a pas lieu de craindre que l'application du principe de la raison déterminante conduise au déterminisme, c'est à dire à la négation de toute liberté dans le monde. Un acte libre ne devient pas fatal, parce qu'il a une raison déterminante, mais il serait fatal si cette raison se

trouvait dans la série des actes antérieurs et non dans la libre détermination de l'esprit.

Tel est l'ensemble des lois de la connaissance reconnues dans leurs rapports organiques et rattachées à l'idée fondamentale de l'être. Les lois de la pensée se lient aux catégories ; les unes et les autres sont indispensables à la solution du problème de la légitimité de nos connaissances (1).

(1) Krause, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE

## LIVRE IV

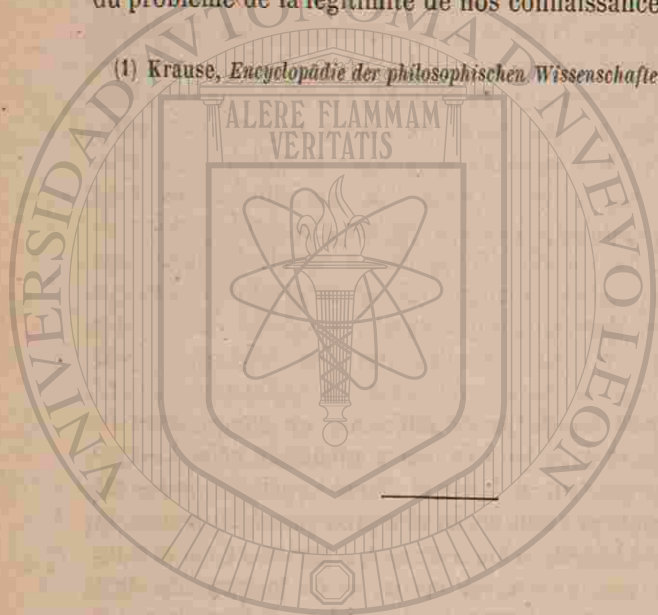
### LA LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE

Nous avons étudié la connaissance en elle-même, dans ses origines et dans ses lois ; nous savons ce qu'elle est, en quelles espèces elle se divise et d'après quels principes elle se forme. Reste à examiner si elle est légitime, si elle atteint son objet, si la pensée a une valeur objective. C'est la question de la vérité et de la certitude ou la question de la science. Nos connaissances sont-elles toujours exactes ? Évidemment non, puisque l'erreur est possible pour nous. Peuvent-elles être exactes, et de plus pouvons-nous avoir la ferme assurance de cette exactitude ? En d'autres termes, si nous entendons par vérité l'équation entre la pensée et son objet, et par certitude, la conscience de ce rapport adéquat, nos connaissances peuvent-elles jamais être vraies et certaines ? Tel est le point litigieux entre le dogmatisme et le scepticisme. Pour l'un, l'esprit humain est capable de vérité et de certitude, sous des conditions à déterminer dans la science ; pour l'autre, il est, quoi qu'il fasse, condamné à l'erreur et au doute. La vérité, disent les sceptiques, est une illusion dont nous sommes la dupe, et la

trouvait dans la série des actes antérieurs et non dans la libre détermination de l'esprit.

Tel est l'ensemble des lois de la connaissance reconnues dans leurs rapports organiques et rattachées à l'idée fondamentale de l'être. Les lois de la pensée se lient aux catégories ; les unes et les autres sont indispensables à la solution du problème de la légitimité de nos connaissances (1).

(1) Krause, *Encyclopädie der philosophischen Wissenschaften*.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE

## LIVRE IV

### LA LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE

Nous avons étudié la connaissance en elle-même, dans ses origines et dans ses lois ; nous savons ce qu'elle est, en quelles espèces elle se divise et d'après quels principes elle se forme. Reste à examiner si elle est légitime, si elle atteint son objet, si la pensée a une valeur objective. C'est la question de la vérité et de la certitude ou la question de la science. Nos connaissances sont-elles toujours exactes ? Évidemment non, puisque l'erreur est possible pour nous. Peuvent-elles être exactes, et de plus pouvons-nous avoir la ferme assurance de cette exactitude ? En d'autres termes, si nous entendons par vérité l'équation entre la pensée et son objet, et par certitude, la conscience de ce rapport adéquat, nos connaissances peuvent-elles jamais être vraies et certaines ? Tel est le point litigieux entre le dogmatisme et le scepticisme. Pour l'un, l'esprit humain est capable de vérité et de certitude, sous des conditions à déterminer dans la science ; pour l'autre, il est, quoi qu'il fasse, condamné à l'erreur et au doute. La vérité, disent les sceptiques, est une illusion dont nous sommes la dupe, et la

certitude un rêve qui charme l'intelligence. Les sens nous trompent, la raison nous égare, les sens contredisent la raison, et la raison les sens. Entre la pensée et la réalité il y a un abîme, et cet abîme ne pourra jamais être comblé, attendu que nous n'avons qu'un moyen de connaître, c'est de penser, et qu'il nous est impossible de décider par la pensée si la pensée n'est pas constituée en antagonisme avec les choses. La science est un cercle sans commencement et sans issue. Les objets sont des apparences, l'essence nous échappe, toute affirmation est téméraire. Chacun peut penser ce qu'il veut, mais le mieux est de ne rien dire. Voilà le doute absolu. D'autres auteurs, tels que Kant, sous le nom de critique, font la part du feu. Ils abandonnent à l'ennemi les connaissances rationnelles, qui n'ont pas la garantie des intuitions sensibles, et veulent sauver les connaissances expérimentales. Le criticisme n'est qu'un démembrement du scepticisme; en réfutant celui-ci dans toutes ses prétentions on réfute en même temps celui-là.

Précisons mieux encore l'objet du débat, en dédaignant les vaines clameurs contre la faiblesse de l'esprit. Une connaissance légitime est une connaissance vraie et certaine, une connaissance scientifique. Demander si nos connaissances sont légitimes, c'est donc demander si nous savons que les choses sont en elles-mêmes telles que nous les connaissons, c'est à dire si nous sommes assurés que l'objet est donné, soit aux sens, soit à la raison tel qu'il est et que nous le comprenons par l'entendement tel qu'il est. Le scepticisme dans toute son étendue résulte et ne peut résulter que de la possibilité d'un désaccord entre le sujet et l'objet de la pensée, que ce désaccord du reste soit imputé au sujet ou à l'objet. Pouvons-nous certifier que ces deux termes s'accordent dans la connaissance? Là est toute la question. En d'autres mots, la vraie connaissance s'applique à l'essence propre des choses, qui est indépendante de notre pensée : comment savoir si cette essence est en elle-même, hors des limites de notre intelligence, telle que nous la concevons ou telle qu'elle nous apparaît dans l'intuition? L'esprit n'a-t-il pas ses formes propres qui défigurent les

objets? Les catégories qu'il emploie comme instruments de toute connaissance ont-elles une valeur objective? et si elles ne sont que des anticipations, des notions provisoires, ne rendent-elles pas hypothétiques tous les résultats qu'on peut obtenir dans la science? Comment arriver à la certitude en s'appuyant sur des éléments incertains?

Tel est l'état de la question. Il s'agit toujours, comme on le voit, sous une forme ou sous une autre, de l'harmonie entre la pensée et la réalité. Ce point établi, tout le reste s'ensuit. Si nous connaissons l'objet tel qu'il est, nous connaissons l'essence des choses, car nous entendons simplement par essence ce que les choses sont, et nous sommes dès lors en mesure de juger de la différence qui peut exister entre l'objet tel qu'il est et l'objet tel qu'il nous apparaît dans nos intuitions. De plus, si nous connaissons l'objet tel qu'il est, comme nous ne connaissons rien qu'à l'aide des catégories et des formes de la pensée, toute hypothèse d'erreur ou d'illusion provenant de ce chef vient également à tomber.

Mais pouvons-nous connaître les choses telles qu'elles sont? Oui, en procédant avec méthode. La méthode philosophique se compose d'analyse et de synthèse. Par l'analyse nous constatons comment les choses nous apparaissent ou nous sont données dans l'intuition; par la synthèse nous constatons comment elles doivent être en vertu de leurs principes. Si les choses nous apparaissent dans l'observation telles qu'elles doivent être pour la raison, la question de la certitude est décidée. La vérité est garantie contre tout doute sérieux par l'indépendance réciproque des deux procédés de l'intuition et de la déduction qui servent à la connaissance et qui se contrôlent l'un l'autre. L'analyse voit, observe, contemple l'objet en lui-même, abstraction faite de sa cause ou de sa raison d'être; la synthèse démontre l'objet comme conséquence d'une vérité supérieure sans autre guide que le raisonnement : que reste-t-il à objecter si la démonstration concorde avec l'observation? Que ce sont toujours des pensées? Eh! sans doute, on ne connaît rien sans penser, le dogmatisme a cela de commun avec le

sceptique; mais ce n'est pas le fait de la pensée qui est en question, c'est sa légitimité, et cette légitimité est établie dès que la pensée est conforme à la nature des choses. Mais la démonstration suppose un *principe*. Existe-t-il un principe absolu et pouvons-nous le connaître d'une manière exacte et certaine? Voilà la première condition de la science et c'est le point le plus difficile. Il est évident que si l'esprit humain était sans effort en possession du principe absolu de la connaissance, la science en général ne soulèverait pas plus de contestation que les sciences particulières qui reposent sur des principes certains, telles que les mathématiques. Nous sommes donc réduits à chercher le principe, et nous ne savons pas si nous le trouverons; nous savons seulement que la légitimité de nos connaissances dépend du succès de cette recherche. Point de principe, point de science.

En attendant, nous devons nous orienter dans le monde, parcourir les divers ordres de choses, recueillir des faits par voie d'observation, augmenter la somme de nos connaissances, développer toutes nos forces, afin de nous élever graduellement à la notion du principe. Mais par où débiter dans cette œuvre d'analyse? Par le monde extérieur, par nos semblables ou par nous-mêmes? La connaissance du monde extérieur et de nos semblables est transcendante et ne peut être acquise sans l'intermédiaire de nos sens. Si nous nous engageons dans cette voie, les sceptiques nous rappelleraient aussitôt que le sujet et l'objet de la connaissance sont opposés et hétérogènes et qu'il n'existe peut-être ni corps ni esprits. Commençons donc par nous-mêmes, là du moins la connaissance est immanente, là disparaît tout intermédiaire entre le sujet et l'objet, là nous trouverons peut-être une vérité qui soit au dessus de l'opposition de ces deux termes et qui résiste par conséquent à toutes les objections du scepticisme. Cette vérité sera le *point de départ*, seconde condition de la science. S'il existe un point de départ, la science a un commencement certain; sinon, la science est impossible et même inabordable.

Un point de départ et un principe, liés entre eux par la méthode, telles sont les conditions fondamentales de la

connaissance scientifique. Par l'une, la science commence, par l'autre, elle s'achève. La première est la base subjective du développement de la pensée; la seconde en est la base objective. Celle-ci sert d'appui à la synthèse; celle-là à l'analyse. Démontrer que ces deux conditions sont réalisées, c'est démontrer la légitimité de la connaissance. Le point de départ appartient à nos connaissances immanentes, le principe à nos connaissances transcendantes. Examinons la question à ces deux points de vue.

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONNAISSANCE IMMANENTE

Le *point de départ* de la science doit être immédiat, certain, universel. La psychologie prouve qu'il y a une vérité qui réunit ces trois conditions, que cette vérité est seule et unique, et qu'elle consiste dans la pensée *moi*. Il ne s'agit pas de l'existence du moi, ni de l'identité du moi, selon les formules de Descartes et de Fichte; car l'existence et l'identité sont des propriétés qui devraient être définies et pourraient être contestées; ce n'est pas là le fait primitif de la conscience; avant d'affirmer son existence et son identité, l'enfant s'affirme lui-même, et il ne peut reconnaître son existence et son identité qu'en les rattachant au moi sous forme de jugement, après avoir déjà l'intuition de lui-même. Il s'agit purement et simplement du moi, sans désignation, mais aussi sans exclusion d'aucune de ses qualités. C'est le premier exemple d'une notion qui n'implique ni jugement ni raisonnement. La pensée *moi* est antérieure à toute pensée particulière relative aux propriétés, aux parties, aux actes, aux rapports du moi. On ne peut rien affirmer du moi, sans d'abord affirmer le moi. A plus forte raison, la pensée *moi* est-elle antérieure à toute pensée relative au non-moi, à toute connaissance du monde ou de Dieu. Car le non-moi

sceptique; mais ce n'est pas le fait de la pensée qui est en question, c'est sa légitimité, et cette légitimité est établie dès que la pensée est conforme à la nature des choses. Mais la démonstration suppose un *principe*. Existe-t-il un principe absolu et pouvons-nous le connaître d'une manière exacte et certaine? Voilà la première condition de la science et c'est le point le plus difficile. Il est évident que si l'esprit humain était sans effort en possession du principe absolu de la connaissance, la science en général ne soulèverait pas plus de contestation que les sciences particulières qui reposent sur des principes certains, telles que les mathématiques. Nous sommes donc réduits à chercher le principe, et nous ne savons pas si nous le trouverons; nous savons seulement que la légitimité de nos connaissances dépend du succès de cette recherche. Point de principe, point de science.

En attendant, nous devons nous orienter dans le monde, parcourir les divers ordres de choses, recueillir des faits par voie d'observation, augmenter la somme de nos connaissances, développer toutes nos forces, afin de nous élever graduellement à la notion du principe. Mais par où débiter dans cette œuvre d'analyse? Par le monde extérieur, par nos semblables ou par nous-mêmes? La connaissance du monde extérieur et de nos semblables est transcendante et ne peut être acquise sans l'intermédiaire de nos sens. Si nous nous engageons dans cette voie, les sceptiques nous rappelleraient aussitôt que le sujet et l'objet de la connaissance sont opposés et hétérogènes et qu'il n'existe peut-être ni corps ni esprits. Commençons donc par nous-mêmes, là du moins la connaissance est immanente, là disparaît tout intermédiaire entre le sujet et l'objet, là nous trouverons peut-être une vérité qui soit au dessus de l'opposition de ces deux termes et qui résiste par conséquent à toutes les objections du scepticisme. Cette vérité sera le *point de départ*, seconde condition de la science. S'il existe un point de départ, la science a un commencement certain; sinon, la science est impossible et même inabordable.

Un point de départ et un principe, liés entre eux par la méthode, telles sont les conditions fondamentales de la

connaissance scientifique. Par l'une, la science commence, par l'autre, elle s'achève. La première est la base subjective du développement de la pensée; la seconde en est la base objective. Celle-ci sert d'appui à la synthèse; celle-là à l'analyse. Démontrer que ces deux conditions sont réalisées, c'est démontrer la légitimité de la connaissance. Le point de départ appartient à nos connaissances immanentes, le principe à nos connaissances transcendantes. Examinons la question à ces deux points de vue.

## CHAPITRE PREMIER

### LA CONNAISSANCE IMMANENTE

Le *point de départ* de la science doit être immédiat, certain, universel. La psychologie prouve qu'il y a une vérité qui réunit ces trois conditions, que cette vérité est seule et unique, et qu'elle consiste dans la pensée *moi*. Il ne s'agit pas de l'existence du moi, ni de l'identité du moi, selon les formules de Descartes et de Fichte; car l'existence et l'identité sont des propriétés qui devraient être définies et pourraient être contestées; ce n'est pas là le fait primitif de la conscience; avant d'affirmer son existence et son identité, l'enfant s'affirme lui-même, et il ne peut reconnaître son existence et son identité qu'en les rattachant au moi sous forme de jugement, après avoir déjà l'intuition de lui-même. Il s'agit purement et simplement du moi, sans désignation, mais aussi sans exclusion d'aucune de ses qualités. C'est le premier exemple d'une notion qui n'implique ni jugement ni raisonnement. La pensée *moi* est antérieure à toute pensée particulière relative aux propriétés, aux parties, aux actes, aux rapports du moi. On ne peut rien affirmer du moi, sans d'abord affirmer le moi. A plus forte raison, la pensée *moi* est-elle antérieure à toute pensée relative au non-moi, à toute connaissance du monde ou de Dieu. Car le non-moi

comme terme négatif n'existe que par rapport au moi, auquel il s'oppose et qu'il limite, et ne peut pénétrer dans la conscience que si le moi a déjà conscience de sa limitation, c'est à dire d'une de ses propriétés. Il y a donc une pensée, une seule, qui précède nécessairement les autres, immanentes ou transcendantes, c'est la pensée moi. Celle-là est immédiate, puisqu'elle ne dérive pas d'une autre par voie de conséquence: elle est universelle, puisqu'elle existe pour tous les êtres raisonnables, sans en excepter les sceptiques, et qu'elle ne pourrait être niée sans contradiction; elle est certaine, puisque le moi n'y est pas encore déterminé ni comme esprit ni comme corps, ni comme sujet ni comme objet, et qu'ainsi elle est véritablement au dessus de l'opposition qui existe entre les deux termes de la connaissance. Elle est à ce titre le point de départ de la science (1).

Remarquons en passant que ce point de départ est une intuition, une intuition indéterminée qui a pour objet le moi tout entier, avant toute analyse, par conséquent une intuition intellectuelle. Les intuitions sensibles ne se rapportent qu'à des objets déterminés considérés comme tels. L'existence des intuitions intellectuelles est donc constatée du même coup dès le début de la science. Cette intuition intellectuelle contient en unité toutes les intuitions sensibles qui s'appliquent aux diverses déterminations du moi, comme pensée, comme sentiment et comme volonté. Toute la science du moi n'est que le développement de l'intuition moi, et ce développement paraît inépuisable. C'est pourquoi la pensée moi, qui sert de point de départ à la science entière, est en même temps le *principe particulier* de la psychologie; car nous appelons principe ce qui est la raison d'une autre chose, ce qui la contient dans son essence. Nous ne disons pas que l'intuition moi est le principe absolu de la science entière, car elle n'enveloppe pas nos pensées transcendantes; nous disons seulement qu'elle est le principe de toutes nos pensées relatives au moi ou de nos connaissances immanentes. Fichte a confondu ces deux ordres de pensées,

(1) Krause, *System der Philosophie*, 1828.

et prenant l'intuition moi pour le principe de toute la science, il en a conclu logiquement que le moi est tout et que le non-moi n'est qu'une autre face du moi. L'idéalisme subjectif est la conséquence de cette méprise.

Les connaissances immanentes se renferment strictement dans la sphère du moi et présentent cette particularité intéressante que le sujet et l'objet de la pensée sont les mêmes ou que l'objet ne sort pas des limites du sujet. Elles ont pour but de déterminer le moi dans tout ce qu'il est et dans tout ce qu'il contient, au moyen du sens intime ou de l'observation interne.

Qu'est-ce que le moi? Un être dont l'essence est une, simple, identique, qui est posé avec d'autres êtres et se reconnaît alors comme une chose finie et relative, qui existe en lui-même et pour lui-même à titre de substance individuelle et personnelle, qui est à la fois spontané et soumis à des conditions extérieures, qui développe dans la vie une série continue d'actes ou de phénomènes dont il est la cause, qui se distingue à ce point de vue comme faculté, activité, force et tendance, comme pensée, sentiment et volonté. Le développement de ces propositions embrasse à peu près tout le cadre de la psychologie: aucune d'elles ne dépasse les données immédiates de la conscience, aucune n'est étrangère à l'intuition moi, qui est notre point de départ. C'est toujours une seule et même pensée qui, indéterminée à son origine, se détermine de plus en plus et sans fin sous l'effort de l'analyse. Tel est l'ensemble de nos connaissances immanentes.

C'est le moment de se demander si ces connaissances sont légitimes. Réunissent-elles les conditions de la science? Ont-elles un point de départ et un principe? Oui, donc elles sont légitimes, pourvu qu'on procède avec méthode. La certitude de l'intuition moi entraîne la certitude des intuitions particulières qui y sont fondées. Elle est un *criterium* à l'égard de ces affirmations déterminées. Chacun peut dire: Aussi vrai que j'ai conscience de moi-même, j'ai conscience de mon identité, de ma causalité, de mes émotions, de mes connaissances. L'un n'est pas plus évident que l'autre, et la



contradiction est impossible dans la plupart des cas. A celui qui dirait : Je doute si j'ai le sens intime, si je veux, si je suis une cause, on peut répondre : Vos doutes déposent contre vous-même; on ne doute pas sans penser, on ne pense pas sans vouloir, on ne veut pas sans être cause. Tout s'enchaîne dans la psychologie, grâce à l'unité de notre essence. Aussi le scepticisme en général respecte-t-il les faits de la conscience, qui sont saisis directement par la pensée, à la différence des phénomènes du monde extérieur, que la pensée ne découvre qu'à travers le prisme des sens. L'esprit a la propriété de se rapporter à lui-même, de s'interroger lui-même, de se répondre à lui-même, de se juger lui-même; c'est lui qui observe et c'est lui-même qu'il observe; quelle source d'erreur y aurait-il dans la connaissance quand le sujet et l'objet sont la même chose? On ne se ment pas à soi-même quand on cherche sincèrement la vérité. La psychologie est donc possible comme science, du moins dans les limites de l'observation individuelle.

La connaissance immanente, en effet, ne concerne que le moi individuel. Un auteur a objecté que les êtres raisonnables doués de conscience sont peut-être tout différents les uns des autres. C'est peu probable, s'ils peuvent s'entendre dans une langue commune; mais qu'importe? La connaissance immanente ne s'occupe pas de tous les moi et ne sait pas même s'ils existent. Chacun possède en lui-même le point de départ de la science et doit constater pour lui-même ce qu'il y découvre. C'est aux autres à voir s'ils trouvent en eux-mêmes ce que je fixe en moi. La science du moi n'est pas la science de l'humanité, objet transcendant de l'intelligence, mais la science d'un être déterminé qui pour moi est moi. C'est en quoi la psychologie expérimentale se distingue de la psychologie générale ou rationnelle. La métaphysique pourra dire si les propriétés du moi individuel sont les propriétés de tous les êtres raisonnables, les propriétés du genre humain, mais nous n'en sommes pas là. Il importe de bien reconnaître ces limites de la connaissance immanente. Il s'ensuit que quand nous appliquons au moi certaines propriétés qu'on appelle catégories, telles que l'être, l'essence,

l'unité, l'identité, la causalité, ce n'est pas comme catégories que nous les employons, mais comme simples attributs du moi. Nous n'accordons pas à ces éléments une valeur universelle, puisque nous ne quittons pas le champ du moi; nous ne leur donnons d'autre valeur objective que celle même qui résulte de leur application au moi. Nous affirmons que le moi est un être ou un objet, que le moi existe, que le moi est substance, selon le sens attaché à ces mots; nous n'affirmons rien de plus. Y a-t-il d'autres êtres, d'autres causes, d'autres substances en dehors et au dessus du moi? La solution de cette question dépasse la sphère de la connaissance immanente.

Si l'objet de la science est individuel, la certitude qu'elle comporte l'est aussi. Je suis certain du témoignage de ma conscience, mais personne n'est obligé d'ajouter foi aux vérités que moi seul je puis saisir. Aussi devrais-je m'exprimer toujours sous forme d'un jugement individuel pour bien caractériser la situation du moi dans la connaissance immanente : je pense, je suis. Je suis un témoin qui dépose de ce qu'il a vu dans son for intérieur. Puisqu'il ne s'agit que de moi, je dois m'abstenir de généraliser. Si je parle de l'essence et des propriétés du moi, il est bien entendu que je ne dépasse pas les bornes de l'observation psychologique : j'ignore si le moi doit avoir une essence et s'il en aura toujours une, j'énonce un simple fait, c'est que le moi a une essence ou des propriétés. Certes, en m'examinant avec attention, je trouve en moi beaucoup de propositions générales et apodictiques, telles que celles-ci : tout être a une essence, tout phénomène a une cause, toute propriété suppose une substance; je me contente de signaler ces propositions, car je suis sûr qu'elles existent, mais je ne veux pas me prononcer sur leur valeur. Dans ces conditions la certitude est complète.

Est-ce à dire que la psychologie soit à l'abri de l'erreur? L'erreur est possible en toute matière, mais elle peut être évitée dès que la base de la science est posée. Dans la connaissance immanente, il faut se conformer aux règles de l'observation, consigner les faits, rien que les faits, sans

esprit de parti, en se tenant en garde contre les hypothèses et les opinions préconçues, philosophiques ou religieuses ; il faut aussi veiller aux abus du langage et définir avec soin les termes dont on se sert, sans les détourner, s'il se peut, de leur acception consacrée ; il faut enfin, c'est tout dire, marcher avec méthode du connu à l'inconnu, en conservant aux faits leur ordre et leur enchaînement naturels. Les questions ne sont souvent obscures que parce qu'elles ne se présentent pas à leur place. Telle est, par exemple, la thèse de la liberté morale. Proposé à un théologien qui est convaincu que Dieu sait infailliblement de toute éternité la série des événements qui se dérouleront dans le monde, ou à un physicien qui s'est persuadé que tout est fatalement déterminé en rapport avec tout, le problème du libre arbitre offrira des difficultés insurmontables. Mais commencez par vous débarrasser de tout système sur Dieu et sur la nature, mettez-vous sur le terrain de la psychologie expérimentale et demandez-vous si l'esprit se détermine lui-même à agir, s'il dépend de lui de poser tel acte plutôt que tel autre, vous arriverez sûrement à la vérité.

Les objections de Kant contre la psychologie pure reposent sur cette erreur capitale que nous n'avons pas une intuition intellectuelle du moi, considéré dans son essence, comme objet de la pensée, mais seulement une intuition sensible des actes du moi comme sujet de la connaissance. Nos intuitions ne portent que sur des phénomènes ; nous ne connaissons pas les choses en elles-mêmes. Or conclure des actes à l'essence, du sujet à l'objet, du moi individuel à tous les êtres raisonnables, est un triple paralogisme. Nous pourrions nous contenter de répondre que cette critique s'adresse à la psychologie pure ou rationnelle, qui n'appartient pas à la connaissance immanente. Mais ce serait un faux-fuyant, parce que l'auteur absorbe souvent la psychologie expérimentale dans la psychologie rationnelle, sous prétexte que l'essence des choses ne se révèle en aucune façon à l'observation. En restituant à ce mot sa valeur reçue, nous réclamons pour la psychologie expérimentale tout ce qui se rapporte à l'essence, c'est à dire aux propriétés de l'âme

posées comme faits. Force nous est alors d'examiner les arguments de notre adversaire et de les repousser en ce qui nous concerne.

L'unique fondement de la psychologie pure, dit Kant, est la représentation vide du moi, qui n'est pas même un concept, mais un simple acte de conscience inséparable de tout concept. Ce moi qui pense n'est que le sujet de la pensée, un inconnu dont je ne puis rien savoir que par les pensées qui sont ses attributs, que je ne puis juger que par sa propre intuition en tournant dans un cercle. Il doit sembler étrange que la condition sous laquelle je pense et qui n'est qu'une propriété de mon sujet soit étendue par moi à tout ce qui pense, et que sur une proposition purement empirique nous nous arrogions le droit de fonder un jugement apodictique et universel, sous cette forme : tout ce qui pense a les mêmes propriétés que je découvre en moi-même par la conscience propre. La cause en est que nous sommes obligés d'attribuer à priori à toutes choses les propriétés qui sont la condition même sous laquelle nous les concevons. Or il est clair que je ne puis pas me représenter un être pensant par voie d'observation extérieure, mais uniquement par ma propre conscience. Pour affirmer qu'il existe des êtres pensants, il faut donc que je transmette ma propre conscience à des choses étrangères. Telles sont les illusions et les hypothèses qui servent de base à la psychologie pure (1).

Kant a nettement signalé en ces termes les témérités de l'analyse psychologique, telle qu'elle était pratiquée avant lui dans les écoles de Descartes et de Leibnitz ; mais ses reproches ne peuvent nous atteindre et manquent eux-mêmes de justesse en quelques points. Il est vrai que l'intuition moi est le fondement de la psychologie, mais cette intuition n'est pas vide, puisqu'elle contient toute la science du moi et tout le système de nos connaissances comme actes du moi. Il est vrai que cette intuition n'est pas un concept, c'est à dire la notion de ce qui est commun à tous les moi, mais

(1) Kant, *Kritik der reinen Vernunft* : von den Paralogismen der rein. Vernunft.

une notion indéterminée, oubliée dans les classifications logiques. C'est le dogmatisme antérieur qui concluait précipitamment du moi, donné par la conscience, à tous les êtres pensants, et le criticisme sous ce rapport a provoqué la réforme de Krause. Il est vrai que le moi est le sujet de la pensée, mais il en est aussi l'objet, et peut être connu comme tel dans son essence et dans ses propriétés; savoir qu'il pense c'est déjà indiquer son essence. Le moi n'est donc pas un inconnu, dont on ne peut rien dire, mais une chose éminemment intelligible et déterminable à l'infini. Quand bien même l'essence du moi ne se manifesterait pas directement à la pensée, ce ne serait pas un paralogisme que de conclure à son égard des phénomènes aux propriétés, des propriétés à l'essence et du sujet à l'objet; car le moi est aussi chacune de ses déterminations, chacun de ses attributs et de ses actes, et personne n'ignore que le sujet et l'objet sont un seul et même être dans la conscience propre. Le fait du sens intime est inattaquable, quelle qu'en puisse être la cause, et ce fait signifie que le moi qui connaît est identique au moi qui est connu, quand on se connaît soi-même. Il est vrai encore que nous ne connaissons notre propre moi qu'à l'aide de notre propre pensée; mais il n'y a là que l'exclusion d'une chance d'erreur et non un cercle. D'après la notion de la connaissance, rien ne s'oppose à ce que le moi aussi bien que le non-moi devienne l'objet de la pensée. Cette possibilité est réalisée pour les êtres doués de personnalité. Du reste, dans le fait primitif de la conscience, le moi n'est pas encore déterminé comme sujet ni comme objet, et ce sont encore les objections de Kant qui ont engagé les philosophes à chercher une vérité qui échappât au conflit de ces deux termes. Il est vrai enfin que nous attribuons à toutes choses, à nos semblables comme à nous-mêmes, les propriétés générales qui sont les lois de la connaissance; mais cette application transcendante des catégories n'est un abus de la raison que chez ceux qui la considèrent comme légitime en elle-même sans examen ultérieur. Nous sommes prévenus, nous saurons éviter l'erreur. Par toutes ces observations, le philosophe de Königsberg a ruiné le dogmatisme antérieur,

mais il n'a nullement renversé les bases de toute psychologie scientifique.

Kant expose ensuite que la psychologie est renfermée en quatre propositions, qui déterminent l'âme d'après les catégories de la relation, de la qualité, de la quantité et de la modalité : l'âme est substance; elle est simple; elle est une; elle est en rapport avec des objets possibles dans l'espace. De là se déduisent les concepts d'immatérialité, d'incorrupibilité, de personnalité et d'immortalité, points fondamentaux de la psychologie pure. Inutile de faire remarquer combien cette détermination de l'âme est insuffisante et arbitraire. C'est le défaut du système des catégories.

En critiquant les quatre formules qui résument la science de l'âme, l'auteur reconnaît que le moi a conscience de lui-même comme sujet simple et identique de la pensée. Cette proposition, dit-il, est analytique; mais il ne faut pas la transformer en jugement synthétique sous cette forme : le moi est une substance identique et simple. De ce que l'âme est le sujet invariable de ses actes, s'ensuit-il qu'elle subsiste en elle-même comme substance? Pour constituer cette notion, il faut d'autres données que le fait de la pensée. On ne connaît un objet comme substance que par une intuition intellectuelle, et nous n'en avons pas. Il ne faut donc pas confondre l'explication logique de la pensée avec la détermination métaphysique d'un objet. Il n'y aurait qu'un moyen de vaincre la critique, ce serait de démontrer à priori que tous les êtres pensants sont des substances simples. Par cette démonstration la pensée franchirait le monde de la sensibilité et planerait dans la région des noumènes.

Ces objections s'appliquent de nouveau à ceux qui dépassent arbitrairement les limites de l'observation psychologique, en concluant d'un objet à tous les objets. La métaphysique seule peut légitimer des propositions générales et nécessaires; nous sommes d'accord avec le criticisme sur ce point. L'argument dès lors ne nous blesse pas. Pour ceux, en effet, qui se renferment strictement dans l'analyse du moi individuel, la proposition « l'âme est substance » n'est pas synthétique, mais analytique. Elle ne signifie pas pour nous

qu'il existe dans l'ensemble des choses des substances et des accidents et que l'âme est comprise dans la première catégorie, mais seulement que le moi possède entre autres propriétés celle d'exister en lui-même ou d'être ce qu'on appelle substance. L'attribut résulte donc de la décomposition du sujet, c'est un fait de conscience, rien de plus. Nous ignorons encore s'il y a d'autres substances, bien que nous en ayons la notion. Sans doute l'affirmation de la substance suppose d'autres données que le phénomène de la pensée; car un phénomène n'est pas une substance, et l'âme tout en existant selon l'axiome *cogito, ergo sum*, pourrait être un accident; mais ces autres données ne manquent pas: le moi a conscience de son être, de son essence, de ses propriétés comme de ses actes; le moi n'est pas seulement une pensée, il est avant tout une chose pensante.

La connaissance immanente, rigoureusement circonscrite dans son domaine, résiste donc aux attaques de la critique. Elle est légitime dès qu'elle réalise les conditions de la science. De là tout un ensemble de vérités certaines, que le doute ne saurait plus ébranler. La pensée n'est plus en contradiction avec toute réalité, car elle est au moins d'accord avec elle-même. Le scepticisme n'est plus absolu, il n'a plus prise que sur le non-moi, sur la connaissance transcendante. Reste à examiner si l'on peut l'expulser de ce poste.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

Le doute n'est logiquement possible qu'à l'égard des objets qui sont hors du moi et au dessus du moi. Là, en effet, le témoignage de la conscience ne suffit plus, il faut l'intervention des sens et de la raison. Là le sujet et l'objet de la connaissance sont étrangers l'un à l'autre, peut-être même

incompatibles et contradictoires. Les sens et la raison nous transmettent-ils fidèlement leurs objets? Nous sommes souvent la dupe de quelque illusion d'optique ou d'acoustique; n'est-ce pas la condition permanente de l'esprit humain? L'entendement saisit-il les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes? Comment le savoir, puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes et vérifier sur le fait l'exactitude de nos conceptions? Y a-t-il seulement des corps, ou le monde physique n'est-il pas une fantasmagorie de l'imagination, semblable au phénomène du rêve, comme le prétendent les idéalistes? Avons-nous des semblables ou le moi est-il isolé et absolu, comme le soutient Fichte? Qui a raison, ceux qui affirment ou ceux qui nient l'existence de Dieu? Tout est soumis à contestation, excepté le moi. Qu'il y ait un Dieu ou non, qu'il y ait un monde ou non, que les sens et la raison nous induisent en erreur ou non, chacun peut dire avec certitude: je suis. Mais est-ce là tout ce que nous savons? Peut-être. Si nous essayons d'aller au delà, nous aurons besoin des catégories que nous appliquons à tous les objets de la pensée; mais si les catégories sont légitimes, rapportées au moi, quelle garantie avons-nous encore de leur valeur dans un monde transcendant?

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de l'entreprise; nous les exagérons plutôt. C'est que nous avons l'espérance de les surmonter. Par quelle singulière anomalie, en effet, la science pourrait-elle commencer et ne pourrait-elle pas finir? Nous nous connaissons nous-mêmes, nous avons conscience de notre limitation, nous avons des organes qui nous mettent en relation avec le dehors; par quel jeu de la nature nous serait-il interdit de rien savoir de ce monde dans lequel nous vivons et de l'auteur même de notre existence? Nous avons un point de départ, pourquoi la science n'aurait-elle pas aussi un principe? Un principe, c'est là peut-être toute la difficulté. Si nous connaissions le principe de la science, il est probable que tous les obstacles disparaîtraient à la lumière de cette vérité supérieure. Le principe est précisément la raison des choses, et c'est dans la raison des choses qu'on doit chercher leur explication.

qu'il existe dans l'ensemble des choses des substances et des accidents et que l'âme est comprise dans la première catégorie, mais seulement que le moi possède entre autres propriétés celle d'exister en lui-même ou d'être ce qu'on appelle substance. L'attribut résulte donc de la décomposition du sujet, c'est un fait de conscience, rien de plus. Nous ignorons encore s'il y a d'autres substances, bien que nous en ayons la notion. Sans doute l'affirmation de la substance suppose d'autres données que le phénomène de la pensée; car un phénomène n'est pas une substance, et l'âme tout en existant selon l'axiome *cogito, ergo sum*, pourrait être un accident; mais ces autres données ne manquent pas: le moi a conscience de son être, de son essence, de ses propriétés comme de ses actes; le moi n'est pas seulement une pensée, il est avant tout une chose pensante.

La connaissance immanente, rigoureusement circonscrite dans son domaine, résiste donc aux attaques de la critique. Elle est légitime dès qu'elle réalise les conditions de la science. De là tout un ensemble de vérités certaines, que le doute ne saurait plus ébranler. La pensée n'est plus en contradiction avec toute réalité, car elle est au moins d'accord avec elle-même. Le scepticisme n'est plus absolu, il n'a plus prise que sur le non-moi, sur la connaissance transcendante. Reste à examiner si l'on peut l'expulser de ce poste.

## CHAPITRE II

### LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

Le doute n'est logiquement possible qu'à l'égard des objets qui sont hors du moi et au dessus du moi. Là, en effet, le témoignage de la conscience ne suffit plus, il faut l'intervention des sens et de la raison. Là le sujet et l'objet de la connaissance sont étrangers l'un à l'autre, peut-être même

incompatibles et contradictoires. Les sens et la raison nous transmettent-ils fidèlement leurs objets? Nous sommes souvent la dupe de quelque illusion d'optique ou d'acoustique; n'est-ce pas la condition permanente de l'esprit humain? L'entendement saisit-il les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes? Comment le savoir, puisque nous ne pouvons pas sortir de nous-mêmes et vérifier sur le fait l'exactitude de nos conceptions? Y a-t-il seulement des corps, ou le monde physique n'est-il pas une fantasmagorie de l'imagination, semblable au phénomène du rêve, comme le prétendent les idéalistes? Avons-nous des semblables ou le moi est-il isolé et absolu, comme le soutient Fichte? Qui a raison, ceux qui affirment ou ceux qui nient l'existence de Dieu? Tout est soumis à contestation, excepté le moi. Qu'il y ait un Dieu ou non, qu'il y ait un monde ou non, que les sens et la raison nous induisent en erreur ou non, chacun peut dire avec certitude: je suis. Mais est-ce là tout ce que nous savons? Peut-être. Si nous essayons d'aller au delà, nous aurons besoin des catégories que nous appliquons à tous les objets de la pensée; mais si les catégories sont légitimes, rapportées au moi, quelle garantie avons-nous encore de leur valeur dans un monde transcendant?

Nous ne nous dissimulons pas les difficultés de l'entreprise; nous les exagérons plutôt. C'est que nous avons l'espérance de les surmonter. Par quelle singulière anomalie, en effet, la science pourrait-elle commencer et ne pourrait-elle pas finir? Nous nous connaissons nous-mêmes, nous avons conscience de notre limitation, nous avons des organes qui nous mettent en relation avec le dehors; par quel jeu de la nature nous serait-il interdit de rien savoir de ce monde dans lequel nous vivons et de l'auteur même de notre existence? Nous avons un point de départ, pourquoi la science n'aurait-elle pas aussi un principe? Un principe, c'est là peut-être toute la difficulté. Si nous connaissions le principe de la science, il est probable que tous les obstacles disparaîtraient à la lumière de cette vérité supérieure. Le principe est précisément la raison des choses, et c'est dans la raison des choses qu'on doit chercher leur explication.

Le principe de la connaissance est la raison dernière de la connaissance, c'est là qu'il faut trouver la solution des doutes qui embarrassent la théorie de la connaissance. Si le principe de la connaissance était en même temps le principe de la réalité, la science ne serait-elle pas constituée dans son unité, au point de vue du sujet et de l'objet, et dès lors n'y aurait-il pas harmonie entre l'intelligence et la réalité, entre les lois de l'esprit et les lois des choses?

Le passage de la connaissance immanente à la connaissance transcendante se trouve dans la raison. En nous ouvrant le monde absolu et divin, la raison nous donne des principes et des lois qui dépassent la sphère étroite de notre individualité et nous permettent de prendre pied dans le non-moi. C'est grâce aux principes de cause et de condition, de tout et de partie, d'intérieur et d'extérieur, que nous affirmons l'existence d'un ensemble de choses qui nous enveloppent de toutes parts, qui subsistent indépendamment de nous, à côté de nous, au dessus de nous, où nous trouvons les moyens et la raison de notre propre existence. Le moi se pose alors en face du non-moi et acquiert par cette opposition le sentiment de plus en plus vif de sa limitation, de sa dépendance, de ses relations de tout genre avec le dehors. Alors commence le développement de la connaissance transcendante selon le lois de la vie intellectuelle, sous la prédominance successive de la sensibilité, de l'entendement et de la raison. Au moyen des sens nous constatons des phénomènes, des choses individuelles, des minéraux, des végétaux, des animaux; au moyen du langage nous entrons en communication avec nos semblables et nous profitons de leur expérience pour augmenter indéfiniment la somme de nos connaissances; au moyen de l'entendement, nous combinons et généralisons les impressions des sens, nous classons les êtres en espèces et en genres; au moyen de la raison enfin nous nous élevons au dessus du moi, au dessus du monde jusqu'à Dieu. De là nos connaissances sensibles, nos connaissances abstraites, nos connaissances rationnelles, qui embrassent tous les objets transcendants de la pensée.

Ces connaissances sont-elles légitimes? C'est ce qu'il faut examiner. Il est bien entendu que la question doit être décidée en général et non dans ses détails. Il s'agit d'établir, par exemple, la légitimité de la connaissance sensible, en principe, mais non dans toutes ses applications à tous les objets particuliers de l'expérience. La logique ne peut aller au delà. Du reste, quand le problème est résolu dans ses conditions générales, toutes les sciences peuvent se prévaloir de la solution. Si l'observation est garantie dans ses droits contre les hypothèses sceptiques tirées de la faiblesse de la pensée, de l'impénétrabilité des choses, de l'impossibilité de constater le rapport entre le sujet et l'objet de la connaissance, les sciences expérimentales n'ont plus à refaire la démonstration les unes après les autres, mais seulement à justifier qu'elles se maintiennent dans les bornes d'une exacte observation. Il en est de même de la spéculation par rapport aux sciences mathématiques, philosophiques et morales. Les savants devraient avoir la conscience de cette vérité et rester dans les limites de leur science, sans empiéter sur la logique. Il n'appartient pas plus à un physicien de faire la critique de la spéculation, qu'à un géomètre de contester la valeur de l'observation. Chacun chez soi.

Quelle marche faut-il suivre dans notre recherche? Rappelons-nous que les connaissances sensibles exigent le concours de l'entendement et de la raison, que les connaissances abstraites ne sont que la généralisation des données de la sensibilité, que les connaissances rationnelles enfin sont indépendantes de toute expérience. La marche est donc tracée par la nature des choses: les connaissances rationnelles sont impliquées comme condition dans toutes les autres; c'est par elles qu'il faut commencer. Les catégories sont attachées à tort ou à raison à tous les objets de la pensée, sensibles ou supra sensibles; nous savons déjà qu'elles sont légitimes, appliquées au moi; le sont-elles encore dans leur usage transcendant? ont-elles une valeur objective et universelle? Voilà la question préliminaire. En outre, c'est la connaissance rationnelle qui a pour objet l'étude du principe de la science, et sans principe nous ne pouvons rien.

Commençons donc par la connaissance rationnelle. Aussi bien si la connaissance rationnelle est illégitime, les autres le sont également; et si elle est légitime, la légitimité des autres sera prouvée sans peine par voie de conséquence. Les objets supra-sensibles sont les plus difficiles à atteindre dans la théorie et soulèvent des doutes qui n'existent pas pour les objets de l'expérience, comme le démontre la critique de Kant. Or la certitude des objets de la raison entraîne la certitude du principe de la science, la certitude de l'emploi transcendant des catégories, la certitude de l'accord de la pensée avec son objet dans l'ordre de la spéculation. Que reste-t-il donc à faire en faveur des connaissances sensibles et abstraites, quand la certitude est acquise sur ces différents points? Établir simplement que la pensée s'accorde aussi avec son objet dans l'ordre de l'observation, ce qui est admis d'avance par les sceptiques de l'école de Kant.

Allons maintenant droit au but. Nous avons un point de départ; avons-nous un principe? Il s'agit du principe de la science entière, de toute la science humaine, et non du principe de tel ou tel domaine de la science. Les mathématiques, dit-on, ont pour principe l'idée universelle de la quantité; les sciences morales et politiques, les idées absolues du bien, du droit, du vrai, du beau; mais ces sciences, quelque vastes qu'elles soient, ne sont pas toute la science, et leurs principes ne sont pas le seul objet de la pensée. Je demande s'il existe un principe plus élevé qui embrasse à la fois les principes de toutes les sciences et qui les réunisse en unité dans l'organisme de la science une et entière.

Le principe d'une science contient en soi tous les développements de cette science; il est la raison commune de toutes les vérités qui sont de son domaine, il les enchaîne entre elles par les liens de la démonstration, il forme de la science un seul tout ou la réduit à l'unité. C'est ainsi que toutes les propositions relatives à la géométrie trouvent leur raison dans un même principe, dans l'idée de l'espace. Avant d'aborder la recherche du principe de la science entière, voyons quels doivent être ses caractères. Comme la science implique la distinction du sujet et de l'objet de la connais-

sance, le principe de la science entière doit aussi contenir toute la science, au double point de vue du sujet et de l'objet. Il faut donc qu'il enveloppe d'abord toutes nos pensées, de telle sorte qu'il nous soit impossible d'émettre une proposition quelconque qui ne serait pas fondée dans le principe, même quand nous contestons son existence : toutes les pensées réunies en une seule ou développant un même thème, voilà l'unité subjective de la science. Il faut ensuite qu'il enveloppe tous les objets de l'intelligence, toutes les espèces d'êtres, tous les genres de la réalité, tous les ordres de choses dont s'occupent les sciences particulières et les principes mêmes de ces sciences : tous les êtres unis à l'être, voilà l'unité objective de la science. Il faut donc qu'il soit tout ensemble principe de *connaissance* pour la pensée et principe d'*existence* pour la réalité, et que ces deux ne fassent qu'un, c'est à dire que le principe des choses soit aussi le principe de la connaissance. A ce titre la science est une et le principe est l'expression de cette unité. Le principe de la science entière est donc ce qui contient tout en pensée et en réalité. Mais s'il *contient* tout, il *est* aussi en unité tout ce qui est, il est lui-même le tout; car le tout est aussi chacune de ses parties ou de ses déterminations intérieures, sans être borné à cette partie ou enfermé dans ses limites, sans être rien de déterminé. Enfin si le principe de la science est tout et contient tout ce qui est déterminé, il est nécessairement *un*; car il est impossible de concevoir deux principes dont chacun soit tout.

Si la science a un principe, ce principe doit donc être, en vertu de la définition, une chose unique ou plutôt l'être unique qui est tout et contient dans son essence tout ce qui est limité, qui rend ainsi possible une explication de toutes nos connaissances et de tous leurs objets. Mais ce principe existe-t-il? Là est la question. S'il existe, la connaissance est légitime; sinon, non. Remarquons seulement avant d'aller plus loin que tous les peuples, dans tous les temps, ont cru à son existence; car tous parlent d'un être qui est un, qui est toute la réalité, qui est la cause de tout ce qui est déterminé; cet être s'appelle *Dieu*. Les caractères du principe de la

science entière sont précisément les caractères qu'on a partout et toujours attribués à la divinité. La question du principe de la science se transforme donc en une autre, celle de l'existence de Dieu.

Le principe de la science est Dieu. Mais avons-nous la certitude de l'existence de Dieu? La certitude suppose la connaissance : on ne peut être certain que de ce que l'on sait. Pour résoudre la question et même pour la comprendre, il faut donc posséder les notions de la certitude, de l'existence et de Dieu. Sinon, on ne sait ce dont on parle. La conviction que l'on a au sujet de l'existence de Dieu dépend de la notion qu'on s'en forme. Si l'on regarde Dieu comme un être fini situé au delà du monde, il faut nier son existence. C'est ainsi qu'un écrivain moderne décide la question. « J'entends par Dieu un être existant en dehors de l'univers, auteur, conservateur et régulateur de cet univers. Or Dieu étant ainsi entendu, et il ne peut l'être autrement, je dis que le théisme est toujours de l'anthropomorphisme. Dieu est personnel ou il n'est pas. Or un Dieu personnel c'est quelqu'un, et quelqu'un c'est nécessairement un homme. » L'auteur fait bien de nier Dieu tel qu'il le définit, mais il le définit comme un enfant et ne comprend rien à la question. Le secret de son athéisme c'est le sensualisme. Qu'il reprenne l'étude de l'âme et de la connaissance. « C'est qui est certain c'est que les pensées procèdent des sensations. L'âme est la sensibilité, c'est à dire la substance sensible. Or la substance sensible a besoin pour être sensible d'une chose sensible, qui est le corps (1). »

J'entends par certitude la conscience que nous avons de la vérité : une chose est certaine quand on sait qu'elle est vraie, quand on l'a reconnue comme telle dans la conscience, après mûr examen. Une proposition qui repousserait l'examen, qui serait au dessus des facultés de l'esprit humain pourrait être vraie, mais ne serait pas évidente ou

(1) P. Poulin, *Qu'est-ce que l'homme? Qu'est-ce que Dieu?* 1<sup>re</sup> partie, ch. II. Bruxelles, 1863.

certaine. Les dogmes, en tant qu'inaccessibles à la raison, ne sont pas un objet de certitude. Une certitude surnaturelle est une chose contradictoire. La certitude résulte de nos efforts pour saisir la vérité; elle est le prix du travail spontané de l'intelligence; elle suppose le libre examen, comme condition préalable. La certitude s'acquiert le plus souvent par la voie de la démonstration, mais ne doit pas se confondre avec elle. La démonstration est un moyen de parvenir à la certitude, mais n'est pas le seul. Si la certitude n'était pas plus étendue que la démonstration, la science serait impossible, car la démonstration ne peut pas plus s'appliquer au principe qu'au point de départ de la science. Les axiomes de la géométrie sont évidents sans démonstration. Nous devons donc commencer par distinguer entre la démonstration et la certitude : demander si l'existence de Dieu est certaine, ce n'est pas demander si Dieu se démontre, mais si nous avons la conscience de son existence.

J'entends par existence la propriété des choses, en tant qu'elles sont posées. C'est une combinaison de l'essence et de la position ou de la forme. Une chose existe quand son essence est posée, quand elle est positive. Mais l'essence peut être posée de diverses manières, soit en nous ou hors de nous, soit seule ou avec d'autres choses. Ce dont l'essence n'est posée qu'en nous, dans notre imagination, n'a qu'une existence imaginaire. Telles sont les créations de la fable. Ce dont l'essence est posée hors de nous, existe hors de nous, a une existence objective dans le monde. Tels sont les animaux et les plantes. Ce qui existe avec autre chose, se nomme fini et n'a qu'une existence limitée. Le fini est donc ce qui est en opposition avec un ensemble d'objets. Le fini n'est pas toute l'essence, mais une partie de l'essence; il n'est pas l'être tout entier, mais un être déterminé. Il suppose nécessairement d'autres êtres, et les exclut. Il est donc positif en lui-même, et négatif par rapport à tout ce qu'il n'est pas. L'idée de la négation est inséparable de celle de la limitation. Il en est de même de celle de l'extériorité. Puisque l'être fini existe avec d'autres, il est enveloppé de



toute part, et il y a pour lui un monde extérieur. Ce qui est posé comme seul et unique, sans antithèse, ce qui est toute l'essence, ce à quoi rien n'est extérieur, ce qui n'est négatif sous aucun rapport, se nomme *infini*. L'infini nie donc la négation et l'extériorité. L'infini est tout; rien ne lui est opposé ni extérieur. D'où il suit que l'infini ne peut logiquement exister dans l'imagination seule; sinon il ne serait qu'un terme opposé à la nature; il ne serait plus tout ce qui est, il ne serait plus infini. A l'infini ne convient que l'existence infinie, et l'existence infinie est nécessairement subjective et objective tout à la fois. Elle enveloppe en soi le monde de l'imagination aussi bien que le monde extérieur, tandis que l'existence finie, par cela seul qu'elle est finie, peut être circonscrite dans l'un ou l'autre de ces mondes. Il n'y a pas apparence qu'il existe hors de notre esprit des sphinx, des fées ou des démons; on peut penser ces choses sans leur reconnaître une réalité objective; mais cette distinction de ce qui existe en nous et hors de nous, ne saurait s'appliquer sans contradiction à l'infini.

J'entends par *Dieu l'Être*, tout l'être, l'être entier, sans restriction ni limitation, l'être infini et absolu. Je ne dis donc pas que Dieu est un être, un esprit ou un corps, car un être est quelque chose de déterminé, qui s'oppose à d'autres êtres; je ne dis pas même que Dieu est l'être le plus élevé, le plus parfait, celui qui est au dessus de tous les autres; car un tel être serait encore déterminé, il ne serait qu'un terme particulier dans la série des essences, il serait l'être premier ou dernier, le premier ou le dernier anneau de la chaîne des êtres. Dieu n'est pas une espèce, ni un genre de la réalité; il est l'être même, l'être tout entier, la toute réalité, le tout. Dieu est en unité tout ce qui est. C'est en ce sens qu'il est infini; car l'infini dans sa double négation désigne la totalité de l'essence, ou l'essence entière. Et puisqu'il est tout l'être, Dieu est aussi seul et unique; il n'a point de second; il n'existe aucun être hors de Dieu qui soit opposé à Dieu. Rien n'est extérieur ni supérieur à l'Être infini. Dieu ne dépend donc de rien, puisqu'il n'est pas avec un autre; il est de lui-même tout ce qu'il est, il possède en

lui-même toutes les conditions de son existence; son essence et toutes ses qualités lui sont propres. C'est en ce sens qu'il est inconditionnel ou absolu; car l'absolu exclut toute condition et toute dépendance.

Telle est la notion que nous devons nous former de Dieu d'après le développement naturel de l'esprit. Cette notion est préparée par l'analyse de la connaissance rationnelle et des lois de la pensée. Elle suppose que nous sommes en possession des idées de l'être, de l'essence, de l'unité, de l'infini, de l'absolu, et ne peut se présenter nettement à la conscience qu'au degré supérieur de la culture intellectuelle, quand on a reconnu l'insuffisance des éléments donnés par l'observation sensible et des divers genres de réalités fournis par l'abstraction. Qu'on ne dise donc pas que la notion de Dieu est un préjugé d'éducation ou un produit arbitraire de l'entendement, car elle pénètre nécessairement dans l'esprit qui s'élève du fini à l'infini et des parties du monde au tout. Elle est du reste au fond de toute spéculation philosophique, soit dans l'Orient, soit dans la Grèce, depuis Platon et Aristote, soit dans la chrétienté. Il est vrai qu'au moyen âge, sous l'influence d'un spiritualisme étroit, par suite d'une conception trop grossière de la nature, les théologiens ont placé le monde hors de Dieu, dans la crainte de compromettre la pureté de l'essence divine par son contact avec la matière. Mais ils n'en continuaient pas moins à affirmer l'infinité de Dieu; seulement ils se mettaient en contradiction avec eux-mêmes, puisque Dieu n'est réellement infini que s'il est tout l'être, s'il contient par conséquent aussi le monde dans son essence. Cette erreur devait disparaître avec les progrès de la philosophie et des sciences. Descartes a restitué à l'infini toute sa valeur, et ses disciples n'ont pas manqué d'en tirer les conséquences.

Voici quelques témoignages qui ne seront pas suspects :  
 « La substance divine est partout, non seulement dans l'univers, mais infiniment au delà; car Dieu n'est pas renfermé dans son ouvrage, mais son ouvrage est en lui et subsiste dans sa substance, qui le conserve par son efficacité toute-puissante. C'est en lui que nous sommes; c'est en

lui que nous avons le mouvement et la vie, comme dit l'Apôtre. *In ipso enim vivimus, movemur et sumus...* Oui, Dieu est partout, ou plutôt tout est en Dieu... Les esprits sont dans la raison divine, et les corps dans son immensité... Les uns et les autres participent à l'être divin. Dieu, qui leur donne la réalité, la possède; car il possède toutes les perfections des créatures, sans leurs limitations... Ainsi Dieu est partout, non seulement par son opération, mais encore par sa substance; car que serait-ce que l'opération de Dieu, distinguée et séparée de sa substance?... Son nom véritable est *Celui qui est*, c'est à dire l'être sans restriction, tout être, l'être infini et universel (1). »

« Dieu est véritablement en lui-même tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les autres créatures possibles dont je n'ai point d'idée distincte. Il a tout l'être du corps, sans être borné au corps; tout l'être de l'esprit sans être borné à l'esprit, et de même des autres essences possibles. Il est tellement tout être, qu'il a tout l'être de chacune de ses créatures, mais en retranchant la borne qui la restreint. Otez toutes bornes, ôtez toute différence qui resserre l'être dans les espèces, vous demeurez dans l'universalité de l'être, et par conséquent dans la perfection infinie de l'être par lui-même.

« Il s'ensuit que l'être infini ne pouvant être resserré dans aucune espèce, Dieu n'est pas plus esprit que corps, ni corps qu'esprit; à parler proprement, il n'est ni l'un ni l'autre : car qui dit ces deux sortes de substances, dit une différence précise de l'être, et par conséquent une borne qui ne peut jamais convenir à l'être universel (2). »

« Dieu contient tout, sans pouvoir être contenu nulle part, et l'univers, qui ne présente point de bornes à mon imagination effrayée, se réduit, devant les yeux de son auteur, aux

(1) Le P. Malebranche. *Entretiens sur la métaphysique*, VIII. — *Recherche de la vérité*, liv. III, partie II, ch. IX.

(2) Fénelon. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, 2<sup>e</sup> partie, ch. V.

dimensions d'un atome, à la simplicité d'une monade. Dieu est tout. Devant lui, la créature, ce rien trompeur, disparaît et ne laisse aucune trace de son mensonge. J'emprunte ici les paroles du plus religieux de nos sages.

« Et ce n'est pas ici un sentiment purement affectueux, un langage pathologique, une métaphore; c'est une expression juste et littérale, c'est une grande vérité physique, énoncée sans emphase. Dieu n'est rien, ou, dans le sens le plus naturel et le plus vrai, il est tout, il produit tout, il contient tout, il agit en tout et partout. A chaque instant, il donne l'être à tout ce qui le reçoit, avec tout ce qui accompagne l'être. Il est le premier moteur de toute action, la vie de chaque pensée. Le temps et l'espace ne sont que des modes en lui, ou plutôt des rapports, qui coexistent nécessairement avec les créatures, nées imparfaites, changeantes, mais perfectibles. Enfin, ce qui dit tout, ce qui passe tout, Dieu est en nous, *est Deus in nobis*, il est plus près de nous que nous ne le sommes nous-mêmes (1). »

Je pourrais multiplier les citations, mais sans profit pour ma thèse. Je dois me borner à dire que j'entends par Dieu l'être infini et absolu, l'être un et entier, tout l'être, et m'en rapporter à la sagacité du lecteur pour décider si cette notion est conforme ou contraire à la tradition philosophique. En ces termes, la question de l'existence de Dieu peut être résolue. Mais si l'on regarde Dieu comme un être déterminé, relégué hors du monde, sur le trône de sa déserte immensité, comme s'exprimait M. Cousin, la question est radicalement insoluble. Dieu n'est plus alors un objet nécessaire de la pensée, mais un produit de l'imagination et peut-être un préjugé. Un être déterminé en suppose d'autres; on admettra autant de dieux que l'on voudra. Un dieu qui montre toutes les faiblesses de l'homme, la colère, la jalousie, la vengeance, est un bel idéal de la royauté absolue, mais ne saurait s'imposer à la raison. Dieu n'est pas un fantôme de l'imagination. L'athéisme vulgaire n'a pas d'autre cause dans

(1) De Nélis, évêque d'Anvers, 1736-1798. *L'Aveugle de la Montagne*, entretien VI.

les temps modernes que cette conception étroite de la Divinité, qui régnait au moyen âge. Le progrès des lumières, la culture de l'intelligence et du cœur qui succèdent à la barbarie devaient amener une transformation dans les croyances religieuses. Mais cette transformation ne s'est pas accomplie d'une manière régulière et ne s'est pas toujours renfermée dans ses justes limites. Les esprits ardents n'ont pas su distinguer entre l'image et la réalité. Ils ont cru que la négation d'un culte particulier entraînait la négation de Dieu, et qu'en rejetant la prédestination pour l'enfer, ils devaient aussi rejeter la vie future et la sanction de l'ordre moral. C'est une erreur. Il ne faut pas abolir, mais élargir la notion de Dieu. L'athéisme n'est qu'un excès enfanté par un autre excès. Rétablissons la notion de Dieu dans sa plénitude et dans sa pureté, et l'athéisme deviendra impossible.

Mais pouvons-nous comprendre Dieu? L'objection a été écartée déjà au sujet de l'infini et de l'absolu. Il est à peine nécessaire de la mentionner encore, puisque la discussion est engagée sur l'existence de Dieu et que nous en saisissons les termes. Pour moi, comprendre c'est connaître, mais connaître n'est pas épuiser l'objet de la pensée. Nous connaissons Dieu par la raison, non par l'imagination, comme nous connaissons l'espace et le temps, sans pouvoir achever la détermination de ces objets. Notre connaissance a des imperfections et des limites, inhérentes à la nature d'un être borné, mais elle n'en est pas moins une connaissance. La science de Dieu progresse en nous comme la science de l'homme et du monde; nous ne connaissons jamais Dieu comme Dieu se connaît, car nous devrions avoir nous-mêmes l'omniscience pour approfondir ce seul attribut. Mais la connaissance peut exister et peut même être vraie, sans être complète. Qui connaît quelques parties d'une science, connaît quelques vérités, et personne ne peut se vanter d'avoir parcouru tout le champ des découvertes dans un ordre quelconque de recherches.

Ne confondons pas, au reste, la connaissance avec la vérité ni avec la certitude. La connaissance exprime simplement un rapport entre la pensée et son objet, que ce rapport soit scientifique ou non. L'opinion est déjà une con-

naissance, quelque vague qu'elle soit. En ce sens, la question de l'incompréhensibilité de Dieu n'est pas douteuse, nous avons déjà une notion de Dieu. Il suffit que Dieu se présente à la pensée, pour qu'il soit connu. Je n'affirme point par là qu'il est toujours connu tel qu'il est en lui-même. La pensée se porte vers l'essence propre des choses, mais peut ne pas la saisir. Mais Dieu n'est pas seulement l'objet de notre pensée individuelle; il est aussi l'objet de la pensée du genre humain ou de la raison universelle. Notre propre conscience est conforme au sens commun. En effet, tous les peuples ont une religion, et soutiennent, par conséquent, des rapports d'intelligence avec Dieu. Chaque langue possède un terme qui correspond au terme *Dieu*, et qui atteste que la chose qu'il représente est un objet de la pensée. Dieu n'est donc pas une chose inconnue. Sur quel motif, enfin, s'appuierait l'incompréhensibilité de Dieu? Est-ce sur la notion de la connaissance? Mais cette notion n'implique pas que l'objet soit fini plutôt qu'infini. Est-ce sur les rapports que l'on saisit entre le fini et l'infini, comme sujet et comme objet de la pensée? Pétition de principe. Pour soutenir que Dieu est incompréhensible, il faut déjà connaître Dieu. Que dit-on, en effet? que l'homme est fini, que Dieu est infini, et que le fini ne saurait embrasser l'infini. On comprend donc que Dieu est infini, et l'on affirme qu'on ne le comprend pas. C'est une pure contradiction. Tout homme qui déclare qu'il ne connaît pas Dieu doit le connaître, s'il sait ce qu'il dit.

Mais la connaissance que nous avons de Dieu est-elle légitime ou scientifique? En d'autres termes, est-elle vraie et certaine? C'est précisément ce qui est en question.

Deux voies ont été suivies dans la solution de la question de l'existence de Dieu : la voie de la révélation et celle de la raison.

La *révélation* est un terme dont on abuse; c'est l'argument paresseux, *ignava ratio*, l'argument des esprits qui ne se donnent pas la peine de réfléchir et se paient d'un mot pour décider toute chose. Il en est de même de la toute-puissance de Dieu, qui suffit aux théologiens pour lever toutes les dif-

ficultés de la métaphysique. Depuis que la raison s'est éman-  
cipée de la foi, le domaine de la révélation historique s'est  
circonscrit de plus en plus. On peut aujourd'hui poser en  
principe que la révélation est inutile pour tout ce qui peut  
être déterminé par la raison; on ne l'invoque qu'à défaut  
d'argument scientifique; les théologiens mêmes s'en passe-  
raient volontiers, s'ils pouvaient justifier tous les points de  
leur doctrine d'une manière intelligible; on la restreint à ce  
que l'on appelle l'ordre surnaturel, dont on exalte les magni-  
ficences, mais dont on peut difficilement établir la valeur  
pour la vie réelle. Certes, je n'ai pas le droit de dire qu'il  
n'existe point d'objet à la révélation; mais je dirai, avec  
Leibnitz, que la révélation ne peut suppléer à aucun de nos  
moyens de connaître, ni contredire aucune proposition re-  
connue comme certaine. « Vouloir proscrire la raison pour  
faire place à la révélation, ce serait s'arracher les yeux pour  
mieux voir les satellites de Jupiter à travers un télescope. »  
— « C'est ce qui fait que la révélation ne peut aller contre  
une claire évidence de raison, parce que, lors même que la  
révélation est immédiate et originelle, il faut savoir avec  
évidence que nous ne nous trompons point en l'attribuant à  
Dieu, et que nous en comprenons le sens; et cette évidence  
ne peut jamais être plus grande que celle de notre con-  
naissance intuitive, et par conséquent nulle proposition ne  
saurait être reçue pour révélation divine lorsqu'elle est op-  
posée contradictoirement à cette connaissance immédiate;  
autrement il ne resterait plus de différence dans le monde  
entre la vérité et la fausseté, nulle mesure du croyable et de  
l'incroyable. Et il n'est point concevable qu'une chose vienne  
de Dieu, ce bienfaisant auteur de notre être, laquelle, étant  
reçue pour véritable, doit renverser les fondements de nos  
connaissances et rendre toutes nos facultés inutiles. Et ceux  
qui n'ont la révélation que médiatement, ou par tradition de  
bouche en bouche, ou par écrit, ont encore plus besoin de la  
raison pour s'en assurer (1). » La révélation, en un mot, doit  
être subordonnée à la raison.

(1) Leibnitz. *Nouv. Essais sur l'entend. humain*, liv. IV, ch. XVIII et XIX.

En effet, nous sommes en présence de plusieurs systèmes  
révélés. Chaque peuple de l'Orient a le sien. Bouddha, Zo-  
roastre, Hermès, Moïse, Mahomet, les évangélistes passent  
tous pour révéléteurs, aux yeux de leurs concitoyens et de  
leurs prosélytes. Je ne parle pas des imposteurs ni des  
esprits malades, qui prétendent qu'ils sont favorisés d'une  
communication extraordinaire de la divinité. Or tous ces  
systèmes révélés qui doivent expliquer Dieu, le monde et  
l'humanité, se contredisent en beaucoup de points. Ils ont  
donc beau affirmer, chacun, qu'il est seul en possession de la  
vérité, le principe de contradiction et le sens commun se re-  
fusent à les admettre tous. Mais lequel faut-il adopter, et  
sur quelle base s'appuiera-t-on pour faire un choix? S'en  
rapporter à la foi est impossible, car c'est résoudre la ques-  
tion par la question. Chaque système n'a-t-il pas ses croyants?  
Ils seraient donc tous également vrais et respectables, et  
l'on devrait soutenir que Dieu a dicté des solutions contra-  
dictoires sur les intérêts fondamentaux de l'homme, qu'il n'y  
a point de différence entre l'affirmation et la négation, entre  
la vérité et l'erreur, que tout est vrai ou faux, comme on  
veut. Mais, si ce n'est la foi, c'est donc la raison qui doit dé-  
cider de la supériorité d'une révélation sur une autre. La  
vraie religion est celle qui est conforme à la raison, et tout  
ce qui, dans un système révélé, est contraire à la raison, est  
faux.

La révélation est donc insuffisante. Mais fût-elle incontes-  
table à nos yeux, elle ne pourrait jamais être consultée sur  
la question de l'existence de Dieu; car ceux qui nient Dieu,  
nient également la révélation, et seraient ainsi dans l'impos-  
sibilité de reconnaître le principe de la science. La révéla-  
tion n'est possible que si Dieu est, mais elle n'est pas une  
conséquence nécessaire de l'existence de Dieu. Sans doute,  
s'il y a une révélation, il y a un Dieu; mais comment établir  
l'existence de la révélation, sans établir d'abord l'existence  
de l'Être suprême? La révélation est moins évidente que  
Dieu, et l'on ne doit pas démontrer une chose incertaine par  
une autre plus incertaine encore. Ces observations logiques  
sont, du reste, confirmées par l'histoire. Les Grecs n'avaient

aucun livre sacré, aucune doctrine révélée; et cependant ils ont admis l'existence de Dieu, et leurs philosophes ont traité des attributs ontologiques et moraux de Dieu d'une manière plus scientifique que les Orientaux; ils ont même laissé leurs ouvrages pour modèles aux Pères de l'Église et aux docteurs du moyen âge.

La révélation est donc inutile et impossible à suivre pour la question qui nous occupe. Le traditionalisme doit abandonner cette position, qu'il regardait comme inexpugnable et d'où il déversait l'injure sur la raison humaine. La chose n'est plus douteuse. M. de Bonald est condamné et la raison vengée par un théologien revenu à des sentiments plus dignes. Nous enregistrons volontiers son arrêt, et nous prions les philosophes en retard, d'en tenir compte. « La connaissance de l'existence de Dieu, des premiers devoirs moraux, de l'immortalité de l'âme, forme le domaine propre de la raison, dans l'ordre de la vérité naturelle, religieuse et morale. L'homme, par sa propre nature, par sa propre essence, par la nécessité des idées et de leurs conséquences, est donc en possession des éléments de la vie intellectuelle, religieuse, morale. Il y a donc en réalité des vérités religieuses et morales, naturelles, essentielles à la raison et à la conscience (1). »

Ces propositions livrent à la raison la connaissance des problèmes fondamentaux de l'ordre moral et religieux. Il nous suffit d'en signaler l'importance et de faire remarquer qu'elles sont conformes aux décisions de l'autorité romaine. Il y a quelques années, l'archevêque de Paris publia quatre propositions, formulées et approuvées dans le sein de la congrégation de l'index. La seconde est ainsi conçue : *Ratiocinatio Dei existentiam, animæ spiritualitatem, hominis libertatem cum certitudine probare potest.*

C'est donc par la *raison* seule qu'il faut établir l'existence de Dieu. En effet, toutes les questions de principe sont du ressort de la raison. La raison depuis des siècles s'est empa-

(1) *Philosophie et religion*, par Maret, doyen de la faculté de théologie, vicaire général de Paris. 1856. Leçons 17, 23.

rée de ce problème, et s'est fortifiée en cherchant à le résoudre. Trois procédés ont été suivis : le procédé démonstratif, le procédé hypothétique et le procédé analytique (1).

Le *procédé démonstratif* comprend lui-même divers ordres de preuves : la preuve ontologique conclut de la pensée que nous avons de l'Être infini, nécessaire, tout parfait, à la réalité de cet être; la preuve cosmologique conclut de l'existence du monde à l'existence de Dieu, comme cause; la preuve téléologique part de l'ordre, de la beauté, de la proportion, de la correspondance des buts et des moyens qui éclatent partout dans la nature, et s'élève ainsi à la reconnaissance d'un être souverainement intelligent; la preuve morale, enfin, constate la nécessité d'un accord entre la vertu et la félicité, et voyant ce rapport souvent troublé dans la vie présente, invoque un être souverainement juste pour donner dans la vie future pleine satisfaction à l'ordre moral.

Nous ne nous arrêterons pas à l'exposition de ces diverses preuves; nous ferons seulement quelques observations générales. Le procédé démonstratif a ses avantages et ses défauts. Il a le mérite d'habituer la raison aux spéculations métaphysiques, d'élucider quelques idées fondamentales, d'approfondir quelques-uns des attributs de Dieu. C'est une excellente gymnastique pour l'esprit et un profit réel pour la science. Le développement même du procédé démonstratif prouve que la pensée a grandi dans sa lutte avec les choses supra sensibles, et a de plus en plus éclairci la notion de Dieu. En effet, les propriétés principales de l'Être ont été successivement soumises à l'analyse. Dans la preuve ontologique, ouverte par saint Anselme et continuée par toute l'école cartésienne, Dieu nous apparaît comme l'Être infini et tout-parfait, qui existe nécessairement, par cela seul que nous en avons la pensée, parce que cette pensée, à la différence de toutes nos autres notions, ne peut provenir que de l'Être infini lui-même. Dans la preuve cosmologique, exposée par Leibnitz, Dieu est conçu comme la cause première et immé-

(1) H. Ahrens, *Cours de Psychologie*. Paris, 1836. — Bouchitté, *Histoire des preuves de l'existence de Dieu*. Paris, 1841.

diète de tous les états successifs du monde, comme l'Être suprême qui est en dehors et au dessus de la série des effets, et qui seul peut satisfaire les besoins de la raison à la recherche des causes. Dans la preuve téléologique, qui parle au cœur et s'accorde si bien avec les merveilleuses découvertes des sciences naturelles, Dieu est la Providence infiniment sage et bienfaisante, qui a créé l'ordre universel et tout disposé en harmonie avec tout. Enfin dans la preuve morale de Kant, Dieu se revêt d'un nouveau caractère : il est la fin dernière de l'homme, il est la justice absolue qui sanctionne tous nos actes, il est le législateur de l'ordre moral. Toutes ces preuves se soutiennent et se complètent mutuellement ; elles sont conformes aux croyances du genre humain ; elles servent à déterminer d'une manière scientifique et rendent accessibles à toute raison cultivée les vérités essentielles de la religion.

Mais, si elles peuvent contribuer à la solution du problème, elles ne l'ont pas résolu. Il faut se faire singulièrement illusion pour croire que l'on démontre Dieu, comme on démontre une proposition de la géométrie. Là est le vice radical du procédé démonstratif. La chose est bien simple, et cependant des auteurs modernes, dans des ouvrages spéciaux, ne sont pas parvenus à la saisir (1). En effet, la démonstration a des limites. Elle suppose une thèse, un argument et un rapport de contenance ou de subordination entre la thèse et l'argument. L'argument doit contenir la thèse, comme les prémisses d'un syllogisme contiennent la conclusion. D'où il suit naturellement que la démonstration est un raisonnement déductif et non inductif, qu'elle peut s'appliquer à tout ce qui est renfermé dans un principe supérieur, c'est à dire à tout ce qui est fini, mais qu'elle ne saurait convenir à l'infini, qui est tout et contient tout. Le fini a sa raison dans l'infini, mais non l'infini dans le fini. Le fini est subordonné à l'infini et en découle ; mais l'infini n'est subordonné à rien. Dieu ne se démontre donc pas, parce qu'il n'existe aucune chose au dessus ni en dehors de l'Être infini.

(1) A. Gratry, de la *Connaissance de Dieu*. Paris, 1854.

parce qu'il est lui-même le principe supérieur, d'où relèvent tous les autres et qui doit servir à les démontrer. La notion de Dieu est unique, en ce sens qu'elle embrasse toutes les autres ; les autres peuvent donc en dériver, mais non réciproquement. Dieu est conçu comme l'Être un et entier, sans cause, sans principe, et la démonstration n'a pour but que de rattacher une chose à son principe. Démontrer Dieu est donc une contradiction formelle ; ceux qui tentent cette opération n'ont pas encore une notion exacte de Dieu. Une démonstration de Dieu serait la négation de Dieu, parce que Dieu est précisément la seule chose qui ne se démontre pas.

Aussi est-il visible que, dans toutes les preuves de l'existence de Dieu, on emploie des arguments dont la certitude dépend de la thèse même qui est à démontrer. Telles sont l'existence objective du monde et la valeur universelle du principe de causalité. Dieu seul, dit-on, peut être cause du monde et cause de la pensée de l'infinie perfection qui est en nous. Mais qui nous prouve que tout a une cause ? Ce n'est qu'en Dieu même que ce principe peut être reconnu dans sa certitude absolue ; car la cause n'est pas supérieure, mais subordonnée à Dieu. L'idée de cause n'est donc pas encore éclaircie dans ses justes rapports avec l'idée de Dieu. On prend pour argument ce qui ne peut être qu'une conséquence de la thèse ; on confond les témérités de la raison avec la réalité des choses.

A cette erreur commune s'ajoutent des erreurs particulières. Dans la preuve ontologique, la conclusion dépasse les prémisses ; car les prémisses ne portent que sur la pensée de Dieu, et la conclusion porte sur son existence. Ce raisonnement ne prouve qu'une chose, c'est qu'il nous est logiquement impossible de penser Dieu, sans le penser comme existant. Réduit à ces proportions, il est inattaquable, mais n'est plus une démonstration. Dans les autres preuves, tirées soit du monde en général, soit du monde moral ou physique, on arrive également à une conclusion plus étendue que les prémisses ; car le monde n'est pas adéquat à Dieu. Une série d'effets finis ne donne pas une cause infinie, mais peut seulement nous suggérer cette notion, en vertu des lois de notre

intelligence. L'expérience, à son tour, ou l'observation des merveilles de la nature ne saurait contenir Dieu, ni révéler une providence infiniment sage. La nature est belle et harmonieuse, sans doute; mais le peu que nous en connaissons sur notre globe n'est pas exempt de désordres. C'est pourquoi Kant a réduit à néant ces prétendues preuves de l'existence de Dieu et renversé du même coup la métaphysique dogmatique des écoles; et lui-même avoue que sa propre preuve n'a point la valeur d'une démonstration apodictique.

L'insuffisance du procédé démonstratif a donné naissance, après Kant, au *procédé hypothétique*: puisque Dieu ne se prouve pas, ont dit les successeurs de ce philosophe, il suffit de l'affirmer; puisqu'on ne peut l'obtenir comme conséquence du raisonnement, il faut le poser comme principe; puisqu'il repousse la marche discursive et laborieuse de la démonstration, la raison doit le saisir par une intuition immédiate ou directe. Kant, il est vrai, contestait à l'esprit humain la possibilité d'une intuition intellectuelle, dégagée de tout élément sensible; mais il se laissait égarer par Locke et par Hume. C'est un de ces préjugés sensualistes dont il n'a pu se dépouiller, malgré son projet de critique universelle. Il existe pour l'homme deux espèces d'intuitions: l'une sensible, inhérente aux sens et à l'imagination, l'autre intellectuelle, inhérente à la raison. Sans intuition intellectuelle, nous n'aurions aucune connaissance de Dieu, et la métaphysique serait impossible. C'est donc par Dieu que la philosophie doit débiter, non pas en le démontrant, mais en le montrant, en le révélant à la raison, comme la nature se révèle à nos sens, en le manifestant à l'esprit et au cœur, comme la suprême hypothèse qui explique tout et qui doit elle-même se justifier par l'ensemble des conséquences qu'elle entraîne avec elle, c'est à dire par le système entier de la science.

Le procédé hypothétique est une réaction contre le procédé démonstratif. Cette réaction est légitime en elle-même, mais exagérée et défectueuse en quelques points. Il est vrai que la démonstration n'atteint pas Dieu, puisqu'il est le

principe premier; il est vrai encore qu'il faut saisir Dieu par une intuition immédiate de la raison, puisqu'il n'existe point de degrés entre le monde et Dieu, entre le fini et l'infini, et qu'aucune somme d'expériences ne saurait engendrer ni égaler l'absolu; mais il ne résulte pas de là qu'il faille commencer le travail philosophique par Dieu. Il faut une préparation à l'esprit pour concevoir l'être dans sa pureté et dans sa vérité; c'est une nécessité de la nature humaine, du moins dans sa condition terrestre. En effet, le premier développement de l'esprit s'opère par la sensibilité. L'enfant doit apprendre avant tout à interpréter ses sensations. Pendant cette période, les idées supérieures de la raison paraissent comme perdues pour sa conscience; il les emploie sans le savoir; son attention n'est pas encore éveillée sur les choses divines. Puis il s'élève successivement au dessus des phénomènes variables et contingents, aux lois, aux causes, à ce qui est immuable et nécessaire, et prend enfin possession de l'être infini et absolu, dont il n'avait qu'un sentiment confus. C'est cette marche, indiquée par la nature, qu'il faut suivre et développer dans la science. Si l'on débute par Dieu, avant que les forces de l'esprit soient suffisamment exercées, on s'arrêtera à une notion vague, arbitraire, mêlée d'erreurs; on s'exposera à fausser tout le système de la philosophie, parce qu'on aura posé, comme base de l'édifice, une hypothèse illégitime. La moindre imperfection dans le principe se traduira par une série de conséquences qui révoltent le sens commun. C'est ce que nous enseigne entre autres l'exemple de Schelling et de Hegel, qui suivent la trace de Spinoza. La critique et l'observation sont donc indispensables comme préliminaires pour le développement régulier de la notion de Dieu. Cette notion n'est pas le point initial, mais la fin de l'éducation philosophique.

Les procédés antérieurs sont imparfaits et pleins de dangers, malgré les qualités qui les distinguent. Ni l'un ni l'autre ne peuvent établir avec certitude l'existence de Dieu, ni dissiper les objections du scepticisme sur la plus grave question de la science. Le premier est un cercle vicieux, et

le second une hypothèse. La science serait perdue, si elle restait enfermée dans cette impasse. Les esprits sérieux, qui savent apprécier l'état des choses et profiter de l'expérience acquise, devaient donc diriger leur attention sur ce difficile problème. De là naquit le *procédé analytique* ou dialectique, inauguré par Krause et désigné avec raison comme le résultat le plus important de la philosophie moderne.

Le procédé analytique tient compte de la part de vérité qui se rencontre dans les autres procédés et se préserve de leurs erreurs. Il est une combinaison méthodique, non un amalgame, de ces méthodes, en ce sens que, complet lui-même, il en recueille les vérités partielles, sans parti pris de faire de l'éclectisme, et les enchaîne les unes aux autres, en les dépouillant de ce qu'elles avaient d'exclusif, sans tomber dans aucun extrême : c'est là le signe d'un système supérieur. Comme le procédé démonstratif, il exige que la pensée de Dieu soit élucidée dans l'esprit, avant qu'on se prononce sur sa valeur objective, et demande même une préparation plus étendue et plus régulière que celle qui nous est offerte par les diverses preuves de l'existence de Dieu ; mais il n'a pas la prétention de démontrer ce qui est indémontrable. Comme le procédé hypothétique, il veut que l'intelligence conçoive Dieu par une intuition immédiate ou directe ; mais il ne confond pas le point de départ avec le principe, et la notion de Dieu, mûrement élaborée et discutée dans la conscience, échappe ainsi aux caractères de l'hypothèse.

On voit que le procédé analytique se compose de deux parties distinctes, l'une préparatoire, l'autre finale, qui correspondent aux méthodes antérieures. La première est une élévation successive à Dieu. Elle a pour but de sonder l'esprit, d'éveiller ses énergies, de fortifier son activité spéculative et de le conduire progressivement, pas à pas, en face de l'être infini et absolu. Elle consiste à s'appuyer sur une première vérité reconnue par chacun comme certaine, dans sa conscience, à analyser l'esprit dans ses propriétés, dans ses facultés, dans ses rapports avec l'ensemble des êtres qui forment le monde, à développer surtout la théorie de la

connaissance, en distinguant avec soin les éléments rationnels qui en font partie, à grouper et à réunir les notions d'après les objets fondamentaux de la pensée, l'humanité, l'esprit, la nature, et à s'élever ainsi graduellement jusqu'à la notion la plus haute et la plus pleine, jusqu'à la notion de Dieu, qui contient toutes les autres. Cette marche psychologique et progressive, soutenue par les forces du moi, doit amener tout esprit capable d'un travail intellectuel à bien se pénétrer de la pensée de Dieu, et doit l'affranchir par conséquent du besoin d'un appui extérieur dans ses rapports avec Dieu. Mais la marche est longue ; elle s'étend depuis l'origine jusqu'au principe de la science, et constitue toute la base analytique ou subjective du système de la philosophie.

La seconde partie du procédé est plus simple. Quand l'esprit est en présence de Dieu et qu'il a saisi les rapports de cette notion suprême avec les autres notions fondamentales, qui appartiennent à la série de nos connaissances, avec le monde et le moi, avec l'être, l'essence et l'existence, avec l'infini, l'absolu et la cause, il ne s'agit plus que de voir avec évidence que Dieu est au dessus de toute démonstration, qu'on ne peut prouver ni son existence ni sa non-existence sans faire un cercle, que nous pouvons et devons nous contenter d'une intuition rationnelle. En effet, de la notion du monde à la notion de Dieu, il n'y a point de transition pour la pensée, puisque Dieu n'est pas un terme particulier de la série des êtres, mais l'être tout entier, le tout. Il faut s'élever subitement au dessus du monde, au delà de tout ce qui est fini, pour trouver Dieu. L'intuition seule peut donc nous montrer l'être infini et absolu. Mais cette intuition, provoquée par les besoins de la raison, suffit et satisfait à toutes les exigences de la logique. Après avoir développé la pensée de Dieu, nous ne pouvons plus le concevoir que comme existant, sous peine de renoncer à toute opération mentale ou d'être en contradiction avec les lois de notre propre intelligence.

Il nous reste à esquisser rapidement ce procédé analytique pour acquérir la certitude de l'existence de Dieu.



La conscience propre nous offre une première vérité, immédiatement et universellement certaine. Chacun peut douter de tout, excepté de soi. Mais l'intuition *moi* est insuffisante : nous ne pouvons y concentrer toutes nos pensées ni tous nos sentiments. L'enfant, qui ne voit d'abord que lui-même, arrive bientôt à se convaincre de l'existence d'autres réalités. Si donc le *moi* est le point de départ, il ne saurait être le principe de la science. Car la notion du principe doit contenir toutes les autres notions ; le principe doit se suffire à lui-même et expliquer tout le reste. Telle est la pensée *Dieu*, mais telle n'est pas la pensée *moi*. Le *moi* se reconnaît, au contraire, comme un être limité, et en même temps qu'il a conscience de sa limitation, il a conscience d'un monde extérieur ou d'un ensemble de choses qui subsistent hors de lui-même.

De là deux espèces de connaissances, qui ont pour objet le *moi* et le non-*moi*. Nos connaissances immanentes ne sortent pas de la sphère du *moi* et trouvent la garantie de leur valeur dans la certitude de la conscience propre. Nous pouvons, sans peine, reconnaître le *moi* comme un être dont l'essence est une, qui se modifie dans le temps et qui est cause de ses modifications. Le doute n'est pas permis à cet égard, pourvu qu'on définisse les termes et qu'on se contente de les appliquer au *moi*. Mais nos connaissances transcendantes sont plus incertaines. Pouvons-nous saisir les choses extérieures telles qu'elles sont en elles-mêmes ? Nous connaissons tout ce qui est, au moyen des catégories de l'essence, de l'unité, de l'identité, de la causalité. Avons-nous le droit d'attribuer à ces idées une valeur objective et de les appliquer à toutes choses ? Ces questions ne sauraient être résolues par l'expérience et nous obligent à remonter plus haut.

Considérons à cet effet nos connaissances transcendantes, d'abord en elles-mêmes, ensuite dans leur objet, en soulevant l'idée de la cause. La *causalité* exprime entre deux choses un rapport de détermination : l'effet est déterminé par la cause. Ce rapport en suppose deux autres, la contenance et la subordination : l'effet est dans la cause et sous

la cause. En effet, l'observation constate qu'un être n'effectue jamais comme cause que ce qui est dans sa nature, ce qui est en son pouvoir, ce qui est possible pour lui. Un esprit ne saurait produire des effets physiques, ni un corps des effets spirituels, ni un être fini ce qui dépasse toute limite. S'écarter de cette règle, c'est manquer à l'expérience, c'est relever les miracles et les causes occultes, que la science doit chasser. Il suit de là que l'idée de cause peut s'appliquer à tout ce qui est contenu dans autre chose, par conséquent à tout ce qui est fini. Cette application, du moins, est un besoin de la raison, auquel l'enfant lui-même est soumis. Sous nos yeux, l'idée de cause se vérifie constamment, mais reste-t-elle légitime encore au delà de l'observation ? C'est ce qu'il nous est impossible d'affirmer en ce moment. Quoi qu'il en soit, il y a deux cas à distinguer : l'un concerne les actes qui se passent dans le temps ; l'autre, les propriétés ou l'essence même des êtres. La cause d'un acte se trouve dans l'être qui l'a produit ; mais si l'on demande la cause de cet être même, il faut s'élever plus haut et chercher une essence supérieure qui le contienne. Aucun être n'est cause de lui-même, de sa propre essence ; car l'essence n'est pas contenue dans l'être, mais adéquate à l'être. L'idée de cause ne convient pas à ce rapport de l'être avec son essence. Mais pourquoi soulevons-nous l'idée de cause au sujet de tout ce qui est fini, substance ou phénomène ? C'est parce que le fini ne se suffit pas à lui-même, parce qu'il n'est qu'une partie de la réalité, et que la notion de la partie est corrélatrice à celle du tout, où elle trouve son complément. En recherchant la cause, c'est le tout que nous recherchons, et nous voulons savoir le tout, parce que la partie ne peut nous satisfaire. Mais le tout lui-même, l'infini, n'a plus de cause, puisqu'il n'est contenu dans aucune autre chose ; celui qui est tout se suffit à lui-même et ne suppose rien d'autre.

La cause elle-même a sa cause, car elle n'est qu'une propriété particulière, et cette cause de la cause est sans doute Dieu. La cause n'est pas au dessus de l'être infini, mais fondée en lui. Elle peut bien nous servir d'instrument pour nous élever jusqu'à la notion de Dieu, mais non d'argument lo-

gique pour établir son existence. L'idée de cause ne contient pas l'idée de Dieu, elle y est contenue et doit y trouver sa justification. Jusqu'à ce que l'existence de Dieu soit certaine, la catégorie de la causalité comme toutes les autres n'est qu'une hypothèse; cette hypothèse est conforme, il est vrai, à la constitution de l'esprit humain, mais elle a besoin d'être vérifiée. Aussi le principe de cause n'est-il pour nous qu'un moyen qui nous permet de développer la *pensée* de Dieu, et non une prémisses qui doit décider de son *existence*. Les auteurs ont méconnu le rapport de ces deux idées. Voilà pourquoi toutes les preuves de l'existence de Dieu sont des cercles : elles accordent à l'idée de cause une valeur universelle et absolue, tandis que cette valeur doit dériver, comme conséquence, de l'existence même de Dieu.

Appliquons cette idée à nos connaissances. D'abord, nos connaissances ont une cause, puisqu'elles sont une propriété particulière du moi considéré dans ses rapports avec un objet. Nos connaissances immanentes ont leur cause en nous-mêmes, car elles sont enfermées tout entières, comme sujet et comme objet, dans le moi. Mais où est la cause de nos connaissances transcendantes, qui expriment un rapport entre le moi et le non-moi ? Cette cause n'est pas uniquement en nous, ni uniquement hors de nous. Le moi peut bien être cause de ses pensées et de leur direction, mais non de leur objet. Le non-moi peut être cause de l'objet de nos pensées, mais non de nos pensées mêmes. De plus, l'union entre le moi et le non-moi, qui constitue la connaissance transcendante, dépasse à la fois la sphère du moi et du non-moi. Le moi n'est pas cause de ses rapports avec une chose étrangère, ni le non-moi, cause de ses rapports avec notre pensée. Nous devons donc chercher la cause de nos connaissances transcendantes au dessus du moi et du non-moi, dans une essence supérieure qui les contienne l'un et l'autre et qui explique leur union. Cette essence supérieure qui enveloppe tout le moi et le non-moi, qui est la raison de toutes nos pensées et de tous leurs objets, est le *principe* de la science. La science est ainsi réduite à l'unité. Tout ce que nous pensons et tout ce à quoi nous pouvons penser, c'est à

dire tout ce qui est, se ramène à une seule et même cause. Le principe de la réalité est identique au principe de la connaissance.

Ce principe est un, infini, absolu, puisqu'il est tout et qu'il doit rendre compte de tout ce qu'il contient de déterminé, par conséquent aussi de la pensée que nous avons de l'infini et de l'absolu. En effet, nous concevons l'infini, que cette conception du reste soit vraie ou fausse. Où est la cause de ce phénomène si remarquable ? Elle n'est pas entièrement en nous, puisque nous sommes finis, et que rien de fini ne peut produire ni contenir l'infini; elle n'est pas non plus entièrement hors de nous, puisqu'il s'agit d'expliquer notre pensée; elle n'est enfin dans aucune chose finie ou déterminée, puisque l'infini comme tel exclut la détermination et que la cause doit comprendre au moins tout l'effet. La notion transcendante de l'infini ne peut donc provenir que d'un être infini, qui est et contient à la fois le moi et le non-moi. Cet être se nomme *Dieu*. Par là, je n'affirme pas encore l'existence de Dieu; je dis seulement que nous sommes obligés de le concevoir, par une juste application de l'idée de cause, qui est une loi de notre pensée, et que nous le concevons nécessairement comme l'Être un, infini, absolu, ou comme l'essence une et entière qui est tout ce qui est, soit en nous, soit hors de nous. Voilà ce qu'il y a de vrai dans la preuve ontologique. Cela revient à dire que, si la loi de causalité est légitime dans ses rapports avec nos connaissances transcendantes, l'idée de Dieu, qui est infinie comme son objet, ne peut être mise en nous que par Dieu même, ou que Dieu seul peut être cause de la notion que nous avons de Dieu. C'est en ce sens qu'on dit : Dieu est le maître, c'est Dieu qui nous élève à Dieu.

Mais cette notion est encore vague et obscure, parce qu'elle manque de plénitude. Pour mieux l'éclaircir et la développer dans son contenu, considérons encore nos connaissances au point de vue de leur objet. Quels sont les objets de nos connaissances ? Des propriétés et des substances, et parmi les substances le moi et le non-moi, et dans le non-moi, des esprits, des corps, des êtres formés par l'union d'un esprit

et d'un corps, que nous réunissons successivement dans la pensée d'un monde spirituel, d'un monde physique et de l'humanité.

L'observation ne nous révèle d'abord, dans l'enfance, qu'un petit nombre de *corps*. Mais, à mesure que l'esprit gagne des forces, l'expérience s'étend, et nous reconnaissons peu à peu les espèces si variées des corps organiques et inorganiques qui meublent la terre. La terre même nous apparaît alors comme un corps unique, comme un astre qui parcourt l'espace, et qui fait partie avec d'autres planètes d'un même système solaire. A ce système viennent ensuite s'en joindre d'autres, plus étendus, qui semblent liés entre eux par des comètes, et nous arrivons enfin à concevoir la *nature* entière ou le monde physique comme un tout infini dans son genre, embrassant une infinité de corps, répandus dans l'espace infini. Cette infinité est telle que les distances astronomiques que l'on a pu mesurer jusqu'ici, et qui placent la plus proche des étoiles fixes à des millions de millions de lieues de la terre, sont absolument nulles à son égard. Il résulte d'un calcul fait par Herschel que la lumière mettrait plus de trois mille ans à franchir l'espace qui nous sépare d'une étoile de seizième grandeur. Ainsi il est des étoiles dont la lumière vient seulement d'arriver à la terre, d'autres dont la lumière ne nous est pas encore parvenue, d'autres enfin dont la lumière, traversant de seconde en seconde les profondeurs insondables du ciel, ne viendra jamais jusqu'ici. Et d'autre part des milliers d'astres peuvent avoir péri depuis des siècles, sans que nous cessions de les apercevoir. Quel est le nombre des étoiles? La voie lactée seule en compte dix-huit millions, visibles au télescope. Ces abîmes de l'infini épouvantent l'imagination, mais plaisent à la raison. Ils diminuent l'importance de la terre, mais relèvent la grandeur du monde et la majesté de son auteur : *Cæli enarrant gloriam Dei*. Cependant, je n'affirme pas en ce moment que la nature soit réellement infinie : c'est une hypothèse à vérifier.

C'est ici surtout que nous reconnaissons l'insuffisance de l'observation. La plupart des philosophes et des savants modernes admettent sans hésiter l'infinité du monde, et

cependant il est et il sera à jamais impossible de justifier cette affirmation par des voies expérimentales. Pour moi je me contente de dire que nous pouvons et devons concevoir la nature comme infinie. Car, aussitôt que nous posons dans notre esprit une limite à l'espace et à la matière, nous nous demandons ce qui se passe au delà de cette limite, et nous entrevoyons encore et sans fin d'autres espaces et d'autres corps. De plus, le principe de raison suffisante ne nous permet pas de nous arrêter à un nombre déterminé de corps; car pourquoi tel nombre plutôt que tel autre? L'infini seul est digne de l'intelligence et de la puissance divines. Les lois du mouvement des corps semblent conduire au même résultat. « Chaque globe ne cessant de faire effort pour se dissoudre et n'en étant empêché que par la résistance des globes environnants, il est nécessaire que chaque globe soit environné d'autres globes, que par conséquent il n'y ait pas de globes extrêmes. Pascal avait défini ainsi l'univers : *Centre partout, circonférence nulle part*; c'était une vue de génie. Si l'univers avait des limites, il ne serait, quelle que fût son étendue, qu'un point matériel environné d'un espace vide et infini; un moment suffirait pour qu'il entrât en dissolution éternelle (1). » Les objections théologiques que soulève cette conception du monde physique ont été prévues, au point de vue du dogme, et ne sont pas un obstacle pour nous (2). Les objections philosophiques se résolvent sans peine. La raison moderne ne résiste pas à l'attraction de l'infini; elle y plonge avec enthousiasme, depuis qu'elle assiste au spectacle du mouvement universel et des grands cieux de Copernic (3).

La pensée du *monde spirituel* se développe en nous parallèlement à celle du monde corporel. Nous ne sommes d'abord en relation qu'avec quelques esprits; mais, à me-

(1) Azais, *Précis du système universel*. Paris, 1825.

(2) *Traité de l'infini créé*, attribué à Malebranche. Voir notre Dissertation, *Revue de Belgique*, 1846. — Jean Reynaud, *Terre et Ciel*, 1854.

(3) F. Morin, *de la Genèse et des principes métaphysiques de la science moderne, ou la Philosophie des sciences cherchée dans leur histoire*. Paris, 1856.

sure que nos rapports sociaux se multiplient, nous entrons en communication, au moyen de la parole et de l'écriture, avec un nombre de plus en plus considérable d'esprits qui, unis à des corps, habitent ou ont habité la terre, et nous finissons par soupçonner que le monde spirituel est infini dans son genre, comme la nature, son antithèse et sa compagne. Pourquoi n'existerait-il qu'une certaine quantité d'êtres spirituels, attachés à notre globe, tandis que nous concevons une infinité de corps dans l'espace? Pourquoi un nombre déterminé plutôt que tout autre? Chaque chose n'a-t-elle pas une raison suffisante? Et puis, quelle serait la destination des astres, si les forces et les harmonies de la matière ne devaient pas être connues, éprouvées, utilisées et gouvernées par une société d'êtres raisonnables? D'où vient ensuite la constitution identique de tous les esprits que nous observons ici-bas? Comment peuvent-ils tous se soumettre aux mêmes lois de la raison, accepter comme vrai, comme bon et beau, tout ce que la raison proclame, comme faux et mauvais tout ce que la raison réprouve? Ces questions ne reçoivent de solution satisfaisante que si l'on s'élève à la notion d'un esprit ou d'une raison universelle, qui se manifeste en une infinité d'esprits individuels, comme la nature se révèle en une infinité de corps soumis à ses lois.

Mais nous ne concevons pas seulement des esprits et des corps; l'observation constate que les esprits sont intimement unis à des corps et forment ainsi des êtres complexes, parmi lesquels nous distinguons les hommes. La notion de l'humanité se réduit d'abord pour l'enfant à la notion de la famille; puis elle s'étend à un groupe de familles et devient la cité ou la tribu. Bien des peuples sauvages s'arrêtent à cette forme élémentaire de l'humanité; mais les peuples civilisés se constituent en corps de nation, d'après les affinités de la race. Là se borne la notion de l'humanité pour les anciens, qui se considéraient comme autochthones, issus d'une divinité nationale et séparés des races étrangères, qualifiées de barbares, dépouillées des qualités de l'homme et destinées à l'esclavage. Mais, grâce au christianisme, préparé par la doctrine stoïcienne, la pensée de l'humanité

s'élargit encore et embrasse maintenant tous les peuples de la terre, sans distinction de races, de sexes ni de position sociale; car tous descendent d'un couple primitif et forment une seule famille, sous le gouvernement d'un même Père céleste; tous sont solidaires dans la chute et dans la réparation. Cette grande notion de l'humanité que le Christ a inaugurée sur la terre, et que l'Église a appliquée à la société religieuse, devait aussi, dans le cours des siècles, transformer la société civile (1). Elle est la source de la civilisation moderne. Mais est-elle le dernier terme de la progression? Non; après avoir conçu l'humanité terrestre, nous pouvons et devons encore concevoir l'humanité universelle, répandue dans la nature entière et peuplant tous les globes habitables, semés dans l'espace infini. L'humanité terrestre n'est plus alors qu'une petite fraction de l'humanité infinie, un rameau détaché de la famille humaine, qui accomplit son pèlerinage sur notre globe, mais dont les destinées ultérieures doivent se lier à celles de l'humanité entière. Pourquoi encore une fois n'y aurait-il qu'un nombre déterminé d'êtres raisonnables, depuis Adam jusqu'au dernier habitant de la terre? Le spectacle de la vie est-il le privilège exclusif de notre planète? A quoi serviraient les autres terres célestes? Pourquoi des cieux incommensurables, si l'on peut compter les êtres intelligents? Le principe de raison suffisante, d'accord avec l'état de nos connaissances astronomiques, nous force donc à comprendre l'humanité comme infinie en son genre.

Le système de Ptolémée, sous l'influence duquel s'est constituée la dogmatique chrétienne, suffisait aux besoins de l'humanité terrestre; le système de Copernic, qui a triomphé de la foi traditionnelle, réclame une humanité infinie et des dogmes plus larges. A peine la spéculation de l'infini fut-elle introduite dans la philosophie, que des idées nouvelles surgirent de toutes parts dans la science, dans la théologie et même dans les controverses sur l'optimisme. Fontenelle, Huyghens, Malebranche, Leibnitz continuent Descartes et

(1) Laurent, *Études sur l'histoire de l'humanité*, t. IV, le Christianisme. Deuxième édition, 1863.

voguent à pleines voiles dans les régions célestes, découvertes par Copernic et parcourues par Galilée. Une révolution était imminente dans les croyances. Les théories bibliques du ciel et de l'enfer n'ont plus d'asile dans le monde de la science. L'édifice si péniblement élevé par saint Thomas manque de base et s'écroule. Les démons sont chassés de la terre, la terre montée dans les cieux, et les cieux entr'ouverts ne contiennent aucune trace de ce merveilleux séjour des bienheureux, rêvé par nos pères. On s'aperçoit enfin que le moyen âge n'avait fait qu'un roman du monde, et que la mythologie avait usurpé le nom de la science. Dans les conditions nouvelles où nous sommes, tout est à refaire. Puisque le monde a changé d'aspect, les destinées de l'humanité doivent changer de face. Lalande, Laplace, W. Herschel, Chalmers, Brewster et beaucoup d'autres, s'appuyant sur l'analogie, enseignent l'habitabilité des globes célestes (1). Il n'y a plus désormais d'autre ciel ni d'autre enfer.

Les objets de nos connaissances sont donc la nature, l'esprit, l'humanité; et ces objets réunis forment le monde ou l'univers. Est-ce tout? Non: l'esprit, la nature et l'humanité, quoiqu'ils paraissent infinis chacun dans son genre, ne sont que des choses déterminées, opposées les unes aux autres; ce sont des parties de la réalité, non la réalité tout entière. Or nous ne pouvons nous contenter de la partie; la partie suppose le tout, et la notion du tout peut seule satisfaire la raison. De là un quatrième objet pour la pensée, et cet objet est Dieu. Mais ce quatrième objet n'est-il pas la somme ou la collection des trois premiers? Dieu n'est-il pas l'esprit, plus la nature, plus l'humanité? Non, Dieu n'est pas le monde, Dieu n'est pas l'ensemble des choses; c'est là l'erreur du panthéisme; l'application de l'idée de cause nous oblige de repousser cette doctrine.

Au premier abord, il semble que le monde soit sans cause, en vertu de nos prémisses, puisque nous l'avons supposé

(1) Cf. Plisson, *les Mondes*, essai philosophique sur les conditions d'existence des êtres organisés dans notre système planétaire. Paris, 1847. — Babinet, *de la Pluralité des Mondes*, 1855.

infini, et que l'infini comme tel n'a point de cause. Mais un examen plus attentif nous détourne de cette solution.

Le monde est un tout collectif qui, en lui-même, manque d'unité, comme terme supérieur à la multiplicité: c'est l'ensemble de toutes les choses finies, esprits, corps et hommes, que nous résumons dans la pensée de la nature, de l'esprit universel et de l'humanité. Chacun de ces genres peut être infini, mais il n'est qu'un genre, c'est à dire une partie: c'est un *infini relatif*, une chose infinie en elle-même, mais non infinie sous tous les rapports. La nature est infinie comme telle, parce qu'elle est l'être unique de son genre, parce qu'il n'y a qu'une seule nature, qui comprend une infinité de corps répandus dans l'espace infini; mais enfin elle n'est que la nature, elle n'est pas l'esprit ni l'humanité, elle n'est pas tout. Un infini de ce genre peut coexister avec d'autres infinis relatifs, car chacun se restreint à sa sphère. De même, le monde des esprits est infini, parce qu'il est unique en son genre et contient une infinité d'être spirituels; mais ces êtres ne sont jamais que des esprits, ils ne sont pas l'espace ni le temps, ils ne sont pas tout. L'infinité du monde spirituel n'exclut donc pas l'infinité du monde physique; car ces deux infinis s'appliquent à des ordres différents; ce sont des fractions de la réalité, dont chacune s'étend à l'infini dans son propre domaine, sans empiéter sur le domaine de l'autre; ce sont enfin des genres distincts. De même encore, l'humanité paraît infinie, parce qu'elle est unique et qu'elle communique son essence inépuisable à une infinité d'êtres raisonnables; mais ces êtres ne sont que des hommes. L'humanité n'est pas toute la nature ni tout l'esprit, mais constitue une certaine union de l'esprit avec la nature. L'esprit, la nature et l'humanité sont donc des choses déterminées, limitées les unes par rapport aux autres, opposées entre elles et affectées de négation. En un mot, un infini relatif est un infini qui se borne à un genre, à l'exclusion de tout autre, un infini qui n'est pas tout l'infini, un infini qui est encore fini à certains égards. Or le principe de causalité s'applique à tout ce qui est fini ou déterminé, à tout ce qui fait partie d'autre chose. Il s'applique par conséquent aussi à ce qui n'est infini que d'une

manière relative, c'est à dire aux diverses parties de l'univers. On peut donc demander et l'on demande, en effet, pourquoi il y a un monde, pourquoi le monde se compose de substances spirituelles, de substances physiques et de substances complexes, pourquoi il n'est pas autre et pourquoi le mal s'y produit sous tant de formes diverses.

Où est maintenant la cause du monde? Dira-t-on qu'elle est dans le monde même? C'est impossible : aucune chose n'est cause d'elle-même. Comment le monde à faire serait-il causé par un monde non fait? *ex nihilo nihil*. Le monde d'ailleurs n'est qu'une agrégation de choses, et cette agrégation n'agit point comme cause. Un édifice est-il cause de ce qu'il contient? Dire que le monde a sa cause en lui-même, c'est dire que ses diverses parties ont respectivement leur cause en elles-mêmes et dans les autres parties : en elles-mêmes, c'est un non-sens ; dans les autres parties, c'est un cercle ou une violation des rapports de la cause à l'effet. L'esprit n'a pas sa cause dans la nature, qui lui est opposée, qui est soumise à d'autres lois et possède une autre essence, ni dans l'humanité, qui lui est subordonnée. La nature n'a pas sa cause dans l'esprit, qui lui est étranger, ni dans l'humanité, qui lui emprunte une partie de son essence. L'esprit et la nature peuvent bien soutenir entre eux un rapport de conditionnalité, parce qu'ils font partie d'un même tout, mais non un rapport de causalité, parce que tout est libre et spontané chez l'un, fatal et enchaîné chez l'autre. Il n'y a point connexion, mais antithèse entre le monde des corps et le monde des esprits. Et cependant l'esprit s'unit intimement à la nature dans l'humanité. Où est la cause de cette union? Elle ne peut être tout entière ni dans l'esprit ni dans la nature, car elle dépasse à la fois l'essence propre de la nature et de l'esprit. Le corps humain peut bien trouver sa cause dans la nature, et l'esprit humain dans l'esprit universel ; mais l'homme n'est pas un esprit, plus un corps, la somme de deux substances hétérogènes ; il est l'être d'union de l'esprit et du corps ; il est comme esprit influencé et modifié par le corps, et comme corps influencé et modifié par l'esprit ; il est un être unique, un organisme et non un

agrégat. Cette union de l'esprit et du corps ne peut s'expliquer ni par l'essence de l'esprit, ni par l'essence de la nature, car elle constitue un fait transcendant pour l'un et pour l'autre. La notion de la matière doit rendre compte des qualités de la matière, mais non de ses rapports avec des substances spirituelles. Pourquoi donc le monde ne se compose-t-il pas d'esprits purs et de pure matière? Pourquoi la matière s'unit-elle à l'esprit? Le monde ne donne pas la solution de ce problème.

La cause du monde n'est donc pas dans le monde, ni dans aucune de ses parties. Elle est donc au dessus du monde. Il faut la chercher, selon la loi de causalité, dans un être ou dans une essence supérieure qui contiennent à la fois l'esprit et la nature, qui leur serve de base commune et déterminent ainsi leur union dans l'humanité. C'est dans l'essence de cet être supérieur qu'on doit découvrir la raison de toute la constitution du monde. Mais cet être est-il Dieu? N'existe-il pas d'intermédiaires entre Dieu et le monde? Il est certain que nous n'avons pas conscience de pareils intermédiaires et que personne ne les a jamais signalés comme objets distincts de la connaissance. Cependant l'ignorance où nous sommes ne prouve pas la non-existence d'une chose. Les découvertes modernes doivent inspirer plus de circonspection à ceux qui nient résolument ce qu'ils ne savent pas. Disons donc simplement que la question qui vient d'être soulevée est insoluble au point où nous sommes arrivés ; ce n'est que dans la science même de Dieu qu'elle peut être décidée. Du reste, la solution de ce point n'intéresse nullement l'existence de Dieu. Si la cause prochaine du monde n'est pas la cause dernière, elle ne sera qu'une chose déterminée qui, d'après la définition, aura elle-même sa cause et qui ne pourra fournir l'explication définitive de l'existence et de la composition du monde. Quelle sera la cause de cette cause? Si c'est de nouveau une chose particulière, nous ne pouvons nous y arrêter, parce que, loin de démontrer les divers ordres de choses, elle a elle-même besoin de démonstration. Nous devons ainsi remonter de cause en cause, jusqu'à ce que nous arrivions à poser la cause dernière qui n'a plus de cause et

que nous appelons *Dieu*. Le raisonnement par lequel on suppose que la série des causes n'a point de terme constitue le *progrès à l'infini*. Il ne peut satisfaire la pensée, comme Aristote l'avait remarqué déjà, parce qu'il n'explique rien; il ne fait que reculer indéfiniment la difficulté, sans la résoudre, car l'idée de cause, aussi longtemps qu'elle s'applique à une chose déterminée, nous oblige toujours à nous élever jusqu'à l'être indéterminé, qui est la raison de tout.

Le procédé cosmologique nous amène donc en face de Dieu. Il nous est impossible, dans la pleine lumière de notre conscience, de ne pas admettre que le monde ait une cause, et que cette cause soit autre que le monde. Mais le monde est ou peut être infini dans ses diverses parties. Qu'est-ce alors que la cause du monde? C'est une chose infinie assurément, non plus infinie d'une manière relative, mais infinie d'une manière absolue, puisqu'elle est le dernier terme de la pensée et qu'elle doit contenir en soi tous les genres de la réalité; c'est l'être absolument infini, c'est à dire infini à tous égards et sous tous les rapports; c'est l'être qui est tout l'être. Des infinis relatifs peuvent exister ensemble, parce qu'ils sont limités à un genre; mais l'infini absolu est nécessairement seul et unique, puisqu'il est tout. Les infinis relatifs sont en lui et donnent la plénitude à son essence, comme les êtres finis, esprits, corps et hommes, remplissent l'esprit universel, la nature et l'humanité. Point de fini hors de l'infini; point d'infini relatif hors de l'infini absolu. L'infini absolu est donc sans second; il est tout et contient tout; il n'est qu'à cette condition. Telle est la pensée de Dieu. Il est impossible à une conscience éclairée de ne pas concevoir Dieu comme l'être de tout être: *ens entium, omnitudo realitatis*. C'est la seule pensée qui nous manque, quand nous avons reconnu le monde comme infini dans ses divers ordres; c'est la seule qui complète et soutienne les autres, la seule qui puisse servir de principe à tout le reste; c'est l'idéal de la raison, comme s'exprime Kant. Le monde, en effet, n'est qu'un ensemble de parties. Cette conception laisse une lacune dans notre esprit: la conception de Dieu comble cette lacune. Le monde a besoin d'une cause, car il est limité sous

chacune de ses faces; cette cause doit être complètement infinie, pour expliquer l'infinité des choses que nous concevons dans chaque genre; la seule cause suffisante du monde est donc l'être absolument infini, qui est Dieu. C'est la pensée de Dieu qui seule nous arrache à la pensée de la limitation des choses. Nous disons bien que l'espace est infini, parce qu'il est tout l'espace et qu'il n'y en a point d'autre; cependant l'espace n'est qu'un genre. Nous disons encore que le temps est infini, parce qu'il embrasse tout ce qui appartient à cet ordre; mais le temps aussi n'est qu'un genre. Dieu n'est pas infini de cette manière; il n'est pas seulement tout dans un genre déterminé, il est absolument tout: il est tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les esprits, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les corps, tout ce qu'il y a de réel et de positif dans les essences de toutes les créatures possibles, comme l'affirme Fénelon. Il a tout l'être de tout ce qui est. Le géomètre qui dirait que l'espace est infini, mais qu'il y a encore des espaces hors de l'espace, serait un objet de risée pour ses confrères. Il serait moins aveugle cependant que les théologiens qui soutiennent que Dieu est l'être infini, mais qu'il y a encore des êtres hors de Dieu (1). L'être infini signifie tout l'être, *ens omne*: l'essence infinie exprime la totalité de l'essence, et qui dit l'être entier exclut toute restriction. Répétons-le donc avec un savant évêque, Dieu est tout ou il n'est rien. S'il n'est qu'un être déterminé, nous n'avons nul besoin de lui: il n'est qu'un genre nouveau ajouté aux autres, ou un genre ancien élevé arbitrairement au rang de cause première. S'il est tout l'être, au contraire, il est un objet nécessaire de notre pensée, et l'insensé seul peut dire dans son cœur: Dieu n'est pas.

La notion précise de Dieu, développée dans son contenu, est donc la pensée de l'Être un, infini, absolu qui est et contient dans son essence la nature, l'esprit, l'humanité et tous les êtres finis. « *In Deo sumus, vivimus et movemur. Ex ipso et per ipsum et in ipso sunt omnia.* » C'est la pensée la plus

(1) *Du Panthéisme*, examen d'un ouvrage de M. Tiberghien, par N. J. Laforêt, professeur à l'université de Louvain. Bruxelles, 1855.

pleine que nous possédions, ou plutôt c'est la pensée unique qui comprend tout, dont les autres pensées ne sont que des reflets et dans laquelle elles sont fondées, sans en excepter l'intuition *moi* et l'idée de la cause. Nous n'avons aucune notion qui soit étrangère à la notion de Dieu; car dans toutes les opérations de l'intelligence, nous affirmons quelque chose, nous posons l'être ou une détermination de l'être. Qu'on le sache ou qu'on l'ignore, Dieu est au fond de tout acte de conscience. Le panthéiste et l'athée proclament également Dieu, mais l'un avec discernement, l'autre sans intention.

La pensée de Dieu ne doit donc pas se formuler d'une manière négative ou restrictive. Il ne faut pas dire : Dieu est ceci ou cela, mais Dieu est tout. Il ne faut pas dire avec les théologiens : Dieu est un pur esprit; ni avec les matérialistes : Dieu n'est que la nature; ni avec les positivistes : Dieu est l'humanité et n'est pas autre chose; ni enfin avec les panthéistes : Dieu est tout cela ensemble. Tous ces jugements sont faux, parce qu'ils enferment Dieu dans les limites d'un genre ou de plusieurs genres. Dieu n'est pas une partie de la réalité, mais la réalité tout entière. Il est par conséquent *aussi* le monde, il est aussi l'esprit et la nature et l'humanité; mais il n'est pas seulement la somme des êtres, il est la raison de tout ce qui est fini. Dieu n'est pas l'ensemble des choses, mais l'unité absolue de l'essence. L'ensemble des choses c'est le monde; le principe ou la raison du monde c'est Dieu. Le principe est un, simple, indécomposable, car s'il était une réunion de parties, il se confondrait avec le monde et nous devrions de nouveau chercher la raison de cette réunion. Dans le monde il y a antithèse et synthèse : l'antithèse comprend la nature et l'esprit, dont la synthèse est l'humanité; mais il y manque la thèse, le point de vue supérieur de l'unité. La thèse c'est Dieu. Il ne faut pas dire non plus : Dieu est l'éternel et rien que l'éternel, ou Dieu est amour et n'est qu'amour; car Dieu est aussi la vie et la pensée. Dieu n'est rien de déterminé; il est tout d'une manière pure et simple. Le seul nom qui lui convienne est *l'être*. Dieu est l'Être; il est Celui qui est, le *ὄντως ὄν* de Platon et d'Aristote. Tout ce qu'on ajoute à l'être est inutile ou

surabondant. La philosophie n'est que l'explication de ce terme.

Il ne faut donc rien retrancher de la notion de Dieu, si ce n'est la détermination qui se trouve dans le développement de toutes les autres. La détermination est une limite et une négation; une chose déterminée est une chose qui s'oppose à une autre et l'exclut. Dieu n'est coordonné à rien et n'exclut rien. Il est la thèse une et entière, la thèse absolue qui n'a point d'antithèse. La pensée de Dieu est toute positive; c'est la seule qui ne soit négative sous aucun rapport. L'esprit et la nature sont la négation l'un de l'autre : Dieu est la négation de toute négation. Il y a autre chose que la nature; il y a autre chose que l'esprit : il n'y a pas autre chose que Dieu. Tout ce qui est affecté de négation, excepté Dieu. Chaque genre repousse tout autre et lui est extérieur : Dieu seul n'a point d'extérieur. Tout est en lui. Il est aussi tout ce qu'il contient dans son essence; mais comme il n'est rien de déterminé lui-même, comme il n'est pas plus un genre qu'un autre, les limites qui enveloppent de toutes parts les êtres finis dans le monde, et qui sont la source de l'imperfection sous toutes ses faces, ne sont pas les limites de Dieu. Les bornes qui entourent les globes célestes dans l'espace portent-elles atteinte à la simplicité et à l'infinité de l'espace? Le fractionnement des couleurs altère-t-il l'unité et la pureté de la lumière? C'est ainsi que Dieu est tout en unité, et c'est parce qu'il est tout, qu'il est au dessus des négations, des conflits et du mal qui s'attachent aux êtres finis.

Est-il nécessaire encore de demander si le monde est en Dieu d'une manière éminente ou autrement? En disant que Dieu n'est pas le monde, mais la raison du monde, nous avons posé le principe de la prééminence ou de la transcendance de Dieu, mais ce principe ne peut être compris exactement que dans la métaphysique. Pour le moment, toute distinction est inutile. Il faut dire simplement avec saint Anselme : « Ex ipsa summa essentia et per ipsam et in ipsa sunt omnia. » Dieu est le tout, le tout un, le tout absolu et infini, voilà la première pensée; et la conséquence immédiate, c'est que Dieu est infini à tous égards, absolument



infini. Il n'est donc pas infini seulement en intension ou en degrés de perfection, il est au dessus de tout degré et de toute disjonction.

Nous avons ainsi achevé la première partie du procédé analytique par lequel l'esprit s'élève progressivement du point de départ au principe. Nous avons obtenu une intuition claire et précise de Dieu. Nous avons reconnu, en nous conformant aux lois de notre organisation spirituelle, que nos connaissances, considérées en elles-mêmes et dans leur objet, ont nécessairement une cause, et que cette cause, qui contient en soi tout ce que nous concevons de fini ou d'infini, est nécessairement au dessus du monde. Nous comprenons Dieu et ne pouvons nous empêcher de le comprendre, quand nos dispositions intellectuelles sont suffisamment développées, comme l'Être un, infini, absolu, qui est tout et qui est cause de toutes les parties de la réalité, de tous les genres que nous désignons sous les noms de nature, d'esprit et d'humanité. Dieu comme tel n'est pas un être déterminé, plus élevé que les autres, mais l'Être tout entier, objet nécessaire de la pensée. La notion de Dieu est absolument pleine et positive; c'est la notion unique, qui embrasse toutes les autres et ne dérive de rien; c'est la seule qui soit dégagée de toute détermination, de toute restriction, de toute négation. C'est pourquoi cette notion doit surgir immédiatement dans notre esprit, après une préparation convenable. Puisque Dieu ne se déduit de rien, nous ne pouvons pas non plus le rattacher à un principe supérieur, par la voie du raisonnement et de la démonstration. Il en est du principe comme du point de départ de la science. Il ne s'exprime pas sous forme de conclusion, ni même de proposition, puisqu'il est seul et unique, mais sous forme de notion. Il est l'objet d'une intuition intellectuelle. Nous devons voir Dieu par la raison, comme nous voyons que le tout est plus grand que la partie et que tout phénomène a une cause. Cette intuition est complètement indéterminée, mais elle est susceptible de détermination, car elle se distingue déjà de toutes les notions déterminées précisément parce qu'elle est indéterminée. Puisque Dieu est tout l'Être, nous sommes aussi

comme êtres en rapport direct avec lui, et c'est directement que nous devons le saisir. Or telle est la notion que nous devons mettre en lumière et faire mûrir, avant que nous puissions en connaissance de cause nous prononcer sur l'existence de Dieu. Passons maintenant à l'application.

La notion de Dieu, telle que nous venons de la développer, a-t-elle une valeur objective ou n'est-elle qu'un produit fantastique de notre imagination? Dieu, l'Être, le Tout-Un existe-t-il réellement, et sommes-nous certains de son existence? Celui qui comprend la question la résoudra sans peine; celui qui ne l'a pas encore comprise doit s'abstenir, jusqu'à ce que la pensée de Dieu illumine son esprit. La certitude est chose individuelle; elle ne naît pas chez tous au même moment, ni au même degré; elle exige une certaine culture de la conscience, proportionnée à la grandeur de son objet; une raison inculte n'a pas conscience des choses rationnelles. Pour qu'une chose devienne certaine ou évidente, il faut et il suffit qu'elle soit claire et précise. Or qui voit clairement Dieu doit voir en même temps que Dieu existe. En effet, nous concevons Dieu comme l'Être qui est tout; or ce qui est tout est aussi l'existence. L'existence est quelque chose assurément: c'est une propriété positive; or rien de positif ne peut manquer à ce qui ne manque de rien. Ce qui existe est plus que ce qui n'existe pas; or l'Être de toute réalité ne saurait être moins qu'une autre chose. En d'autres termes, connaître Dieu, c'est voir l'essence de Dieu ou ce que Dieu est. Or l'essence est inséparable de l'existence. Qui pose l'essence pose l'existence de quelque manière, en pensée ou en réalité; qui pose l'essence infinie pose l'existence infinie. Dans l'être absolument infini, l'essence enveloppe nécessairement l'existence, comme le dit Spinoza: c'est la pensée la plus profonde qu'on ait émise au sujet de Dieu, et il est digne de remarquer que l'auteur de cette proposition a longtemps passé et passe encore pour athée.

Une chose finie ne possède, en effet, qu'une existence limitée et contingente; elle peut exister ou non hors de nous. Mais il est contradictoire qu'une chose infinie n'existe pas et n'ait pas l'existence entière; dans l'un et l'autre cas, elle ne

serait plus infinie, puisqu'elle cesserait d'être tout. Ce qui existe en pensée et en réalité est plus que ce qui n'existe qu'en pensée; l'un a une existence complète et réelle, l'autre une existence imaginaire et partielle. Or rien n'est plus complet, plus réel, plus positif que l'être de tout être; ou pour mieux dire l'Être un et entier est le seul qui soit entièrement positif et qui se suffise absolument à lui-même. Concevoir Dieu, c'est donc concevoir que Dieu existe. Nous ne pouvons pas souffrir de contradiction dans notre esprit; or nous serions en contradiction avec nous-mêmes, si d'une part, nous pensions Dieu comme l'Être de toute réalité, et si de l'autre, nous pensions que Dieu n'existe pas; car la seconde proposition est la négation de la première: Dieu n'est pas infini, s'il n'existe pas, Dieu sans l'existence est privé de quelque chose, il est moins que nous, il n'est qu'une des modifications de notre esprit; c'est nous qui l'inventons, c'est nous qui créons l'infini, en dépit de nous-mêmes, malgré la conscience que nous avons de notre limitation, malgré la notion que nous avons de Dieu. C'est assez qu'une pareille aberration se soit produite une fois; s'y arrêter, c'est abdiquer la raison. Répétons-le donc, avec une conviction bien réfléchie: l'Être infini ne peut être pensé que comme existant; or nous pensons l'Être infini; donc nous devons admettre son existence.

L'existence de Dieu est-elle par là démontrée? Non; il est démontré, au contraire, que l'existence et la non-existence de Dieu sont également indémontrables, et que néanmoins nous sommes obligés, en vertu de notre nature spirituelle, d'accepter l'une et de rejeter l'autre. Dieu se montre ou se révèle directement à toute raison éclairée; mais il ne se démontre pas, parce qu'il est sans cause, parce qu'il est lui-même le principe de toutes choses, par conséquent aussi le principe de la démonstration. Pour que la démonstration soit possible et ne se prolonge pas à l'infini, il faut bien qu'il y ait une chose qui ne puisse plus être démontrée, et cette chose est précisément Dieu. Mais par cela même, il est évident que Dieu n'a pas besoin de démonstration, puisqu'il est l'objet d'une intuition immédiate et que tout essai de démon-

stration de Dieu est la négation de Dieu, comme Être infini, comme cause première et dernière. Dieu est le seul être qui ne puisse et ne doive pas être démontré. Mais la non-existence de Dieu ne se démontre pas davantage; car le principe de cette démonstration devrait se trouver en définitive dans la nature même de la cause première qui est Dieu. Dans toute démonstration partielle, il faut remonter de cause en cause jusqu'au tout. Si Dieu ne se démontre pas, rien ne peut non plus se démontrer complètement que par Dieu. Est-ce à dire maintenant que Dieu soit une frivole hypothèse? Oui, pour un esprit frivole, incapable de s'élever au dessus des choses finies. Pour un esprit sérieux, Dieu est aussi le principe absolu de la certitude et la source de toute certitude métaphysique. C'est ce qu'affirme saint Augustin en ces paroles mémorables: *Deus in quo et a quo et per quem vera sunt, quæ vera sunt omnia.*

Nous devons, sans doute, pour comprendre Dieu, commencer par penser, juger et raisonner; nous devons analyser le moi et nous aventurer sur la scène du monde, en nous soumettant aux lois de notre nature intelligente, sauf à justifier ces lois, après avoir reconnu Dieu. Mais Dieu n'est pas plus contestable, par ce motif, que tous les autres objets sensibles ou non sensibles de la pensée. Quoi que nous pensions, nous devons obéir aux lois de notre activité intellectuelle. Chaque être agit selon son essence, d'après ce qu'il est, et se conforme, qu'il le veuille ou non, à des lois qu'il n'a pas faites, parce qu'elles sont l'expression même de son essence. Cette nécessité est commune à tous les travaux de l'entendement et s'applique invariablement à tous les domaines de la science. Celui qui voudrait se fonder sur ce fait pour critiquer le résultat de notre recherche, devrait donc s'interdire de raisonner ou se mettrait en contradiction avec lui-même; car il est impossible qu'il raisonne, sans suivre les lois de la pensée. Qui pourrait refuser son assentiment à ces principes: chaque chose est ce qu'elle est et n'est pas une autre; tout fait a une cause; la partie suppose le tout; un genre est une chose déterminée; le fini est une partie de la réalité; l'infini est la réalité entière; un ensemble d'objets

limités ne se suffit pas à lui-même et n'apaise pas le besoin de la raison? Celui qui contesterait ces vérités fondamentales renierait sa propre nature et devrait renoncer à faire acte d'intelligence; car il est impossible qu'il affirme sérieusement une chose sans nier le terme contradictoire.

Remarquons, du reste, que ces principes ou ces lois de la pensée ne sont que des points d'appui et non des arguments dans notre discussion. Nous les employons comme leviers, non comme prémisses, parce qu'on ne peut s'en passer et qu'il faut des termes pour s'entendre. Nous ne les invoquons pas pour garantir la certitude de nos conclusions. Qu'ils soient vrais ou faux, en dehors des limites du sens intime, le résultat que nous obtenons n'en est pas affecté; car nous devons toujours aboutir à la notion du tout qui complète nos autres notions. La pensée de l'Être infini et absolu est le couronnement obligé de toute culture intellectuelle. Or cette pensée ne dérive d'aucune autre; elle est indépendante de toute opinion préconçue; elle ne se produit pas dans notre esprit comme conséquence d'un raisonnement; l'argumentation n'a pour but que de la développer avec méthode et de la rendre plus claire. La notion de Dieu comme Être un et entier est donc absolument inattaquable, à quelque point de vue que l'on se place; et c'est uniquement d'après cette notion bien élucidée, et non d'après la marche qui a été suivie, que nous nous décidons pour l'existence de Dieu.

Notre raisonnement se résume en deux points: nous devons concevoir Dieu comme l'Être de toute réalité, et pour le concevoir comme tel nous devons admettre son existence. En d'autres termes, nous ne pouvons comprendre Dieu que comme l'Être, et l'Être que comme existant. Ce raisonnement ne s'applique qu'à Dieu, parce que Dieu seul est l'Être tout entier. Nous pouvons imaginer bien des genres, sans leur accorder l'existence objective. Il n'y a que le Tout qui, sans cette qualité, cesse d'être ce qu'il est.

Kant n'a pas compris cette distinction. Il soutient que tout jugement d'existence est synthétique, parce que l'attribut n'est pas donné avec le sujet ou que le sujet peut être conçu sans contradiction comme non existant. Cela est vrai de tous

les sujets déterminés, de tous les êtres qui sont au monde. Mais il est un sujet dont l'existence est nécessaire ou qui ne peut être conçu sans contradiction que comme existant, c'est l'Être infini et absolu. Le jugement *Dieu existe* est analytique et non synthétique, car la pensée de Dieu emporte la pensée de l'existence. Il est vrai qu'au point de vue purement formel, si l'on fait abstraction de la nature des notions, tout jugement est possible, pourvu qu'il y ait deux termes et un rapport. Mais Dieu n'est pas une notion quelconque dans notre argumentation, c'est une notion unique. Nous avons égard à la matière du jugement, quand nous déclarons que tout ce qui exprime une qualité positive, comme l'existence, s'accorde nécessairement avec l'idée de Dieu (1).

Je puis donc affirmer contre les sceptiques, et tout homme qui connaît la valeur des termes peut affirmer avec moi, que Dieu existe. J'ai la conscience de la vérité de cette proposition. La science est donc possible, car elle a un point de départ et un principe certains. La science existe du moment que l'on reconnaît Dieu. Dès lors aussi, l'homme entre en pleine possession de sa raison, de sa dignité, de son indépendance. Il n'a plus besoin d'un appui extérieur: il trouve en lui-même l'autorité que les autres cherchent au dehors. Il est en rapport direct avec Dieu, et peut se passer d'intermédiaire ou de médiateur pour l'accomplissement de sa destinée. Il est lui-même ministre de la vérité. Au criterium subjectif de la conscience: *aussi vrai que je suis*, il peut ajouter le criterium absolu, qui complète le premier: *aussi vrai que Dieu est*.

(1) Kant, *Critique de la raison pure*. Des arguments de la raison spéculative en faveur de l'existence d'un Être suprême.

## CHAPITRE III

## CONCLUSION

Pour établir la légitimité de la connaissance, il fallait démontrer que la science possède un point de départ certain et un principe certain. Cette démonstration est faite. Le principe et le point de départ se trouvent dans la connaissance de Dieu et de soi-même, qui est la marque de la sagesse selon Bossuet. La connaissance de nous-mêmes nous élève à Dieu ; la connaissance de Dieu achève le développement de notre propre conscience, en rattachant le moi au principe de toutes choses. A l'origine et au terme de l'évolution de la pensée, nous trouvons deux intuitions que le doute ne peut plus entamer, car elles sont toutes deux au dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de l'intelligence. Au point de départ, le moi n'est encore ni sujet ni objet ; à la fin, Dieu est la raison commune du moi et du non-moi, le principe absolu de la pensée et de la réalité. Comment contester ces deux vérités ? qui doute s'affirme soi-même ; qui affirme quelque chose doit distinguer entre la pensée et les choses, et remonter par la loi de causalité jusqu'à la raison dernière de la connaissance. S'il y a quelque chose, Dieu existe. En examinant le rapport de ces deux intuitions, on se convainc que chacun doit commencer par son moi, car c'est le moi qui aspire à connaître Dieu, c'est dans le moi qu'il faut faire germer cette connaissance, et c'est par la conscience de sa propre limitation et de sa dépendance que l'esprit acquiert la certitude de l'existence de Dieu. Mais une fois que cette certitude est acquise, on doit reconnaître aussi que l'intuition moi est fondée comme tout le reste dans l'intuition Dieu, qui embrasse toutes nos pensées particulières et qui seule peut en fournir une explication scientifique. Dans l'analyse nous nous contentons du fait que le moi se rapporte à lui-même par le sens intime, et le fait est certain, qu'il ait une raison ou non. Mais dans la synthèse on se demande

pourquoi le moi possède cette singulière propriété, et l'on en trouve la raison en Dieu, dans le rapport de l'être à l'essence. Si Dieu n'existait pas, il n'y aurait aucune intuition.

Toute la science découle de la connaissance de Dieu et de soi-même. L'affirmation du moi légitime nos connaissances immanentes ; l'affirmation de Dieu, nos connaissances transcendantes. Au développement des premières s'appliquent les catégories de l'être, de l'essence, de l'unité ; mais cette application est certifiée exacte par la conscience dans les limites du moi. Les mêmes lois se retrouvent dans nos connaissances transcendantes, mais dans ce nouveau domaine, étranger au moi, une démonstration de la valeur des catégories devient indispensable. Nous avons pu la négliger pour la question de l'existence de Dieu, mais en sera-t-il de même pour la question de l'existence du monde ? Non, l'idéalisme sceptique conserve tous ses droits. Il se peut après tout que le monde extérieur ne soit qu'une série de représentations internes sans base objective. Sans doute, nous avons déjà fait usage des catégories pour passer du moi au non-moi et pour préparer la notion de Dieu ; mais on a vu que cet usage, abusif ou non, n'influe en rien sur le résultat de nos recherches, en ce qui concerne le principe. On en saisira maintenant la raison en considérant le rapport de la notion de Dieu avec la notion du monde. L'Être infini et absolu se suffit à lui-même et peut être compris en lui-même, quels que soient les jugements que nous portons sur le monde. Que l'univers se compose d'esprits et de corps, séparés ou combinés, que les substances qui nous apparaissent n'existent pas et qu'il en existe d'autres qui nous sont cachées, qu'importe à la notion du principe ? Dieu n'en sera pas moins l'Être sans restriction et sans condition, et c'est comme tel que nous affirmons son existence. La conception de Dieu est donc indépendante de la conception de l'univers et n'exige aucune vérification préalable au sujet de la portée transcendante des catégories. Mais l'inverse n'a pas lieu. Le monde est la collection des choses finies qui dépendent du principe. Il s'agit de savoir si ces choses déduites du principe sont encore

telles qu'elles se présentent à nos yeux lorsque nous les observons en elles-mêmes. Existe-t-il un monde réel hors de nous, et y a-t-il place dans ce monde pour les êtres que nous appelons des esprits, des corps, des hommes? L'univers est-il un ou multiple, fini ou infini? Tout cela dépend des catégories que nous appliquons aux objets de la pensée. Nous supposons que les esprits sont des êtres qui ont une essence propre fondamentalement distincte de l'essence de la matière; mais est-il certain qu'il existe outre l'Être, des êtres, outre l'essence, des essences, et que ces êtres diffèrent entre eux et soient autres que Dieu? Les idéalistes ne sont pas de cet avis, et dans l'antiquité déjà les Éléates refusaient de quitter l'unité pure de l'essence et ne comprenaient rien à la multiplicité des choses. La question n'a qu'un intérêt théorique, mais à ce point de vue elle est plus malaisée à résoudre qu'à poser.

Ces observations justifient en même temps la marche que nous avons suivie jusqu'ici pour établir la légitimité de nos connaissances transcendantes. La première question est celle de Dieu, comme principe de la science. Il semble que nous ayons fait un détour en nous élevant à Dieu pour revenir ensuite au monde. Mais nous n'avions pas le choix des moyens. Toute autre voie nous engageait dans une pétition de principe, puisque le monde est fondé en Dieu et ne peut être expliqué que par le principe. Le monde se démontre par Dieu, mais non Dieu par le monde. Le monde tire sa vérité et sa certitude de Dieu, mais non réciproquement. La cause peut subsister sans tel ou tel effet, mais non l'effet sans la cause. En allant droit au principe, nous avons pratiqué la seule méthode possible et nous nous sommes préservés de la déplorable illusion d'une démonstration de Dieu par le monde, qui a séduit tant de penseurs.

Le problème des catégories peut maintenant être abordé avec avantage. A cet effet, il faudra faire une rapide excursion dans le domaine de la métaphysique. Nous nous bornerons à ce qui est nécessaire pour la théorie de la connaissance, en débarrassant notre exposition de tout appareil géométrique, sauf à la compléter dans la suite.

La synthèse part de la notion de Dieu ou de l'Être, qui a été mûrement élaborée par le procédé dialectique de l'analyse. De l'être se déduit l'essence, de l'essence l'unité et ainsi de suite. On applique successivement à Dieu les catégories fondamentales qui sont renfermées dans celle de l'être, en considérant Dieu d'abord en lui-même, puis dans son contenu, enfin dans ses rapports avec son contenu, conformément aux lois de la connaissance. Ce point obtenu, sachant que Dieu est purement et simplement tout et qu'il est identique à lui-même dans tout ce qu'il est, on raisonne ainsi : Si les catégories sont les propriétés de l'Être, qui est et contient tout dans son essence, elles sont aussi par voie de conséquence les propriétés de tout ce qui est en Dieu, elles ont donc une valeur objective et universelle. Si Dieu est l'Être, il est en tout et partout comme être; si Dieu est l'essence, il est partout comme essence; si Dieu est un, il est en tout comme unité; tout ce qui est en Dieu a donc de l'être, de l'essence, de l'unité. Si Dieu contient en soi le monde et si le monde à son tour contient en soi des choses finies, des individualités, Dieu est aussi comme être, comme essence, comme unité, le monde et les individus qui s'y développent, sans être affecté par la négation, la limite et l'imperfection qui s'attachent aux choses finies comme telles. Bien plus, si Dieu est infini et absolu, il est encore infini et absolu en tant qu'il est aussi le monde, en tant qu'il est et contient en soi des êtres finis et contingents. L'infini c'est l'absence de limites, c'est l'essence entière; l'absolu c'est l'absence de conditions, c'est l'essence propre. Chaque chose aura donc sa propre essence et son essence entière comme Dieu, et si Dieu est la vérité, chaque chose pourra également être connue en vérité selon sa propre essence. En un mot, tout ce qui est divin se révélera dans le monde et sera un signe de Dieu. Dès lors il est certain que les lois auxquelles nous obéissons dans la connaissance ne sont autres que les lois de la réalité; car le moi et tous les êtres finis, fondés dans la même essence divine, portent ces lois empreintes dans leur nature. Les catégories de l'être ou les propriétés de Dieu sont le type commun de la constitution des choses, du

moi et du non-moi. De là l'analogie universelle ; de là aussi la beauté qui éclate dans le monde, fait à l'image de Dieu.

Vérifions ces différents points, en considérant Dieu d'abord en lui-même.

*Dieu est l'être.* C'est le nom que lui donnent la Bible, Platon, Aristote, Fénelon, Bossuet et la plupart des écrivains modernes ; c'est le seul qui lui convienne complètement et qui exprime tout ce qu'il est. Toute la métaphysique sort de cette proposition fondamentale. L'être est essence, car j'entends par essence ce que l'être est. La seconde proposition est donc celle-ci : Dieu est l'essence. L'essence divine se désigne communément par le divin ou la divinité. Il importe de n'apporter aucune restriction à ces propositions catégoriques ; tout ce qu'on y ajoute en diminue le sens. Dieu n'est pas tel être ni telle essence, mais l'être et l'essence purement et simplement. L'essence est une, pure, homogène ; Dieu est un comme être et comme essence, car il est le divin, tout le divin, rien que le divin. Cette dernière détermination est même superflue à l'égard de Dieu, car il n'y a pas autre chose que l'être et l'essence. Qui dit l'être, dit l'essence ; qui dit l'essence dit l'unité. Mais l'unité de l'essence se manifeste de deux manières par deux propriétés opposées ou coordonnées : en tant qu'il est un, Dieu est lui-même l'essence et il est toute l'essence ; en premier lieu, l'essence est l'essence même ou l'essence propre de Dieu et non d'un autre ; en second lieu, l'essence divine est l'essence entière, qui n'est restreinte par aucune autre. Ces attributs dérivent tous deux de l'unité de l'essence : s'il y avait une seconde essence à côté de l'essence divine, on ne pourrait pas dire catégoriquement que l'essence est tout entière l'essence de Dieu ; mais si l'essence est une, elle est toute l'essence, sans aucune limitation possible, et en même temps elle est l'essence de Dieu même, sans aucune condition ni dépendance. La limite et la condition supposent deux termes : un être est limité par un autre être, une essence trouve ses conditions dans une autre essence ; ôtez toute conception d'un second terme autre que Dieu, ou restez dans la notion de l'unité pure et

simple de l'essence, et vous écarterez nécessairement toute limite et toute condition de l'essence divine. C'est pourquoi l'essence propre se caractérise négativement par l'absolu ou l'inconditionnel, c'est à dire par l'absence de toute condition, et l'essence entière par l'infini, c'est à dire par l'absence de toute limite. Dieu est donc l'Être un, infini, absolu. C'est ainsi qu'on le définit dans la théologie, et pour la première fois nous voyons que cette définition est rigoureusement scientifique, parce qu'elle se déduit sans difficulté de la notion de l'être d'après l'ordre des catégories.

En vertu de l'unité de l'essence, l'infini et l'absolu s'unissent en Dieu : Dieu est infiniment absolu et absolument infini. L'union n'est pas l'unité, mais elle en provient. Elle exige deux termes distincts qui soient reliés entre eux, qui ne se séparent pas ou ne deviennent pas étrangers l'un à l'autre, tout en conservant leur distinction. C'est l'unité de l'essence qui empêche cette séparation ou qui maintient l'union. Si l'essence est une, tout est uni en Dieu, rien n'est isolé. Mais l'union ne détruit pas la variété, elle la suppose au contraire, elle n'existe qu'entre des choses distinctes. L'unité sans distinction c'est la confusion ; la distinction sans unité c'est la séparation. Il y a en Dieu un principe d'unité et de distinction, mais il n'y a pas de principe de séparation ni de confusion. De là la formule : unir sans confondre, distinguer sans séparer. La première distinction en Dieu est l'opposition de l'absolu et de l'infini, de l'essence propre et de l'essence entière. Cette antithèse est la source de toutes les autres. Mais la dualité ne va pas jusqu'au dualisme, parce que les deux termes se ramènent à l'unité et ne font que manifester la même essence sous des formes diverses. Le dualisme nie l'unité, comme le panthéisme nie la variété. L'un et l'autre méconnaissent l'union ou l'harmonie de l'essence.

Passons à d'autres propriétés, sans nous arrêter aux catégories de la forme. Cherchons le passage des attributs ontologiques aux attributs moraux de Dieu. Mais ici nous avons besoin de toutes les ressources de la méthode comme déduction, comme intuition et comme construction.

Commençons par la *déduction*. Puisque tout est uni dans l'essence divine, l'essence aussi est à l'être, en d'autres termes, l'être se rapporte intérieurement à son essence. Et puisque l'essence est constituée ou organisée comme unité de l'essence, comme essence propre ou absolue, comme essence entière ou infinie et comme harmonie de l'essence, l'être doit aussi se rapporter à l'essence d'après toutes les déterminations de l'unité, de l'absolu, de l'infini et de l'union; en d'autres termes, le rapport interne de l'être à l'essence doit revêtir les quatre modes de l'essence : l'essence est à l'être sous le caractère supérieur de l'unité, puis sous les caractères opposés de l'essence propre et de l'essence entière, enfin sous le caractère de l'union entre les deux membres de l'opposition. La déduction est vague, à cause de sa généralité; elle doit s'éclaircir par l'intuition.

Rentrons en nous-mêmes et demandons-nous si nous connaissons quelque propriété de ce genre. J'en vois une et une seule. Qu'est-ce que l'intimité ou le sens intime? Le rapport intérieur du moi avec lui-même ou d'un être avec son essence, rapport en vertu duquel nous prenons possession de nous-mêmes, et nous constatons que notre essence, que notre activité, que tout ce que nous sommes est à nous et pour nous. Et comment se manifeste notre intimité? Elle est une d'abord, au dessus de toute opposition; ensuite elle est double et prend deux noms : conscience de soi et sentiment de soi, et ces deux formes finissent par s'unir dans la conscience du sentiment et dans le sentiment de la conscience. L'intimité a donc quatre formes aussi qui se développent sous les caractères de l'unité, de l'opposition et de l'harmonie. La correspondance paraît complète; mais quels sont les éléments qui prédominent dans l'opposition de la conscience et du sentiment de soi? Rappelons-nous que la conscience, c'est la pensée, et que la pensée est cette faculté qui a pour objet l'essence propre des choses, et qui se détermine comme vérité et comme erreur, selon qu'elle saisit ou ne saisit pas les choses telles qu'elles sont en elles-mêmes, dans leur propre essence; que le sentiment par contre est cette faculté qui s'applique à l'essence entière d'une manière

concrète et qui se détermine comme plaisir et comme peine, comme joie et comme douleur, selon que l'objet dans son ensemble s'harmonise ou non avec notre nature. Il y a donc entre la conscience de soi et le sentiment de soi la même opposition que celle qui a été signalée dans la déduction entre le rapport interne de l'être à l'essence sous le caractère de l'essence propre et sous le caractère de l'essence entière. Dès lors la correspondance est exacte en tous points entre les termes de la déduction et ceux de l'intuition, et il ne reste plus qu'à conclure en appliquant les uns aux autres dans la *construction*.

Le rapport de Dieu à l'essence est donc un rapport intime, Dieu est en rapport intime avec lui-même, Dieu a l'intimité ou Dieu est intimité. Cette intimité divine est une et entière, au dessus de toute division, elle est conscience et sentiment, elle est l'harmonie du sentiment et de la conscience. Dieu est donc Dieu pour lui-même (*Deus sibi Deus*), Dieu est pour lui-même tel qu'il est, et tout ce qu'il est. C'est là la racine de tous les attributs moraux de Dieu. Mais il y a cette différence entre l'intimité divine et la nôtre, que la première est complète, pleine et entière, tandis que la seconde est imparfaite, restreinte, affectée de négation. C'est à cause de cette négation que notre pensée peut se manifester comme erreur et notre sentiment comme peine. Mais pour l'essence infinie et absolue, il n'y a pas de négation, pas de privation, pas de lacune. La pensée divine n'est donc pas vérité ou erreur, mais vérité pure, rien que vérité, et le sentiment divin n'est pas joie ou tristesse, mais félicité pure, rien que félicité. De là ces propositions : *Dieu est la vérité*, toute la vérité, la vérité une et entière, infinie et absolue. En Dieu la conscience est identique à la vérité, et la vérité rentrant dans la conscience est identique à la certitude. Aristote avait pressenti cette doctrine en affirmant que Dieu est la pensée de la pensée. C'est là la base de la *personnalité* divine, qui est elle-même le fondement de l'ordre moral du monde. La personnalité n'est pas l'individualité; c'est la qualité d'un être qui a la conscience et le sentiment complets de lui-même, qui se possède et s'affirme comme *moi*. L'homme est

une personnalité limitée; Dieu est la personnalité infinie; le lien intime de ces deux personnalités est la *religion*. On a donc tort de dire que tout moi suppose un non-moi auquel il s'oppose; il en est ainsi dans les limites du monde; mais il y a aussi un moi infini et absolu qui n'a pas de contraire. Si l'être infini n'avait pas de moi, le moi de l'homme serait sans raison et Dieu y trouverait sa borne. Dieu n'est plus maintenant une vague substance, il est Celui qui est, et c'est à lui que s'adresse la prière, comme mouvement intérieur de l'esprit et du cœur vers leur centre d'attraction, vers l'idéal de la raison (1).

La vérité n'est donc pas une invention de l'homme; elle ne se fait pas, elle est. Il existe un principe universel de vérité, comme but de la science. La vérité c'est Dieu, et l'homme ne peut la rencontrer qu'en s'unissant à Dieu dans la pensée, en voyant les choses comme Dieu les voit, en coopérant avec Dieu dans l'action de l'intelligence. Il n'y a point deux vérités, l'une pour Dieu, l'autre pour nous. La vérité est une et la même pour tous. Point de vérité hors de Dieu. Toute vérité est divine et toute affirmation de la vérité est une affirmation de Dieu.

Voyons maintenant ce qu'est Dieu considéré dans son contenu, en combinant de nouveau la déduction avec l'intuition.

Dieu n'est pas l'unité vide, mais la pleine unité de l'essence. Qu'y a-t-il donc en Dieu? Comme l'unité de l'essence se manifeste intérieurement sous les caractères opposés de l'absolu et de l'infini, il doit y avoir aussi dans l'essence et dans l'être divins deux essences distinctes, deux êtres coordonnés. Puisque l'essence divine est une et indivisible, ces deux êtres doivent avoir chacun en partage toute l'essence, toutes les propriétés de Dieu; mais puisque ces êtres sont opposés et contraires, l'essence divine doit aussi s'exprimer

(1) Krause, *Vorlesungen über das System der Philosophie*, 1828. — *Die absolute Religionsphilosophie*, 1834-1843. — G. Tiberghien, *Études sur la religion*, Bruxelles, 1857.

en chacun d'eux sous une forme originale. Quel est alors le principe de leur différence? Ce ne peut être que la différence du rapport entre les qualités opposées de l'essence, c'est à dire la prédominance alternative de l'absolu sur l'infini et de l'infini sur l'absolu. Il y a donc en Dieu deux êtres qui possèdent chacun toute l'essence divine, mais dont l'un est constitué au point de vue prépondérant de l'absolu ou de l'essence propre, et l'autre au point de vue prépondérant de l'infini ou de l'essence entière. Et puisque tout est uni en Dieu, ces êtres contraires doivent aussi s'unir dans l'Être. De là un être d'harmonie qui est subordonné aux deux premiers, qui réunit leurs qualités opposées, qui exprime l'essence divine au point de vue de l'union ou de l'équilibre, par conséquent sans aucune prédominance. Cet être d'harmonie est pleinement semblable à Dieu; il représente la synthèse des choses, comme les deux autres en représentent l'antithèse ou le contraste. Dieu qui est tout l'être et toute l'essence est aussi chacun de ces êtres; mais aucun de ces êtres n'est Dieu, car tous sont déterminés d'après les attributs caractéristiques de l'essence. Dieu reste donc distinct de tout ce qui est contenu en lui, il est au dessus de toute détermination, il est l'être indéterminé, le tout. Mais en tant qu'il est l'être indéterminé et non tel ou tel être, il se détermine aussi en opposition subordinative avec les êtres déterminés qui sont en lui. Il est comme tel l'*Être suprême*, le premier ou le plus élevé des êtres, celui qui est au dessus de tous les êtres déterminés.

Cette déduction est de nouveau obscure par sa nature même, mais l'intuition va la faire comprendre. Quelles sont les choses que nous offre l'analyse? Nous connaissons des corps, des esprits, des êtres formés par l'union d'un esprit et d'un corps, et nous réunissons tous ces êtres dans la pensée d'un monde corporel, d'un monde spirituel et de l'humanité. Au dessus de ces trois genres d'êtres, nous connaissons encore Dieu. Voilà tous les êtres qui sont l'objet de la pensée. Ils sont au nombre de quatre, comme les termes de la déduction. Un d'eux est commun aux deux séries, c'est Dieu, l'Être suprême. Examinons les autres.



Comment concevons-nous la nature et l'esprit? Comme deux ordres de choses qui sont opposés et contraires à tous égards, mais dont tous les traits distinctifs se réduisent à la prédominance réciproque de l'essence propre ou de l'essence entière. L'esprit est posé sous la forme de la concentration, replié sur lui-même dans le sens intime; les corps sont posés sous la forme de l'expansion ou de l'étendue, ouverts à toutes les influences du dehors, et ne faisant qu'un avec la terre ou avec leur globe. L'esprit existe en lui-même et vit pour lui-même avec la conscience de sa valeur absolue; les corps sont des choses qui ignorent leur propre valeur et qui sont déterminées en vue les unes des autres dans le tout. L'esprit agit de lui-même, spontanément, volontairement, sans attendre une excitation du dehors ou sans y répondre; les corps sont inertes, privés de volonté, et ne manifestent leur activité qu'en rapport avec une autre, dans la juste mesure des sollicitations qu'ils reçoivent. Les esprits, en s'unissant entre eux, conservent leur indépendance et sont maîtres de leur choix; les corps, en se combinant selon leurs affinités spécifiques, se pénètrent entièrement et perdent jusqu'à leurs qualités distinctives. Les esprits se développent librement selon leurs vues ou leurs caprices; tantôt ils sacrifient le tout à la partie ou une partie à une autre, la raison à la sensibilité, l'entendement à l'imagination, le sentiment à l'intelligence, tantôt ils observent les règles de la subordination et de la coordination des facultés; ils peuvent dérouler la série de leurs actes d'une manière suivie et continue ou d'une manière désordonnée, en interrompant la série où ils veulent, sans être jamais liés par leurs antécédents; les corps, au contraire, se développent nécessairement dans leur rapport avec le milieu extérieur, dans le rapport de toutes leurs parties entre elles, dans le rapport de chaque acte avec le passé et avec le futur; rien n'est arbitraire ni capricieux dans la vie de la nature, tout y est continu dans le temps comme dans l'espace, tout y est lié et enchaîné à tout. La nature produit ses œuvres de toutes pièces dans l'ensemble de tous leurs détails microscopiques, sans erreur ni oubli, quand aucune cause extérieure ne vient

troubler son action; l'esprit, par contre, compose ses œuvres d'une manière abstraite, d'après ses propres notions, ajustant un fragment avec un autre, au risque de s'égarer, laissant même son travail inachevé, réduit à une simple forme sans fond, ou à une partie sans tout. Toutes ces différences entre l'esprit et la matière se traduisent exactement dans la conception de leurs lois, résultat inévitable, puisque les lois expriment la nature des choses: d'une part, la liberté, de l'autre, la fatalité. La liberté et la fatalité sont les deux modes d'accomplissement des lois qui correspondent à l'essence propre et à l'essence entière, c'est à dire à l'autonomie et à la continuité. Les lois de la vie spirituelle, s'adressant à des êtres qui trouvent en eux-mêmes les mobiles de leurs actes, doivent être exécutées par la volonté libre; les lois de la nature, au contraire, s'adressant à des êtres qui portent l'empreinte de l'enchaînement de tout avec tout, s'exécutent fatalement. L'esprit peut déroger à ses lois; les corps ne le peuvent pas. L'organisation de l'esprit et de la nature correspond donc complètement aux deux termes de la déduction, dans lesquels prédomine le point de vue de l'essence propre ou de l'essence entière, de l'absolu ou de l'infini.

Reste le quatrième terme de l'intuition. Comment comprenons-nous l'humanité? Précisément comme l'être d'harmonie de la création, comme le microcosme dans lequel s'équilibrent toutes les forces du monde spirituel et du monde physique, ou dans lequel la vie animale s'élève à sa plus haute puissance et s'unit intimement à la plus haute manifestation de l'esprit, à la raison, sens de l'absolu et de l'infini. L'humanité par là se trouve constituée en harmonie avec tous les ordres de choses: elle reproduit la nature dans la science, elle l'idéalise dans l'art, elle l'approprie aux fins de la raison dans l'industrie, elle règne en souveraine sur le globe, elle peut vivre dans l'intimité de Dieu par la conscience et par le sentiment, et coopérer avec lui à la réalisation du bien.

L'analyse des objets de la pensée coïncide donc entièrement avec la déduction des choses qui sont en Dieu. L'ap-

plication, dès lors, est facile. Dieu est un et n'est qu'une fois ce qu'il est. Les êtres qui sont déterminés en lui, sous les caractères de l'essence propre, de l'essence entière et de l'union de ces deux qualités, sont donc bien les mêmes que ceux que nous connaissons intuitivement sous les noms d'esprit, de nature et d'humanité. En conséquence, il est certain que Dieu contient en soi deux êtres opposés, la nature et l'esprit, et un être d'harmonie, l'humanité; il est certain que le monde, en d'autres termes, est contenu en Dieu et se compose de trois genres, l'esprit et la nature, qui sont coordonnés entre eux et subordonnés à Dieu, et l'humanité, qui est la synthèse des deux autres. Ces trois êtres sont formés de l'essence divine, qui est l'essence une et entière, mais l'essence divine s'y manifeste sous des formes distinctes, qui, considérées comme telles, s'excluent les unes les autres, et c'est l'essence divine, ainsi déterminée ou fixée en des genres, qui devient l'essence propre du monde. L'essence des choses est fondée dans l'essence divine, mais elle n'est pas l'essence propre de Dieu; celle-ci est au dessus de la détermination, de la négation et de l'exclusion qui se rencontrent toujours dans le monde. En tant qu'il est au dessus de l'univers, au dessus de la nature, de l'esprit et de l'humanité, Dieu est l'Être suprême. L'Être suprême est un point de vue de Dieu. Dieu c'est le tout d'une manière indivise; l'Être suprême c'est le tout comparé aux parties, en tant qu'il s'en distingue, c'est à dire en tant que les êtres du monde ne sont pas Dieu, mais sont en Dieu, sous Dieu et par Dieu. Ces rapports peuvent se représenter ainsi d'après les formules de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse :

Être suprême.

Esprit. Nature.

Humanité.

De cette proposition se tirent quelques corollaires importants pour la théorie de la connaissance. Il en résulte d'abord la certitude des principes fondamentaux de la cosmologie. Il existe un monde, non pas hors de Dieu, mais en Dieu, et

le monde est déterminé dans ses diverses parties selon l'essence divine. C'est là ce qui permet d'affirmer scientifiquement entre Dieu et le monde un rapport de causalité, puisque la causalité exprime justement une relation entre deux choses dont l'une est déterminée conformément à l'essence de l'autre : de là la valeur transcendante de la loi de causalité en dehors des limites de l'observation. La causalité de Dieu s'exprime dans la création. La négation de ce principe est une des sources du scepticisme; cette négation est maintenant reconnue comme fautive. De plus, le monde se compose de trois genres de choses, ni plus ni moins; l'esprit, la nature et l'humanité ont donc une existence objective, hors de notre pensée, dans l'essence même de Dieu, et en conséquence il faut rejeter les doctrines contraires. Point d'intermédiaires entre le monde et Dieu. Le matérialisme et l'idéalisme, qui contestent la dualité dans le monde, qui réduisent toutes les substances soit à la matière, soit à l'esprit, sont des erreurs. La nature n'est pas un fantôme de l'imagination, mais un être réel qui a sa raison en Dieu; et l'esprit, quoi qu'en disent nos sens, n'a pas moins de réalité que la matière. La philosophie spiritualiste, d'accord avec le sens commun, est donc conforme aussi aux principes métaphysiques de la science. Il y a deux ordres de substances qui ne dérivent pas l'un de l'autre, mais dérivent tous deux de Dieu; tout se ramène à l'unité dans l'absolu. L'esprit et la nature sont distincts de Dieu sans en être séparés, et sont unis à Dieu sans se confondre avec lui. C'est ce que méconnaissent le dualisme et le panthéisme. Pour le panthéisme tout se confond dans l'infini, et Dieu n'existe pas comme Être suprême au dessus du monde; pour le dualisme tout se sépare, et la nature apparaît comme l'autre ou le contraire de Dieu.

Il est démontré que l'esprit, la nature et l'humanité peuvent être l'objet de connaissances légitimes, puisqu'ils se présentent à nous dans l'intuition tels qu'ils doivent être en vertu de leur principe ou tels qu'ils sont dans la déduction. Les sceptiques aiment à se persuader que le sujet et l'objet de la pensée sont constitués en contradiction l'un avec l'autre, hypothèse audacieuse qu'il semblait impossible de combattre

et qui résiste en effet à tous les efforts de l'analyse. Mais ce motif de doute cède comme tous les autres devant la coïncidence si remarquable du procédé direct de l'intuition et du procédé discursif de la déduction. Cette coïncidence atteste que les objets transcendants qui constituent le monde nous apparaissent exactement comme ils sont, comme ils doivent être, quand on déduit leur essence de l'essence divine. Pourquoi en serait-il autrement? Si Dieu est l'unité de l'être et de l'essence, ce qui découle nécessairement de son existence, il n'y a point de contradiction dans les choses. Si Dieu contient en soi l'esprit et la nature et si ces deux êtres s'harmonisent dans l'humanité, en vertu de l'unité de l'essence, il est certain que la pensée et la réalité sont organisées en vue l'une de l'autre. L'esprit est pour nous le monde subjectif et la nature le monde objectif. Ces deux mondes, dominés par l'unité supérieure de l'essence, qu'ils expriment sous deux aspects opposés, sont destinés à s'unir dans toutes leurs manifestations. L'anthropologie vérifie ce principe dans les limites de l'observation : l'esprit et le corps dans l'homme sont des organismes homologues qui se correspondent dans toutes leurs déterminations et qui se développent parallèlement dans la vie.

L'harmonie de la pensée et de la réalité est un principe désormais certain : la pensée est faite pour connaître les choses selon leur essence, et les choses sont faites pour être connues en vérité. C'est en ce sens qu'on peut approuver la proposition de Spinoza : l'ordre et la connexion des idées sont les mêmes que l'ordre et la connexion des choses (1), formule transformée par Leibnitz en loi de l'harmonie préétablie. En conséquence, ce qui est un doit être reconnu comme un, selon l'unité et l'identité de l'essence. L'esprit, la nature et l'humanité n'ayant chacun qu'une même essence comme Dieu, ne sauraient avoir des attributs contradictoires : le monde est éternel ou non, infini ou non, nécessaire ou non, quand il est considéré sous le même rapport. C'est contre cette vérité que s'élève de nouveau la critique de Kant. La

(1) Spinoza, *Éthique*. Deux. part. proposition VII.

psychologie pure a ses paralogismes; la théologie, ses illusions; la cosmologie, ses antinomies. Nous avons vu dans l'analyse de la connaissance immanente et de la connaissance transcendante ce qu'il faut penser des objections de l'idéalisme subjectif ou transcendantal contre la certitude du moi et la certitude de Dieu; voyons maintenant, autant que le permettent les résultats acquis, ce que valent les célèbres *antinomies* de la raison pure.

Kant croit que l'on peut démontrer au sujet du monde une série de propositions antithétiques ou contradictoires, qui deviennent ainsi les unes et les autres également certaines ou également contestables. Il prouve, d'une part, que le monde a un commencement dans le temps et une limite dans l'espace, et de l'autre, que le monde est infini quant à l'espace et quant au temps. Voilà la première antinomie. La preuve de la thèse se tire de l'impossibilité de faire la synthèse d'une série infinie d'états successifs ou d'une série infinie de parties coexistantes. La preuve de l'antithèse se trouve dans l'impossibilité d'admettre un temps vide hors des limites de l'univers. D'après la seconde antinomie, il existe quelque chose de simple et il n'existe rien de simple dans le monde. La troisième porte sur la causalité dans ses rapports avec la liberté. D'une part, la causalité physique ne suffit pas à l'explication des phénomènes, il faut affirmer en outre une causalité par liberté; car si tout arrivait fatalement suivant les seules lois de la nature, tout état du monde aurait sa cause dans un état antérieur, et ainsi de suite à l'infini, donc il n'y aurait pas de commencement, ni par conséquent de raison suffisante pour les états du monde. D'une autre part, il n'y a point de liberté, tout est nécessaire; car une cause libre agirait absolument sans être déterminée par ce qui précède, ce qui est en opposition avec la loi de causalité. La quatrième antinomie enfin concerne l'existence de Dieu comme auteur du monde. D'une part, il faut un être nécessaire pour expliquer l'univers, sinon on aurait une série de conditions qui ne s'arrêterait nulle part. D'autre part, il n'existe aucun être nécessaire dans le monde ni hors du monde, sinon il y aurait un commencement sans contingence

et partant sans cause; ou bien la série des changements serait sans commencement, elle serait nécessaire dans son ensemble, quoique contingente dans chacune de ses parties, ce qui implique contradiction.

Les antinomies cosmologiques se réduisent à l'opposition du fini et de l'infini, du temps et de l'éternité, du simple et du composé, de la fatalité et de la liberté. Le conflit de ces éléments a été considéré jusqu'ici comme le triomphe de l'idéalisme subjectif. Le monde, en effet, semble suspendu entre Dieu et le néant, à égale distance de l'un et de l'autre et participant de la nature de tous deux. Dieu c'est l'affirmation; le néant c'est la négation; le monde se compose à la fois d'affirmation et de négation. Impossible de concevoir l'univers d'une manière scientifique sans le rattacher par la loi de la causalité à l'essence même de Dieu. Or l'essence divine est nécessairement une et indivisible. Le monde sera donc un, infini, absolu, éternel comme Dieu. Et cependant tout n'est-il pas multiple, variable, limité et relatif dans le monde? Comment échapper à cette contradiction? Un auteur, qui analyse et discute avec soin les principes du scepticisme, s'arrête devant le problème cosmologique et n'ose faire entendre que de timides objections (1). On connaît la solution de Kant. Elle consiste à supprimer le monde, pour supprimer du même coup les difficultés relatives au monde. Le temps et l'espace sont en nous, comme formes de notre sensibilité, non au dehors dans les choses; la causalité est une loi régulatrice de nos représentations, non une loi constitutive des êtres; en un mot, l'objectif se déplace et devient subjectif: c'est la conversion transcendante des choses. Qu'importent alors les contradictions apparentes du monde? La critique les abandonne aux métaphysiciens et s'enferme dans le moi.

Ce n'est pas là une solution, mais un parti désespéré qui accuse l'insuffisance des principes du criticisme. L'antagonisme sera dans le moi au lieu d'être dans le monde, voilà

(1) E. Maurial, *le Scepticisme combattu dans ses principes*; deuxième partie. Paris, 1857.

tout, et il faudra justifier de plus la prétention de nier tout ce qu'affirme la raison. Kant comparait sa réforme à la révolution astronomique de Copernic: ce n'est pas le soleil qui se meut autour de la terre, mais la terre qui se meut autour du soleil; ce ne sont pas les choses qui nous imposent leurs lois, mais nous qui imposons nos lois aux choses. La comparaison est défectueuse. Copernic diminuait l'importance de notre globe, mais agrandissait la notion du monde; Kant relève le moi aux dépens de l'univers. Le subjectivisme représente bien mieux le système de Ptolémée que celui de Kepler. Laissons les choses où elles sont, puisque nous pouvons faire droit au sens commun. Il ne s'agit pas de savoir si le moi l'emporte sur le non-moi ou le non-moi sur le moi, mais d'expliquer leur accord. Deux conditions sont indispensables pour la conciliation des antithèses cosmologiques: il faut d'abord posséder le principe de la science et déduire le monde de l'essence divine, afin de savoir ce qu'il doit être d'après sa cause; il faut ensuite avoir une intuition du monde dans son ensemble, afin de savoir ce qu'il est en lui-même ou ce qu'il paraît être. Or ces deux conditions manquent à Kant. D'une part, il rejette la connaissance scientifique de Dieu et ne peut rattacher le monde à aucun principe supérieur; de l'autre, il conteste toute intuition intellectuelle de la raison, et ne cherche pour l'imagination qu'une synthèse totale de tous les états déterminés du monde dans le temps et dans l'espace, c'est à dire une énumération de parties à l'infini ou un nombre infini, ce qui implique.

Le monde est l'expression des attributs de Dieu. Dieu se manifeste comme être et comme essence dans le monde d'après l'unité, d'après l'antithèse de l'absolu et de l'infini, d'après l'harmonie, en un mot, d'après toutes les déterminations de son essence. Or l'essence divine est une et indivisible. Elle ne peut donc pas se fractionner dans les divers êtres du monde, elle doit être toute en chacun, mais réalisée seulement sous des rapports distincts conformément aux lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse. S'il en est ainsi, le monde envisagé dans son principe doit être un,

infini, absolu, harmonique ou organisé en lui-même et dans toutes ses parties. Il n'y a qu'un seul univers comme il n'y a qu'un seul Dieu, et dans l'univers une seule nature, un seul esprit, une seule humanité. Et comme tout ce qui est unique est aussi sans condition ni limites, ou comme l'unité de l'essence se manifeste intérieurement comme essence propre ou absolue et comme essence entière ou infinie, l'esprit, la nature et l'humanité sont également infinis et absolus. Et comme l'essence divine est encore à d'autres points de vue éternelle et nécessaire, le monde est aussi éternel et nécessaire dans son essence. Toutes ces déductions sont exactes et ne peuvent être contredites par aucune démonstration antinomique.

Il n'y a en effet qu'un seul univers, puisque l'univers est l'ensemble de tout ce qui est déterminé. Quand on parle de la pluralité des mondes en astronomie, on entend par monde un astre habitable, une planète, une terre céleste, ce qui n'est pas contraire à l'unité de l'univers. Si les théologiens par contre discutent encore la question de la possibilité d'autres mondes, c'est qu'ils n'ont saisi aucun rapport essentiel entre le monde et Dieu. La constitution du monde résulte de la constitution de Dieu, et ne peut être autre qu'elle n'est. Le monde n'a pas non plus commencé dans le temps; sinon tous les attributs de Dieu qui ont rapport au monde, y compris la causalité ou la création, auraient pris naissance avec le monde ou auraient existé avant le monde dans une pure potentialité sans acte. Les savants sont d'accord avec Origène sur l'éternité de la matière, mais cette éternité doit s'étendre au monde entier, considéré dans son essence, et l'éternité comme telle ne détruit nullement la loi de causalité. Seulement il faut s'élever alors au dessus de l'intuition sensible d'une cause temporelle et d'un point initial, à l'intuition intellectuelle d'une cause éternelle qui s'exerce en dehors du temps. Si Dieu est l'éternel et s'il est cause, la causalité est éternelle en Dieu. Une création éternelle ne blesse pas la raison et se conçoit mieux que la création qui commence à un moment déterminé. Les théologiens l'ont toujours admise pour la procession des personnes divines. Enfin, si

l'esprit, la nature et l'humanité sont uniques et semblables à Dieu, ils sont aussi infinis dans leur domaine, comme nous l'avions soupçonné dans l'analyse, sans pouvoir décider la question. Le monde doit être infini s'il est de l'essence divine, et nous avons l'intuition d'un monde infini, si nous voulons bien le concevoir en lui-même en nous débarrassant des conditions d'une observation sensible ou d'une intuition par l'imagination. Laissons les parties, ne comptons pas les corps, les esprits, voyons le tout, le tout dans l'espace, le tout dans le temps, le tout dans l'essence. Si nous n'avions pas cette intuition, nous n'aurions pas non plus l'intuition de Dieu, du moi, des principes de la raison. Enfin si le monde physique et le monde spirituel sont infinis, l'humanité l'est aussi, et dès lors l'humanité terrestre n'est qu'une partie de l'humanité entière, et notre globe n'est plus le seul astre habité. Encore une question vitale que l'analyse ne pouvait résoudre et que la synthèse tranche sans effort.

Jusqu'ici nous n'avons pas rencontré d'antinomies dans le monde. Les attributs de l'univers sont la reproduction des attributs de Dieu; c'est tout simple, puisque l'essence du monde est l'essence même de Dieu à l'état de détermination. Mais si nous considérons maintenant cet élément de la détermination, nous obtiendrons d'autres attributs qui sembleront contraires aux premiers et feront l'effet d'antinomies. La nature est une, infinie, absolue, avons-nous dit; cependant la nature n'est pas l'esprit ni l'humanité; comment donc est-elle une, infinie et absolue? Elle est une dans son genre: il n'y a qu'une seule nature; elle est infinie dans son genre: elle est toute la nature, mais non toute la réalité; elle est absolue dans son genre: elle est sans relation avec une autre nature, mais non sans relation avec autre chose. Dieu, au contraire, est purement et simplement un, absolument infini et infiniment absolu en dehors et au dessus de tout genre. La différence subsiste donc entre Dieu et la nature, entre Dieu et l'esprit, entre Dieu et l'humanité, et la différence c'est que Dieu est indéterminé, tandis que la nature est déterminée, c'est que Dieu est tout ce qui est, tandis que la nature n'est qu'un genre. Or qui dit genre dit

limitation, condition, opposition, négation. Puisque la nature n'est pas tout, ou qu'elle n'est infinie qu'en son genre, elle est aussi limitée : elle a ses bornes dans les autres genres qui coexistent avec elle ; et puisqu'elle n'est absolue qu'en son genre, elle est aussi relative ou conditionnelle : elle a ses conditions dans les genres opposés qui la complètent. La nature est donc à la fois infinie et finie, absolue et relative, et la même chose doit se dire de l'esprit et de l'humanité. Voilà le cercle des antinomies dans le monde.

Mais ces antinomies ne sont nullement destructives du principe de contradiction. L'infini et le fini se combinent partout dans la création et font ressortir la distinction entre le créateur et la créature. Dieu est l'infini absolu ; les êtres du monde, uniques en leur genre, sont des infinis relatifs, des infinis qui ne sont pas tout l'infini, qui sont limités par leurs contraires : la nature est infinie dans ce qu'elle est, dans son essence positive ; elle est finie dans ce qu'elle n'est pas, dans l'élément négatif dont elle est affectée ; en d'autres termes, la nature est infinie parce qu'elle est toute l'essence divine, mais elle est finie, parce qu'elle n'est l'essence divine qu'à un point de vue déterminé. Quand on poursuit l'analyse de cette détermination, en comparant l'esprit à la nature, on trouve d'autres antinomies connues, parmi lesquelles l'opposition entre la fatalité et la liberté. Kant a mal saisi les rapports de la causalité avec les deux termes de cette antithèse. Tout est fatal dans la nature, tout est libre dans la vie spirituelle ; mais la liberté et la fatalité ne sont que la manifestation d'une même propriété ; l'esprit et la nature sont causes dans leur domaine, mais chacun agit selon son essence : la causalité de la nature est liée, enchaînée, continue, selon l'attribut de l'essence entière, tandis que la causalité de l'esprit est spontanée, volontaire, indépendante, selon l'attribut de l'essence propre. Ce sont ces formes opposées de la causalité physique et de la causalité spirituelle que désignent la fatalité et la liberté.

Nous ne pouvons nous arrêter plus longtemps aux antinomies cosmologiques, faute d'une préparation assez ample. Il nous suffit d'avoir montré que ces questions ne sont pas au

dessus de la compétence de la raison, et que la solution en est possible du moment qu'on possède le principe de la science. Or le monde considéré dans son unité, dans son infinité, dans ses rapports avec Dieu, est objet de *connaissance rationnelle*, indépendante de toute expérience. Nous avons donc des connaissances légitimes en dehors des limites de l'observation : les unes se rapportent à Dieu, les autres au monde. Mais nous ne savons rien encore en ce qui concerne la valeur de nos connaissances sensibles.

Étudions enfin Dieu ou l'Être infini et absolu en rapport avec son contenu.

Dieu est la raison et la cause de l'univers ; en d'autres termes, le monde est en Dieu, sous Dieu, par Dieu, déterminé selon l'essence divine. Or Dieu est aussi tout ce qui est contenu dans son essence, et comme l'essence est une et la même, Dieu est encore le même en tant qu'il est et contient en soi les divers êtres qui constituent le monde. Cette propriété déduite de l'unité de l'essence et connue par intuition se nomme *identité*. Dieu est identique ou égal à lui-même dans tout ce qu'il est. L'identité ainsi comprise n'est pas l'indifférence absolue, elle s'applique au contraire à des choses différentes et affirme l'unité dans la différence. Des choses distinctes peuvent être les mêmes sous quelques rapports, quand on néglige, par exemple, les caractères déterminés par lesquels elles s'excluent. C'est en ce sens que nous affirmons l'identité de l'essence divine. Les théologiens reconnaissent la même vérité dans le dogme de la toute-présence. Dieu est présent en toutes choses par son intelligence, par son amour, par son essence.

Dieu est l'être, l'essence, la forme, l'existence, l'unité, l'infini, l'absolu. Toutes ces propriétés sont des catégories. Si Dieu est identique à lui-même dans tout ce qu'il est, il s'ensuit qu'il est aussi identique à lui-même dans chacune de ses propriétés et qu'ainsi chaque attribut divin s'unit à tous les autres. De là la *combinaison des catégories*, principe entrevu déjà par Platon. C'est ainsi que Dieu est un, infini, absolu, parfait dans toutes les déterminations de son essence.

S'il existe, il est l'existence une et entière; s'il est la vérité et le bien, il est la vérité infinie et le bien absolu.

Mais parmi les catégories se trouve aussi la limitation ou le fini, qui se déduit de la totalité et n'est pas autre chose que la forme d'un tout déterminé, opposé à un autre tout. La limitation affecte les deux termes d'une opposition, par exemple, l'esprit et la nature dans le monde, en tant que ces termes se déterminent mutuellement et sont extérieurs l'un à l'autre. La limitation est une propriété réelle, inséparable du monde. Si Dieu est tout ce qui est, il est aussi la limitation, non pas comme qualité inhérente à son essence, mais comme qualité inhérente aux êtres déterminés qui sont dans son essence. Dieu n'est pas limité pour cela, car il n'est pas un être déterminé comme tel, il est le tout. Or si les catégories s'unissent entre elles, les catégories de l'essence doivent aussi s'appliquer au fini, à tout ce qui est fini sans aucune restriction. De là se déduit sans peine la *valeur universelle* des catégories, soit dans les limites soit hors des limites de l'observation, condition générale de la vérité de nos connaissances.

En effet si les catégories sont des attributs de Dieu ou de l'Être, et si Dieu est aussi tout ce qui est, les catégories sont les attributs de tout ce qui est, en vertu de l'identité de l'essence. Dieu est le même, soit qu'on le considère en lui-même ou dans son contenu, c'est à dire dans le monde et dans les choses finies. Il est donc en tout et partout d'une manière indivisible avec toutes ses propriétés, comme essence, comme forme et comme existence. Tout est dans tout, c'est la loi de l'*analogie universelle*. Seulement il importe de remarquer que cette loi n'amène pas la confusion de tout avec tout, parce que chaque chose a son essence propre en vertu du même principe, et qu'en conséquence les catégories s'appliquent diversement à des êtres divers, en respectant l'originalité de tous et de chacun. La diversité des choses dans la création provient de l'appropriation particulière d'un ensemble de propriétés communes. Tout s'élève à l'unité. C'est ce que nous avons constamment observé dans le développement de nos connaissances, en obéissant toujours aux

mêmes lois de la pensée; mais ce n'est qu'ici, à la lumière du principe de la science, que nous reconnaissons la légitimité de ce procédé.

Prenons pour exemple de la combinaison des catégories, l'infini et le fini. Ces deux propriétés conviennent à l'Être sous des rapports distincts, quand il est considéré d'une part en lui-même et de l'autre dans son contenu. Dès lors l'infini doit aussi s'appliquer au fini et le fini à l'infini. C'est ce qui se réalise en effet dans le monde, comme nous l'avons constaté au sujet de la nature, de l'esprit et de l'humanité. L'infinité de la nature est limitée à la réalité matérielle, et le fini dans ce genre s'étend à l'infini. Allons plus loin. Dieu est infini dans son contenu; l'esprit, la nature et l'humanité, fondés dans l'essence divine et semblables à Dieu, doivent l'être aussi. Mais le contenu de ces trois êtres ne peut plus consister qu'en choses finies, puisque eux-mêmes sont uniques dans leur genre. Comment donc ce contenu sera-t-il infini? Par l'infinité des choses finies qu'il embrasse. Il y a plus. Dieu est de nouveau chacune de ces choses finies qui sont contenues à l'infini dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité. Or Dieu est infini. Il est donc infini aussi en tant qu'il est chacun de ces êtres finis. Qu'est-ce à dire? N'arrivons-nous pas à une contradiction? Nullement, cela signifie qu'il existe dans la nature, dans l'esprit et dans l'humanité des êtres finis qui sont infiniment finis, qui sont entièrement achevés, qui sont complètement déterminés sous tous les rapports. Et quels sont ces êtres? Ce sont ceux que nous connaissons analytiquement sous le nom d'*individus*.

L'intuition est d'accord de nouveau avec la déduction. Nous sommes partis de l'Être absolument infini, et par le seul effort du raisonnement nous sommes arrivés à l'être infiniment fini, sans que nos déductions aient jamais été infirmées par l'observation directe de la réalité. Aucun système philosophique procédant par synthèse, à l'exemple du panthéisme, n'a pu faire cette déduction. Spinoza commençant par Dieu ne reconnaît que les attributs et les modes de la substance infinie: les individus ne sont alors que des manifestations passagères et périssables de la divinité. Pour

nous au contraire il existe un principe éternel d'individualité dans le monde. L'essence de l'esprit, de la nature et de l'humanité est intérieurement réalisée par des individualités spirituelles, physiques et raisonnables, par les esprits, les corps, les hommes, et d'après ce qui précède les individus dans chacun de ces genres sont infinis en nombre. Il y a une infinité d'astres dans l'espace, une infinité d'âmes dans le monde spirituel, une infinité d'êtres raisonnables dans l'humanité. C'est ainsi que ces trois genres universels ont aussi comme Dieu la plénitude de l'essence dans les limites de leur propre domaine. Puisqu'il existe des individus, il y a donc une base réelle pour l'observation ou pour la connaissance sensible, et puisque les choses individuelles sont infiniment finies, elles sont aussi déterminables à l'infini dans la science.

Descendons encore d'un pas. De Dieu nous avons passé à la nature, à l'esprit, à l'humanité, c'est à dire de l'infini absolu aux infinis relatifs; puis, des infinis relatifs nous avons passé aux individus, aux êtres infiniment finis. L'individu est la dernière limite de la *substance*. Sa compréhension est infinie, mais son extension est nulle. Cependant, d'après les principes, l'individu est encore semblable au tout dont il fait partie, et par suite semblable à Dieu. Il a donc aussi son contenu, et ce contenu doit de nouveau porter l'empreinte de l'infini. L'individu cependant ne contient plus d'autres êtres; que contient-il donc dans son essence? Il contient des *parties* ou des *phénomènes*.

La matière est continue; tout ce qui est continu se divise en parties homogènes, qui sont encore divisibles sans fin. Chaque corps est donc divisible à l'infini, et s'il est divisible à l'infini, il contient une infinité de parties, et si ces parties sont infinies en nombre, elles sont infiniment petites. Voilà le contenu infini des individualités dans l'ordre de la nature.

Les esprits ne se divisent pas en parties, mais ils posent des actes qui se développent sous forme de série dans le temps, ils agissent, ils changent, ils vivent en faisant passer leurs états de la possibilité à la réalité. Combien y a-t-il de ces états possibles dans l'essence de l'âme? L'observation

en signale une quantité incommensurable, mais ne peut aller au delà. La déduction pose le principe : chaque essence individuelle est pleine et infinie dans ses limites; chaque essence individuelle contient une infinité d'états possibles. Si maintenant on reconnaît, en outre, que tous ces états possibles doivent se réaliser successivement dans la vie, on arrive à une autre conséquence qui est de la plus haute importance pour l'ordre moral du monde. En effet, en tant qu'ils passent d'un état à un autre, nécessairement différent du premier, les êtres changent et ne peuvent changer que sous la forme du temps. Pour réaliser un nombre déterminé d'actes, il suffit d'un temps déterminé; mais pour manifester une infinité d'actes, il faut un temps infini. Si donc l'âme contient dans son essence une infinité d'états possibles, et si tous ces états doivent se développer dans le temps, ou si, en d'autres termes, chaque être est destiné à réaliser toute son essence, il est rigoureusement démontré qu'il n'y a pas de limites à la vie de l'âme, c'est à dire que *l'âme est immortelle*. Voilà de nouveau une proposition qui dépasse les bornes de l'observation, que l'analyse est impuissante à résoudre, que les philosophes de l'expérience, à l'exemple de Kant, déclarent insoluble, et qui cependant ne résiste pas à une déduction méthodique, quand le problème est bien posé. L'âme individuelle est donc aussi marquée du caractère de l'infini, elle enveloppe l'infini en puissance, et doit le traduire en acte d'une manière successive dans la vie infinie. Quoi d'étonnant alors que nous ayons l'idée de l'infini, puisque l'infini est en nous et que nous avons la conscience de nous-mêmes?

Arrêtons-nous là pour ne pas sortir du cadre de la logique. On voit assez par tout ce qui précède que la métaphysique est possible comme science et qu'elle est capable, quand elle est conduite avec méthode, de donner une solution rationnelle aux plus hautes questions qui tourmentent la pensée de l'homme. Cela suffit pour établir la légitimité de nos connaissances en général.

Nous avons reconnu en conscience qu'il existe pour la



science un point de départ et un principe immédiatement certains, le moi et Dieu. Le moi est certain pour tous, même pour les sceptiques; Dieu peut le devenir, sous la seule condition d'un développement régulier des forces spirituelles. Dès lors la science est possible. Non seulement elle est possible, mais elle est réelle déjà dans sa double base, subjective et objective, dans son origine et dans son terme. Reste à savoir si le cadre de la science entre ces deux extrêmes peut être rempli. Pour la connaissance immanente, il n'y a pas le moindre doute, pourvu qu'on ne franchisse pas le cercle des faits du sens intime. La connaissance transcendante est plus difficile, mais les difficultés qu'elle présente ne sauraient être insurmontables, quand on peut s'élever à la connaissance certaine de Dieu. De quoi s'agit-il, en effet? De savoir si notre pensée est conforme à la réalité, si nous connaissons les choses sensibles et non sensibles telles qu'elles sont en elles-mêmes, si les lois que nous suivons et les catégories que nous appliquons à tout ne dénaturent pas les objets, en un mot, s'il y a des principes, s'il y a des individus, des esprits, des corps, et s'ils sont tels qu'ils nous apparaissent. Or nous avons une méthode très sûre pour décider ces questions: c'est la combinaison de l'analyse et de la synthèse, de l'intuition et de la déduction. Nous n'avons qu'à voir les choses en elles-mêmes, abstraction faite de tout esprit de système et de toute opinion sur les causes ou sur le but de la création: quelle est la notion que nous nous formons de l'objet d'après notre organisation intellectuelle et notre position en ce monde? Voilà l'intuition, c'est une apparence, peut-être une illusion. Mais nous avons, indépendamment de toute hypothèse sur nos moyens de connaître, une notion certaine de Dieu. Développons-la, pressons-en les conséquences, et voyons comment le même objet nous apparaîtra lorsqu'il sera tiré de son principe. Voilà la déduction. Si la déduction coïncide avec l'intuition, il est certain que l'objet est pour nous ce qu'il est en lui-même. Que nous enseigne ce double procédé au sujet de la connaissance? Que Dieu est la vérité infinie et absolue, que Dieu contient dans son essence la nature, l'es-

prit et l'humanité, que Dieu est identique à lui-même dans tout ce qu'il est, qu'ainsi les catégories ont une valeur universelle, et que les lois de la pensée ne sont autres que les lois de la réalité. Toutes ces vérités sont générales, au dessus de l'observation, et portent sur des objets infinis et absolus, qui eux-mêmes ne peuvent être atteints que par la raison. La connaissance *rationnelle* est donc légitime.

Que faut-il de plus pour garantir la valeur de la connaissance *sensible*? Il faut démontrer qu'elle a un objet réel et que cet objet est accessible à la pensée, quoiqu'il doive passer par le canal de nos sens. Or le premier point résulte du principe d'individualité que nous avons déduit de l'essence divine, et le second, de la fatalité de la sensation. Il y a des corps dans l'espace, cela n'est pas douteux; ces corps sont constitués selon les attributs de la nature en rapport nécessaire avec tout et agissent conformément aux lois fatales de la matière. Ils se révèlent donc à nos sens tels qu'ils sont. Les impressions qu'ils font sur nos organes sont indépendantes de notre volonté et ne contiennent par conséquent aucune cause d'erreur. Certes il se peut qu'avec d'autres sens nous obtiendrions d'autres connaissances du monde physique; mais ces connaissances ne sauraient être en contradiction avec celles que nous possédons sur la terre, parce que la vérité est une et que tout dans le monde est organisé en harmonie avec tout. Inutile d'insister: ce n'est pas la légitimité de l'observation qui est contestée de nos jours, mais celle de la connaissance à priori.

Si l'observation a une base certaine, l'*abstraction* est également capable de découvrir la vérité, pourvu qu'elle reste fidèle aux conditions scientifiques de l'expérience et de la généralisation. Il ne s'agit plus de prétendre que l'induction et l'analogie sont les seules voies de la connaissance; il s'agit de les apprécier à leur juste valeur dans les strictes limites de leur compétence, comme procédés qui peuvent concourir avec l'intuition intellectuelle et avec la déduction à la constitution de la science. La condition fondamentale d'où dépend la rigueur de l'induction et de l'analogie est l'uniformité et la permanence du cours de la nature. On peut

facilement reconnaître maintenant que la constance des lois physiques n'est pas un résultat de la généralisation, comme le supposent certains auteurs, mais un corollaire de quelque proposition métaphysique qui détermine les propriétés de la nature et en déduit son mode d'activité. La généralisation pure, sans élément à priori, ne peut rien donner d'absolu ni de nécessaire, puisqu'elle ne répond pas de l'avenir; loin de proclamer des lois fixes, valables pour tous les temps, elle livre le monde au hasard et introduit le caractère de la contingence jusque dans les lois les mieux constatées. L'induction n'est sûre que combinée avec la déduction. Au point de vue de la métaphysique, la marche régulière et mathématiquement ordonnée du monde physique n'est que le fait de la fatalité, qui est l'expression de l'essence même de la nature. Les autres difficultés que présente la connaissance abstraite au sujet des espèces et des genres doivent disparaître dans la philosophie de la nature, d'après des considérations fondées sur l'idée de l'organisation et sur les combinaisons possibles entre les organes indispensables à la manifestation de la vie sur la terre. Ces questions intéressent le perfectionnement des classifications scientifiques plutôt que la légitimité de la connaissance abstraite en général.

En affirmant la légitimité de la connaissance humaine dans ses diverses manifestations, nous ne soutenons pas que nos opérations intellectuelles sont toujours vraies, mais qu'elles peuvent l'être en réalisant les conditions organiques de la science. Nous avons poursuivi le scepticisme de point en point, nous l'avons réfuté dans toutes ses prétentions, nous avons ainsi démontré qu'on ne peut invoquer aucun principe contre la possibilité de la certitude; mais nous n'avons garde de prétendre à notre tour que si tout n'est pas faux, tout est vrai. La connaissance n'est légitime qu'en s'organisant sous forme de notions, de jugements, de raisonnements, conformément aux lois de la pensée et aux exigences de la méthode. En dehors de ces conditions, l'esprit reste sujet à l'erreur et au doute. La connaissance aussi a ses limites. Elle ne sera jamais pour nous ce qu'elle est pour

Dieu. Non seulement nous pouvons nous tromper au sujet des choses qui sont à notre portée, mais il y a des choses aussi qu'il nous est impossible de savoir dans notre état actuel. Ces limites ne concernent pas les questions de principe, quoi qu'en disent les empiriques, mais les questions de fait ou l'application des principes aux faits. Les principes sont des vérités générales qui s'adressent à la raison, qui sont indépendantes de notre constitution présente et des accidents de la vie terrestre, qui peuvent être reconnues en conséquence par tout être raisonnable parvenu à un certain degré de culture. La connaissance des faits, au contraire, est nécessairement subordonnée à notre organisation sensorielle; la raison ne suffit pas pour les atteindre, la déduction ne peut les fournir, il faut les observer pour les savoir et précisément l'observation est limitée. On n'observe pas l'avenir ni les événements qui se passent sur d'autres globes dans d'autres cercles de la vie. Les limites de l'observation ne sont certes pas les limites de la connaissance en général, mais elles sont les limites de la connaissance des faits. On peut fort bien déterminer l'idéal et les conditions générales de la vie future des êtres raisonnables, mais dans ce cas ce sont des principes que l'on pose, et c'est la raison qui est l'instrument de la connaissance; les sens ne vont pas aussi loin et les faits ne projettent pas tant de clarté. Il y a un ordre de faits qui donnent tout particulièrement prise à la critique, ce sont ceux qui résultent du concours de plusieurs agents libres, tels que l'homme et Dieu. Il n'y a point de doute que nos semblables n'agissent sur nous et ne nous guident souvent à notre insu; il n'est pas douteux non plus pour le métaphysicien comme pour le croyant que Dieu n'intervienne dans la vie de l'homme et de l'humanité. Mais quand, comment et dans quelles limites? Voilà ce que la science ne peut décider; ces faits qui appartiennent à la vie morale et religieuse regardent la conscience individuelle et sont objet de la foi.

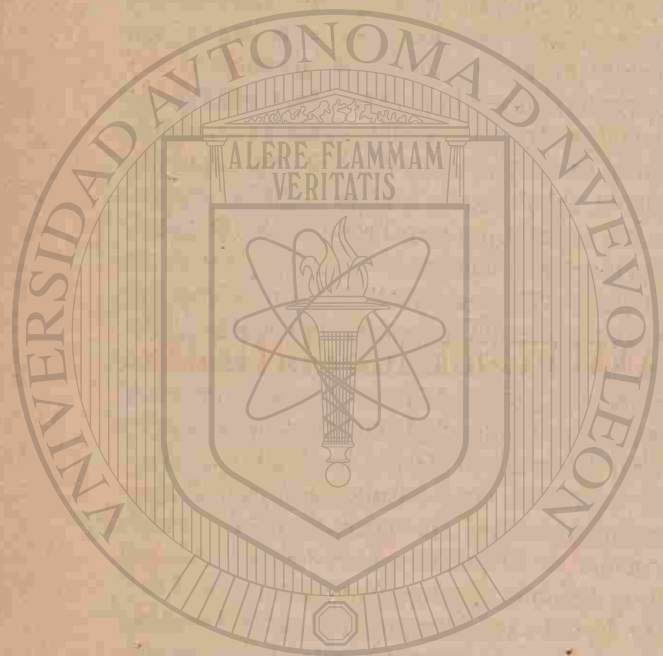


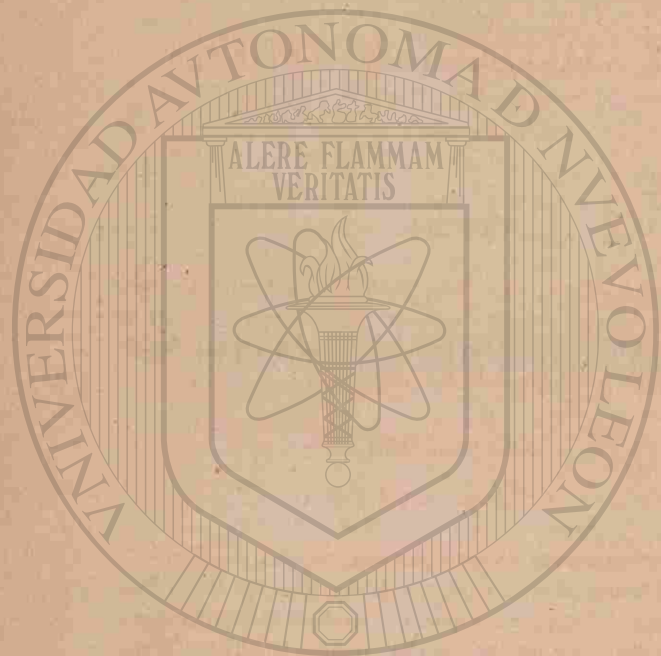
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

U A N L

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS





UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

## TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

### PRÉFACE

Situation logique à notre époque. École positiviste de Comte. Critique de Renouvier. Logique inductive de Stuart Mill. Logique déductive de Hegel. Nécessité de constituer la science de la connaissance. Plan de l'auteur : psychologie, logique, métaphysique.

### INTRODUCTION

#### I. NOTION DE LA LOGIQUE

La science comme organisme de la connaissance, page 23. — Propriétés communes de toutes les sciences : Objet de la logique, p. 24. — Base psychologique de la logique : Discipline et Canonique de l'entendement, p. 25. — Contenu de la logique : la connaissance, la vérité et la certitude, p. 26. — La notion, le jugement et le raisonnement, p. 27. — La définition, la division et la démonstration, p. 28. — Le système et la méthode, p. 28. — La logique n'est pas un art, mais une science, la science de la connaissance : Dialectique, analytique, esthétique, p. 29. — S'il y a deux logiques, l'une pratique, l'autre théorique, p. 30.

#### II. RAPPORTS DE LA LOGIQUE

Sciences formelles et matérielles : en quel sens la logique est une science formelle ; si elle est seulement la science des lois formelles de la pensée, p. 31. — Sciences particulières et générales : en quel sens la logique est une science générale et philosophique ; ses rapports avec les sciences particulières, p. 32. — Ses rapports avec la métaphysique, p. 34.

## III. UTILITÉ DE LA LOGIQUE

Importance de la philosophie, p. 35. — Influence de la logique comme science de la connaissance, p. 36. — La science comme but de la vie; objection tirée des spécialités; la logique fait l'éducation de l'entendement, p. 37. — Lacunes et contradictions dans les théories modernes; mission de la logique, p. 38. — Avantages d'une discipline intellectuelle, p. 40.

## IV. DIVISION DE LA LOGIQUE

Principe de division : le tout, les parties, leur rapport. La connaissance en général; le contenu de la connaissance; la connaissance scientifique, p. 41. — Autre division : la formation et l'organisation de la connaissance, p. 42. — Tableau synoptique, p. 43.

## PARTIE GÉNÉRALE

## FORMATION DE LA CONNAISSANCE

## LIVRE PREMIER

## NOTION DE LA CONNAISSANCE

Données psychologiques : la volonté, le sentiment et la pensée, p. 47. — Les facultés intellectuelles : la mémoire, l'imagination, la raison, la réflexion ou l'entendement, p. 48. — Distinction entre la pensée et la connaissance, p. 49. — La connaissance, propriété relative de l'esprit, p. 50. — Contenu de la connaissance : sujet, objet et rapport, p. 51.

## CHAPITRE PREMIER

## LE SUJET DE LA CONNAISSANCE

Le sujet de la connaissance est l'esprit. La pensée *moi*, fait primitif de la conscience, p. 52. — Premiers jugements de la conscience : je pense,

je connais, p. 53. — En quel sens penser, c'est connaître, p. 54. — Continuité de la pensée; développement de la connaissance, p. 55. — Le fait de la connaissance est universel et permanent, p. 56.

## CHAPITRE II

## L'OBJET DE LA CONNAISSANCE

L'objet de la connaissance est tout ce qui est intelligible, tout ce qui a reçu un nom, sinon tout ce qui est, p. 57. — Le fini et l'infini, le possible et l'impossible : si l'infini et l'absolu sont incompréhensibles, p. 58. — Division des objets de la pensée : substances et propriétés, p. 60. — Si nous ne connaissons que des phénomènes : critique de Renouvier, p. 61. — Quelles substances nous connaissons : le moi et le non-moi. Connaissance immanente et transcendante, p. 64. — Quelles substances contient le non-moi : esprits, corps, hommes; monde spirituel, monde physique, humanité, p. 65. — Dieu, p. 66. — Les déterminations de la substance, p. 67. — Division des propriétés : propriétés simples et relatives; applications diverses aux modes de l'existence, aux attributs de Dieu, à la logique, à la grammaire, p. 68. — Propriétés essentielles et accidentelles ou génériques et individuelles, p. 69. — Propriétés matérielles et formelles, p. 71. — Propriétés constitutives et consécutives, p. 72. — Attributs communs et propres, p. 72. — Si les attributs propres ne sont pas une manifestation particulière des attributs communs, p. 73. — Les catégories, attributs communs de toutes choses; analogie universelle, topique logique, p. 74. — Catégories d'Aristote, p. 75. — Catégories de Kant, p. 77. — Catégories de Renouvier, p. 79. — Catégories de Krause, p. 82. — Division de l'être : thèse, anthithèse, synthèse, p. 83. — L'être considéré en lui-même : catégories de l'essence, de la forme et de l'existence, p. 85. — L'être considéré dans son contenu : catégories des contraires, p. 87. — L'être en lui-même et dans son contenu : catégories de la subordination, p. 92.

## CHAPITRE III

## LE RAPPORT ENTRE LE SUJET ET L'OBJET

Quelle sorte de rapport la connaissance exprime, p. 95. — Ce rapport se détermine comme vérité et comme erreur, p. 96. — La certitude et le doute comme déterminations de la vérité, p. 97. — Conditions de la

connaissance qui regardent le sujet : fonctions de la pensée : attention, perception et détermination, p. 98. — Comment la pensée détermine les choses, p. 100. — Formes de la connaissance qui regardent les objets : opérations de la pensée : notion, jugement et raisonnement, p. 101. — Connaissance intuitive et discursive, p. 102. — Comment l'objet nous est donné dans la connaissance : perception directe et indirecte, p. 103. — Le moi. — Les corps, notre propre corps, la sensation ; rôle de la sensibilité, p. 104. — Intuition sensible, p. 106. — Les êtres spirituels, nos semblables ; rôle du langage, p. 107. — Les choses supra-sensibles, l'infini, l'absolu, Dieu, p. 108. — Intuition intellectuelle, p. 109. — L'idée et la sensation, p. 111.

## LIVRE II

## ORIGINES DE LA CONNAISSANCE

La sensibilité et la raison, p. 113. — Connaissance sensible, interne et externe. — Connaissance non sensible, abstraite et rationnelle, p. 114. — Connaissance harmonique ou appliquée, p. 115. — Connaissance indéterminée, p. 116.

## CHAPITRE PREMIER

## LA CONNAISSANCE SENSIBLE

## ESTHÉTIQUE LOGIQUE

Objet de la connaissance sensible externe : les faits ou phénomènes du monde extérieur : deux ordres de faits ; objet de notre propre observation, objet du témoignage, p. 119. — Étendue de la connaissance sensible, p. 120. — Théories diverses sur la connaissance sensible : sensualisme, idéalisme sceptique, théorie rationnelle, p. 121. — Conditions générales de la connaissance sensible : les sens, l'imagination, la réflexion et la raison, p. 122.

1. Les sens : leur rôle, leur correspondance avec les procédés de la nature, leur limitation, p. 123. — L'impression et la sensation, p. 124. — La sensation est un rapport fatal entre l'objet et l'organe, p. 125. Elle est involontaire, p. 126. — Si la sensation est vraie ou fausse, p. 127. — D'où provient l'erreur dans la connaissance sensible, p. 128.

- La sensation et l'attention, p. 130. — La sensation et la perception, p. 131. — L'objet direct de la perception n'est pas une chose extérieure, mais la sensation, p. 132. — Théorie des espèces sensibles, p. 133. — Théorie de la vision en Dieu, p. 134. — Objections de Reid, p. 135. — L'affirmation du monde extérieur exige le raisonnement, p. 137. — Comment l'enfant arrive à connaître les objets du dehors, p. 138. — Education des sens, p. 140. — L'existence du monde extérieur a besoin d'une démonstration, p. 142. — Qualités premières et secondes de la matière, p. 143. — Idéalisme de Berkeley, p. 144. — Fichte, p. 145. — Enseignement de l'idéalisme, p. 146. — Donnée réelle du toucher ; s'il y a une sensation de longueur, de forme, de qualité, p. 148. — Le goût et l'odorat, p. 149. — L'ouïe, p. 150. — La vue, p. 152. — Preuves que la perception ne s'applique qu'à nos sensations, non aux objets, p. 153. — Vision droite au moyen d'images renversées, p. 154. — Vision simple au moyen d'images doubles, p. 156. — Autres preuves, p. 157. — Lumière et couleurs complémentaires, p. 159. — Accidents et maladies de l'œil, p. 160. — Expériences faites sur des aveugles après leur guérison, p. 161.
2. L'imagination et son rôle dans la connaissance sensible, p. 163. — L'image, condition de la connaissance des objets extérieurs, p. 164. — L'image confondue avec les espèces sensibles et avec les idées, p. 165.
  3. La réflexion ou l'entendement : fonctions et opérations nécessaires à la connaissance du monde extérieur, p. 166. — Exemples de jugements et de raisonnements que doit faire l'enfant pour passer du moi au non-moi, p. 168. — Objection tirée de l'oubli de ces actes, p. 169.
  4. La raison et son intervention dans la connaissance sensible, p. 170. — Point de connaissance sans les catégories de la raison, p. 170. — Idées de cause et de substance ; objections des sceptiques, p. 171. — Si les catégories proviennent des sens, p. 172.
- Conséquences générales de la théorie de la connaissance sensible, p. 173. Point de connaissance purement sensible, p. 174. — La connaissance non sensible est antérieure à la connaissance sensible : connaissance *à priori* et *à posteriori* ; ordre logique et chronologique dans la connaissance, p. 175. — Solution de la question, p. 176. — Confirmation par le langage, p. 178. — La légitimité de la connaissance sensible dépend de la légitimité de la connaissance rationnelle, p. 180. — Critique du sensualisme, p. 181. — Conséquences de cette doctrine : l'homme réduit à la condition de la brute, p. 182 ; le scepticisme, p. 185 ; le matérialisme, p. 186 ; l'athéisme, p. 189 ; l'égoïsme et le fatalisme, p. 192 ; le despotisme, p. 193. Protagoras et Büchner.

## CHAPITRE II

## LA CONNAISSANCE ABSTRAITE

## ANALYTIQUE LOGIQUE

Insuffisance des connaissances sensibles, p. 196. — Les deux domaines de la connaissance non sensible : notions généralisées et notions générales, p. 197. — La connaissance abstraite, p. 198. — En quoi consiste l'abstraction, p. 199. — Qu'est-ce que la généralisation, p. 200. — Conditions de la connaissance abstraite, p. 201. — Comment se forment les notions d'espèce et de genre, p. 202. — L'extension et la compréhension, p. 203. — Applications de cette théorie : aux notions subordonnées, p. 204; aux jugements subalternes, p. 205; au raisonnement, p. 207; à la division et à la définition, p. 207; à l'induction et à l'analogie, p. 208.

Valeur des connaissances abstraites, p. 211. — Elles s'expriment par des noms communs, p. 212. — Elles appartiennent à tout homme; question des sourds-muets, p. 213. — Elles sont perfectibles, p. 214. — Elles supposent la stabilité et l'universalité des lois de la nature, p. 215. — Ces lois sont au dessus de l'observation, p. 216. — L'induction et l'analogie sont inventives, non démonstratives, p. 217. — Exemples, p. 219. — S'il existe des espèces et des genres; question du nominalisme et du réalisme, p. 221. — Principe de Mill : les espèces ont un nombre indéterminé de propriétés communes, p. 222. — Les espèces n'existent pas à part des individus, p. 224. — Procédé synthétique pour reconnaître les espèces : combinaisons possibles entre les organes qui sont nécessaires à la manifestation de la vie, p. 225. — Recherches sur la classification naturelle des êtres, p. 227. — Accord de la déduction et de l'observation : Carus et Cuvier, p. 228. — L'abstraction et la généralisation ne s'appliquent pas à l'infini, à l'absolu, à Dieu, p. 230. — Erreur de l'abbé Gratry, p. 232.

## CHAPITRE III

## LA CONNAISSANCE RATIONNELLE

## DIALECTIQUE LOGIQUE

Distinction entre la connaissance abstraite et la connaissance rationnelle, p. 233.

Les connaissances mathématiques sont indépendantes de l'observation,

p. 235. — Elles ne proviennent pas de l'abstraction ni de la généralisation, p. 237. — Elles ne sont pas inductives, p. 238. — Procédé dialectique de la raison d'après Platon, p. 240. — Explication de Malebranche : présence de l'idée de l'infini en nous, p. 241. — Le positivisme en mathématique, p. 244. — Critique de Comte et d'Ueberweg, p. 245. — Conclusion : les connaissances mathématiques sont des connaissances philosophiques, p. 248. — Analogie entre les mathématiques et la métaphysique, p. 250. — Critique de Kant, p. 251.

Les connaissances rationnelles sont universelles, nécessaires, absolues, et s'expriment par des jugements généraux, apodictiques et catégoriques, p. 252. — Elles s'occupent des principes ou des lois, p. 254. — Division de la connaissance rationnelle : les êtres et les propriétés, p. 256. — Les catégories, les lois de l'ordre moral, les attributs de Dieu, p. 257.

Les catégories sont réalisées en nous, elles sont nos propriétés, p. 257. — Elles sont dans toutes nos pensées transcendantes, p. 258. — Elles sont l'objet d'une connaissance universelle, nécessaire, absolue, p. 259. — Elles sont antérieures et supérieures à l'expérience, p. 260. — Elles ne sont pas une création de l'esprit, p. 261. — Elles nous sont données par la raison, p. 262. — Elles sont innées, p. 263. — La catégorie de l'être, p. 264. — Les catégories de la cause, de la raison, de la condition, p. 266. — Les éléments ou rapports contenus dans la causalité, p. 268. — Les causes d'Aristote et de l'école, p. 271. — Applications de l'idée de cause aux phénomènes et aux êtres, p. 273. — La cause du moi, p. 274. — La cause du monde, p. 275. — Importance du principe de causalité, p. 277. — Objections des sceptiques : Sextus empiricus, p. 278. — Hume, p. 280. — Critique de Mill, p. 283. — Les canons de l'induction, p. 284. — L'idée de cause est indépendante de l'expérience, p. 286.

Les lois de l'ordre moral, principes des sciences morales et politiques, p. 287. — Les idées du bien, du beau, du vrai, du juste, de Dieu sont universelles, nécessaires, absolues, p. 289. — Elles sont antérieures et supérieures à l'observation, p. 291. — Elles servent à contrôler et à critiquer les faits de la vie morale, p. 293. — L'idéal dans le monde moral, p. 294. — Erreur du positivisme, p. 295. — La politique, comme science intermédiaire entre le droit idéal et le droit positif, p. 296. — Les sciences morales ne sont pas empiriques, p. 297. — Elles ne sont pas un produit de la méthode inductive, p. 298. — Théorie des faits accomplis, p. 300. — Scepticisme moral, p. 301. — Le progrès et la perfectibilité, p. 302. — L'école historique en matière politique, p. 304. — Les principes des sciences

morales ne sont pas une création de l'esprit humain : théorie de l'état de nature, p. 306.

La connaissance des attributs de Dieu, objet de la métaphysique, est indépendante de l'expérience, p. 308. — Objections contre l'absolu et l'infini, p. 309. — Comment on peut déterminer méthodiquement l'essence et les attributs de Dieu, p. 311. — Si les notions de l'absolu et de l'infini sont positives ou négatives, p. 313. — S'il faut distinguer entre la conception et la connaissance de l'absolu et de l'infini, p. 314. — Si l'absolu et l'infini sont incompréhensibles, p. 315. — Contradiction de la thèse sensualiste, p. 318. — Critique de l'absolu par Hamilton, p. 319. — Réfutation de cette critique, notions de l'absolu et du relatif, p. 321. — Ce qui est infiniment absolu, ce qui est absolu en son genre, ce qui est absolu à certains égards, p. 324. — Critique de l'infini par Locke, p. 325. — Réfutation de cette critique, p. 327. — Notion du fini : limite, quantité, intérieur et extérieur, affirmation et négation, p. 328. — Notion de l'indefini ou de l'incommensurable, p. 330. — Notion de l'infini, élément a priori de la raison, p. 331. — Si l'idée de l'infini provient de l'abstraction; critique de Taine, p. 332. — L'infini est un objet d'intuition, p. 333. — L'infini est le tout, l'essence entière, sans extérieur, sans négation ni condition, p. 334. — Distinction entre l'infini absolu et l'infini relatif, p. 336. — S'il y a plusieurs infinis, p. 337. — Si le monde est extérieur à Dieu; rapports entre le fini et l'infini, p. 338. — Le fini est encore infini en puissance : divisibilité à l'infini, infiniment petits, p. 339. — Individualité; l'infini dans la matière et dans l'esprit, p. 341. — La connaissance du fini suppose celle de l'infini, p. 342.

## LIVRE III

## LES LOIS DE LA CONNAISSANCE

## CHAPITRE PREMIER

## NOTION ET DIVISION DES LOIS DE LA PENSÉE

Rapports nécessaires entre les choses : lois naturelles, lois humaines, p. 345. — Critique de Renouvier et de Mill, p. 347. — Caractères distinctifs des phénomènes intellectuels, p. 348. — Leurs caractères communs, p. 349. — Ce qu'il y a de volontaire et d'involontaire dans

la série des états de la pensée, p. 350. — Lois de la vie intellectuelle : degrés de culture; lois de la pensée : fonctions de l'entendement; lois de la connaissance : catégories de la raison, p. 352. — Rapports de ces lois avec la méthode philosophique, p. 353. — Lois subjectives et objectives.

## CHAPITRE II

## LOIS SUBJECTIVES

Lois de la vie intellectuelle, p. 354. — Trois degrés de culture pour l'âme, p. 355. — Prédominance de la sensibilité dans l'enfance, p. 356. — Influence des sens sur la pensée, sur le sentiment et sur la volonté. — Prépondérance de l'entendement dans la jeunesse, p. 357. — Influence de l'entendement sur les affections et sur la volonté, p. 358. — Règne de la raison dans l'âge mûr, p. 359. — Connaissance de Dieu; organisation de nos connaissances, de nos sentiments et de nos actions, p. 360. — Parallèle entre la culture de l'homme et celle de l'animal; différence entre le développement de l'esprit et celui du corps, p. 361. — Systèmes sensualistes, abstraits et rationalistes, p. 363.

Lois de la pensée : fonctions de l'entendement : attention, perception et détermination, p. 363. — Deux manières de déterminer les choses, par intuition et par déduction : analyse et synthèse, p. 364. — Combinaison de l'analyse et de la synthèse : la construction, p. 365. — Exemple de construction scientifique : la géométrie, p. 366.

## CHAPITRE III

## LOIS OBJECTIVES

On détermine les choses par l'emploi des catégories, p. 367. — Utilité des catégories comme topique logique, p. 369. — La loi de l'être, p. 370. — Division de l'être : lois de la thèse, de l'antithèse et de la synthèse, p. 371. — Exemples tirés de la nature de l'homme et de Dieu, p. 372. — Loi de la thèse, p. 373. — Principe d'identité, p. 374. — Loi de l'antithèse. Principe de détermination, p. 375. — Principe de contradiction, p. 376. — Application négative et positive, p. 377. — Critique de Hegel au sujet de cette loi, p. 379. — Principe d'originalité, p. 381. — Principe d'analogie et de similitude, p. 382. — Loi de la synthèse. Principe de relation, p. 383. — Rela-



tions externes et internes, p. 384. — Relation des parties entre elles : principes de conditionnalité et de réciprocité, p. 385. — Relation des parties avec le tout : principe de contenance, p. 385. — Principes de raison et de cause, p. 386.

## LIVRE IV

## LA LÉGITIMITÉ DE LA CONNAISSANCE

État de la question; débat entre le dogmatisme et le scepticisme, p. 389. — Conditions de la connaissance scientifique : méthode, principe, point de départ, 391.

## CHAPITRE PREMIER

## LA CONNAISSANCE IMMANENTE

Conditions du point de départ de la science : la pensée *moi*, p. 393. — Intuition intellectuelle. — La pensée *moi* est le principe particulier de la psychologie, p. 394. — Les connaissances immanentes sont légitimes, p. 395. — Elles ont pour objet le *moi* individuel, p. 396. — Certitude individuelle, p. 397. — Objections de Kant : parallogismes de la raison pure, p. 398. — Critique de ces objections, p. 399. — Détermination de l'âme d'après les catégories de Kant, p. 401. — Critique : les connaissances immanentes sont analytiques, p. 401. — Conclusion, p. 402.

## CHAPITRE II

## LA CONNAISSANCE TRANSCENDANTE

Difficultés de la question, p. 402. — Passage de la connaissance immanente à la connaissance transcendante, p. 404. — Si les connaissances transcendantes sont légitimes : marche à suivre pour résoudre la question, p. 405. — S'il existe un principe pour la science, quels doivent être ses caractères, p. 406. — Le principe de la science est Dieu, p. 407.

Si nous avons la certitude de l'existence de Dieu, p. 408. — Notions de la certitude, de l'existence et de Dieu, p. 409. — Témoignages histo-

riques, p. 411. — Si nous pouvons comprendre Dieu, p. 414. — Si la connaissance que nous avons de Dieu est légitime, 415. — Deux voies pour résoudre la question de l'existence de Dieu : la révélation et la raison. — Critique de la révélation, p. 416. — Trois procédés rationnels. Le procédé démonstratif ou les preuves de l'existence de Dieu : exposition et critique, p. 419. — Dieu ne se démontre pas, p. 420. — Exposition et critique du procédé hypothétique, p. 422. — Procédé dialectique de Krause, p. 424. — Partie préparatoire, élévation de l'esprit à Dieu, p. 426. — Application de l'idée de cause à nos connaissances transcendantes, p. 427. — Application de l'idée de cause aux objets de nos connaissances, p. 429. — Notion du monde physique, p. 430. — Notion du monde spirituel, p. 431. — Notion de l'humanité, p. 432. — Notion de l'univers; si le monde a une cause, p. 435. — Où est la cause du monde, p. 436. — Cette cause n'est pas dans le monde, mais au dessus du monde, p. 437. — Détermination de la notion de Dieu, p. 439. — La pensée de Dieu ne peut se formuler d'une manière négative ou restrictive, p. 440. — Dieu est tout en unité, p. 441. — Il est l'objet d'une intuition intellectuelle, p. 442. — Seconde partie du procédé dialectique : la notion de Dieu a-t-elle une valeur objective, p. 443. — Dieu ne peut être conçu que comme existant; certitude immédiate de l'existence de Dieu, p. 444. — Si cette certitude dépend de la valeur des catégories et des lois de la pensée, p. 446. — Objections de Kant, p. 447.

## CHAPITRE III

## CONCLUSION

Récapitulation; rapport entre la connaissance de soi-même et la connaissance de Dieu, p. 448. — Objet ultérieur de nos recherches : existence du monde, valeur des catégories, p. 449. — Marche à suivre pour la solution de ces questions, p. 451.

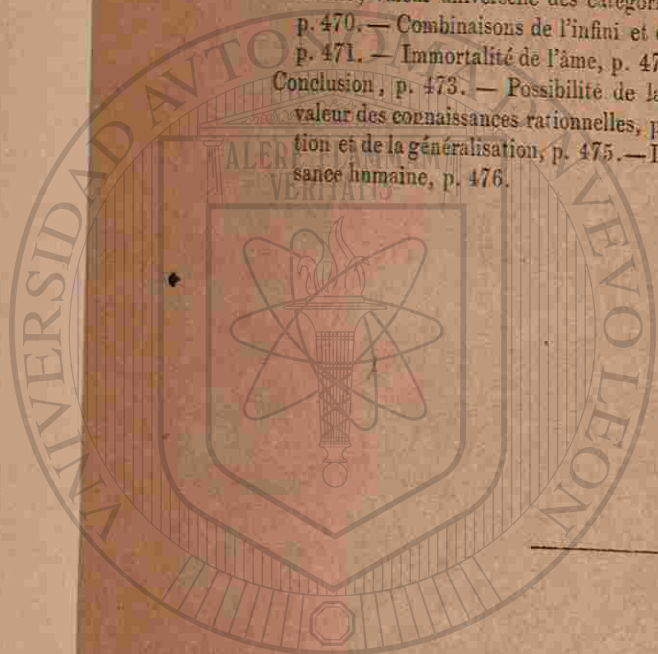
Dieu considéré en lui-même : l'être, l'essence, l'unité, l'essence propre ou l'absolu, l'essence entière ou l'infini, l'union ou l'harmonie de l'essence, p. 452. — Attributs moraux de Dieu, obtenus par déduction, par intuition, par construction, p. 453. — Dieu est l'intimité, Dieu a la conscience et le sentiment de lui-même, p. 454. — Dieu est la vérité et la félicité, p. 455. — La personnalité divine et la religion.

Dieu considéré dans son contenu : déduction du monde, p. 456. — Intuition du monde, p. 457. — Construction du monde, p. 459. — L'Être suprême, l'esprit, la nature et l'humanité, p. 460. — Erreurs

du scepticisme, de l'idéalisme, du matérialisme, du panthéisme et du dualisme, p. 461. — Harmonie de la pensée et de la réalité, p. 462. — Les antinomies de Kant, p. 463. — Solution des antinomies, certitude de nos connaissances supra sensibles au sujet du monde, p. 465.

Dieu considéré en rapport avec son contenu, p. 469. — Dieu est identique à lui-même dans tout ce qu'il est; combinaison des attributs divins; valeur universelle des catégories; analogie de tout avec tout, p. 470. — Combinaisons de l'infini et du fini; principe d'individualité, p. 471. — Immortalité de l'âme, p. 472.

Conclusion, p. 473. — Possibilité de la métaphysique comme science, valeur des connaissances rationnelles, p. 474. — Valeur de l'observation et de la généralisation, p. 475. — Lacunes et limites de la connaissance humaine, p. 476.



# UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



