

CHAPITRE III.

LE POINT DE DÉPART DE LA SCIENCE.

La science est-elle possible pour l'homme ? Ses conditions paraissent difficiles à réaliser et le scepticisme triomphe de ces difficultés. Pour ne parler que de la *vérité*, comment pouvons-nous savoir que nous la possédons ? La vérité exprime l'accord de la pensée avec son objet, sans doute ; mais comment vérifier si l'objet est en lui-même, hors de notre pensée, tel que nous le pensons ? La vérification paraît impossible, parce que nous n'avons pas de commune mesure entre le sujet et l'objet de la connaissance. Quelle est donc la valeur objective de l'intelligence humaine ? C'est la nécessité de résoudre ce problème qui a forcé les philosophes, pressés par le doute, à chercher une première vérité qui fût au-dessus de l'opposition entre le sujet et l'objet de la pensée et qui pût ainsi servir de *point de départ* à la science.

Pour être digne de ce nom, un point de départ doit réunir plusieurs conditions : il faut qu'il soit *certain*, puisqu'il nous donne accès dans la science et que la science repousse toute hypothèse ; il faut qu'il soit *immédiat*, par conséquent intuitif, puisqu'il est naturellement la première vérité certaine et qu'ainsi il ne peut dériver d'aucune autre par voie de raisonnement ; il faut, enfin,

qu'il soit *universel*, puisqu'il doit être admis par tous les esprits qui cherchent la science, par les sceptiques aussi bien que par les dogmatiques. Le point de départ est donc une vérité immédiatement certaine pour tous.

On a vu dans l'*Introduction à la philosophie* que le point de départ ne saurait être une connaissance *transcendante*, ayant un objet autre que le moi, parce qu'aucune notion de ce genre n'est à la fois immédiate, universelle et certaine. En effet, si le point de départ était une vérité transcendante, il devrait consister soit dans l'affirmation d'un monde corporel, soit dans l'affirmation d'un monde spirituel, soit dans l'affirmation de Dieu. Or, aucune de ces affirmations censées primitives ou antérieures à toute autre ne réunit les trois conditions requises. Examinons.

Si un savant débutait ainsi : Il existe un monde extérieur ou il existe un ensemble de corps que nous appelons la Nature, on lui dirait avec raison : Comment le savez-vous ? Qu'est-ce que la connaissance ? Qu'est-ce que l'extérieur ? Qu'est-ce qu'un corps ? Une discussion s'élèverait sur chacun de ces points. Pourquoi ? parce que la connaissance de la Nature, comme monde corporel, n'est pas immédiate, mais médiante, n'est pas universelle, mais particulière, n'est pas même certaine au commencement, mais hypothétique. En effet, les corps tombent sous nos sens et ne peuvent être perçus que par l'intermédiaire de nos organes, au moyen de nos nerfs ; ensuite, il y a des philosophes qui nient l'existence objective des corps : ce sont les idéalistes ; il en est d'autres enfin qui suspendent leur jugement à cet égard et restent dans le doute : ce sont les sceptiques.

Il en serait de même si un autre penseur voulait au début poser cet axiôme : Il existe une société d'esprits, dont nos semblables font partie. Que faut-il entendre par

esprits et par semblables ? Une pareille connaissance n'est pas immédiate, car elle a pour intermédiaire le langage, qui s'adresse à nos sens ; elle n'est pas universelle, car les matérialistes rejettent des êtres de ce genre ; elle n'est pas certaine, car les sceptiques conservent leurs doutes.

De même, la connaissance que nous avons de Dieu, quoique immédiate au point de vue logique, est encore médiante au point de vue chronologique, car elle exige une certaine préparation de l'esprit ; elle est, du reste, exposée aux attaques des athées et mise en suspicion par les sceptiques et par tous ceux qui n'osent pas s'aventurer hors des limites de l'expérience.

Le point de départ, s'il existe, ne peut donc être qu'une connaissance *immanente* : son objet est le moi, le moi seul, à l'exclusion du non-moi. Pour posséder la science, il faut commencer par se connaître soi-même. Socrate, saint Augustin, Descartes, Fichte, Krause sont d'accord sur ce point.

Reste à savoir quelle est, dans l'ensemble de nos connaissances immanentes, la première vérité immédiatement et universellement certaine. Cette question est identique à celle du *fait primitif* de la conscience, dont Cousin s'est occupé. Toutes nos affirmations au sujet du moi sont immédiates en ce sens que le moi est directement en rapport avec lui-même ; mais elles ne sont pas contemporaines, elles se succèdent selon les lois du développement de l'esprit et, en conséquence, il en existe une qui est antérieure à toutes les autres. Il s'agit de savoir quel est, dans l'ordre du temps, le premier acte de l'esprit ; il s'agira de rechercher ensuite si ce phénomène originel réunit dans l'ordre logique les conditions du point de départ de la science.

Nous savons que la conscience a pour objet soit le *moi indéterminé*, considéré dans son essence une et indivise,

soit une des *déterminations* du moi. Quel est ici le fait primitif ? Est-ce la pensée *moi* ou la pensée de quelque qualité du moi ? Je dis que la pensée moi précède toute autre pensée relative au moi et qu'elle est la première manifestation de la conscience, dans l'ordre logique comme dans l'ordre chronologique de la pensée. C'est ce qui résulte de cette proposition complexe qu'il est impossible d'affirmer une propriété, une partie, un acte ou un rapport du moi sans affirmer d'abord le moi lui-même.

Remarquons que la pensée moi est une pensée indéterminée, puisqu'elle a pour objet le moi tout entier, sans désignation ni exclusion d'aucune propriété particulière. Elle diffère, sous ce rapport, de toutes nos autres pensées immanentes, qui sont déjà déterminées ou analytiques, puisqu'elles envisagent le moi sous tel ou tel aspect. Quand je dis : Le moi est un être, le moi est un, le moi existe, je détermine ou j'analyse le moi et je ne puis m'exprimer alors que sous forme de jugement. Quand, au contraire, je dis simplement *moi*, je ne fais aucun acte de comparaison ni d'abstraction, je ne juge pas, je ne possède que la notion ou l'intuition d'un objet que j'affirme, mais dont je n'affirme rien. Si la pensée moi est antérieure à toute autre pensée immanente, on peut entrevoir déjà que les logiciens ont tort de soutenir que toute notion implique un jugement, comme tout jugement implique deux notions : cette thèse ne peut s'appliquer qu'aux notions déterminées. Nos connaissances transcendantes présentent la même succession : avant toute connaissance déterminée qui décompose l'objet, il y a une connaissance indéterminée qui saisit l'objet même, l'objet indivis ou total (1).

La conscience de soi d'abord est antérieure à la con-

(1) *Introduction à la philosophie*, Origines de la connaissance.

naissance des *propriétés* du moi. L'enfant a le sentiment de lui-même avant de savoir ce qu'il est, et doit commencer par s'affirmer s'il veut savoir ce qu'il est ou quelles sont ses propriétés. Il existe sans savoir ce qu'est l'existence ; il agit et il pense sans reconnaître l'activité et la pensée. Quand il acquiert la notion d'une de ses qualités, il a déjà la pensée *moi*, puisque c'est au moi qu'il attribue cette qualité. La pensée *moi* est simple, la pensée d'une propriété du moi est double et s'exprime sous forme d'un jugement, dont l'un des termes est le moi : je pense, j'agis, j'existe. L'intuition *moi* est donc nécessairement impliquée dans toutes les affirmations particulières dont moi est le sujet. Aussi peut-on nier sans contradiction les attributs de l'âme, mais non la pensée *moi*. On discute encore la spontanéité de l'esprit, on rejette parfois la liberté, on peut se demander si le moi existe en idée ou en réalité, mais on ne saurait contester la pensée *moi*, car toute discussion la présuppose. Celui qui soutient que le moi n'est pas établi un rapport négatif entre le moi et l'existence, mais ne nie pas les termes de ce rapport.

La conscience de soi est antérieure ensuite à la conscience des *parties* et des actes du moi. L'enfant parle de lui-même avant d'analyser sa nature, avant de se distinguer comme esprit et comme corps. Cette distinction s'exprime sous forme d'un jugement, dont le moi est déjà un terme : je suis esprit, je suis corps. On peut nier les parties sans nier le moi : le matérialisme rejette l'esprit ; l'idéalisme, la matière ; personne ne rejette le moi même. Que le moi soit un centre nerveux ou une substance immatérielle, il faut bien admettre le moi. De même, on peut ignorer ou discuter les *actes* du moi, mais on ne saurait douter de soi sans contradiction. Pour reconnaître ses pensées, ses émotions, ses efforts, il faut d'abord se recon-

naître soi-même. Maine de Biran est donc dans l'erreur quand il dit : « Le fait primitif du sens intime n'est autre que celui d'un effort voulu, inséparable d'une résistance organique ou d'une sensation musculaire dont le moi est cause. Ce fait est donc un rapport dont les deux termes sont distincts sans être séparés (1). » Le fait primitif n'est pas un rapport, mais un élément unique. L'enfant n'a aucune conscience de la distinction ni de l'union qui existe entre l'âme et le corps, quand il a déjà conscience de soi.

Il en est de même enfin des *rappports* du moi avec d'autres êtres. Je puis faire abstraction de ces rapports sans faire abstraction de moi-même. Si le moi était seul, sans cause et sans limites, il aurait encore conscience de soi. Nous en voyons la preuve dans le phénomène du rêve, où l'âme n'a plus le sentiment de ses relations avec les êtres réels, sans cesser d'être en rapport avec elle-même. L'enfant ne sait pas s'il a une cause et une limite, et quand il arrive à poser ces questions, il a déjà le sens intime.

J'accorde que le moi a des *relations* avec d'autres êtres, qu'il est subordonné à Dieu, coordonné à ses semblables, supérieur aux plantes et aux animaux. Mais l'enfant, au début de la vie, ne sait rien de ces rapports de subordination, de coordination et de supériorité, il doit apprendre à les connaître et ne peut les discerner que graduellement, à mesure qu'il prend connaissance de lui-même et de sa position dans l'ensemble des êtres. Toute relation implique une *propriété*, et toute affirmation d'une relation suppose la connaissance de cette propriété et la notion des deux termes qu'elle unit : la subordination indique la dépendance, la coordination dénote l'égalité, la supériorité

(1) MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*, publiées par E. NAVILLE, t. 1^{er}, *Essai sur les fondements de la psychologie*. Paris, 1859.

entraîne un droit et un pouvoir de direction ; toutes ces qualités se fondent, en outre, sur la limitation et la conditionnalité de la nature humaine. Or, l'esprit ne peut avoir conscience de ses propriétés et ne peut se comparer à un autre être, supérieur, égal ou inférieur, sans avoir d'abord conscience de lui-même.

Posons la question d'une manière plus générale, sans distinguer les divers ordres de relations. Le moi est en rapport avec un non-moi. Quel est ici le fait primitif ? Le moi perçoit-il le non-moi avant de s'affirmer lui-même ? A-t-il conscience de lui-même avant de reconnaître un non-moi ? Ou affirme-t-il simultanément le moi et le non-moi dans un seul et même acte ?

La question est délicate et vaut la peine d'être examinée avec soin, car elle emporte les plus graves conséquences pour la métaphysique. Cousin a dit : « Le moi et le non-moi nous sont donnés simultanément et distinctement dans une opposition, dans une limitation réciproque (1). » Mais cette opposition, dit-il, est un acte réfléchi de la conscience, et l'auteur convient que la connaissance réfléchie est précédée d'une connaissance indistincte et spontanée. Des propositions de ce genre sont fréquentes dans la psychologie en France et en Allemagne depuis la « doctrine de la science » de Fichte. Jusque-là, il ne s'agit que d'une erreur de fait, relative aux phénomènes de la conscience ; mais voici l'application qu'on en fait :

Nous ne pouvons admettre en Dieu que des attributs dont nous ayons une claire intuition, sous peine de sortir des conditions de la science. Or, la personne est un moi, un être qui a la conscience et le sentiment complets de lui-

(1) VICTOR COUSIN, *Fragments philosophiques*, du premier et du dernier fait de conscience.

même ; si la conscience de soi est impossible sans la conscience d'un non-moi, que faut-il penser de la *personnalité* de Dieu ? M. Vacherot va nous l'apprendre : « Pour qu'un être ait conscience de soi, pour qu'il s'affirme, se pose comme moi, il faut qu'il se distingue, se sépare d'un non-moi quelconque. Or, ce moyen de distinction, ce non-moi manque à l'activité infinie de l'Être universel, quelle qu'en soit, d'ailleurs, l'unité. Dieu ne pourrait se saisir comme moi, prendre conscience de lui-même qu'en s'opposant un non-moi ; ce qui est impossible, puisqu'il est tout, en sa qualité d'Être infini et universel. Donc ici encore nos théologiens les plus raisonnables ne se rendent pas compte de la nature des notions qu'ils emploient. La contradiction est manifeste ; entre les attributs métaphysiques et les attributs psychologiques, il faut choisir. Le Dieu *personnel* et conscient est nécessairement *fini* et *individuel* ; le Dieu infini et universel est nécessairement *impersonnel*. » Et plus loin : « On ne peut concevoir Dieu se posant comme personne, c'est-à-dire comme moi, qu'en s'opposant un non-moi et, par suite, en se limitant et en s'individualisant... Après cette explication, il ne faut plus parler d'un Dieu personnel (1). » J'en demande pardon au courageux écrivain, à ses précurseurs allemands et à ses imitateurs, il en faut parler encore si l'on veut éviter l'athéisme, qui menace d'envahir les esprits rebelles aux vieilles croyances. M. Saisset proteste avec raison, au nom du sentiment religieux, contre la solution négative de ce problème, mais ne trouve pas le moyen de la réfuter (2). Ce n'est pas le

(1) E. VACHEROT, *La métaphysique de la science*, t. II, 14^e entretien. Paris, 1858.

(2) E. SAISSSET, *Essai de philosophie religieuse*. Avant-propos. Paris, 1859.

moment d'établir la personnalité de Dieu, mais il importe de faire voir que la critique de M. Vacherot repose tout entière sur une erreur psychologique, facile à constater quand on veut s'enquérir du fait primitif de la conscience. Toute son argumentation s'écroule si la conscience de soi est possible sans la conscience d'un non-moi. Or, il en est ainsi pour nous, malgré notre limitation et notre individualité et, dès lors, on peut aisément comprendre que le même avantage appartienne à l'Être infini, à l'égard duquel il n'existe pas même de non-moi.

Fixons d'abord le sens de la question. Il s'agit de la première manifestation de la pensée. Si nous nous interrogeons nous-mêmes dans notre condition actuelle, nous demeurerons convaincus que nous sommes des êtres limités, des individus, et qu'à côté de nous il y a d'autres êtres limités qui forment pour nous un monde extérieur. Tout moi déterminé suppose un extérieur, un non-moi ; la limitation et l'extériorité sont inséparables. Tout être fini existe par définition à côté d'autres êtres finis qui lui sont étrangers. Les plantes, les animaux ; les hommes sont ensemble dans le même monde, tous limités ou finis ; chacun d'eux a son essence et son contenu, mais ce contenu a des bornes et au delà de ces bornes il y a d'autres réalités. L'infini seul n'a pas d'extérieur, parce qu'il n'est pas une partie de la réalité, mais le tout, hors duquel il n'existe rien. Un moi infini exclut tout non-moi. La notion d'extériorité est donc toute relative. La nature n'est pas extérieure à elle-même, ni extérieure à Dieu, elle est extérieure pour des êtres limités, comme les plantes, les animaux et les hommes. Mais il y a une différence entre ces divers êtres : le monde extérieur *existe* pour tous, mais tous n'en ont pas *conscience* ; la plante est sans intelligence ; l'animal perçoit des choses extérieures, mais ne les reconnaît pas

comme telles, faute d'avoir conscience de son propre contenu et de sa limitation ; l'homme seul connaît l'extérieur comme extérieur, parce qu'il sait le mettre en opposition avec son propre contenu, disant : Ceci c'est moi ; cela n'est pas moi.

La question est maintenant réduite à ses éléments les plus simples : il est certain que le monde extérieur n'existe pour nous que sous la condition de notre *limitation* ; dès lors, il est également certain que nous n'avons connaissance du monde extérieur que sous la condition d'avoir *conscience de notre limitation*. Or, la limitation, encore une fois, est une de nos propriétés et la connaissance de nos propriétés est postérieure à la conscience de soi. Si l'homme n'avait pas conscience de sa limitation et, par conséquent, de lui-même, tout en percevant des choses extérieures, il ne pourrait décider qu'elles sont telles et les confondrait avec les créations de sa propre fantaisie, comme dans la folie et dans le rêve. Le raisonnement prouve donc que c'est par le sentiment de soi qu'on arrive au sentiment du non-moi. S'il nous semble dans notre état habituel d'observation que nous saisissons simultanément le moi et le non-moi et les déterminons l'un par l'autre, c'est que nous avons déjà la claire intuition de nous-mêmes et des bornes de notre activité. Aussitôt que cette intuition nous échappe, le non-moi s'évanouit pour nous ou ne fait plus qu'un avec le moi.

Telle est la position de l'*enfant*. Le fini et l'infini, le relatif et l'absolu ne sont pas des notions bien claires pour lui. Il affirme son moi, mais ne se demande pas si le moi est une chose limitée ou non, relative ou non, s'il est tout ou s'il fait partie, avec d'autres êtres, du système général de la création. Ces questions n'ont aucun sens aux premiers jours de la vie ; elles sont le fruit de la réflexion

ou de l'analyse. Jusque-là le monde extérieur est un chaos que la pensée ne débrouille pas. Mais il arrive un moment où l'enfant prend possession de lui-même et reconnaît d'autres êtres qui ne font pas partie de lui, et alors avec la conscience de sa limitation il acquiert aussi la notion du non-moi.

Ce qui induit les écrivains en erreur sur cette question, c'est le faux rapport qu'on établit involontairement entre l'intérieur et l'extérieur, entre l'affirmation et la négation, et le préjugé logique qu'une chose ne peut être conçue *en elle-même*, mais seulement *en rapport* avec une autre. Le moi est positif; le non-moi négatif; le moi a tout ensemble un intérieur et un extérieur, qui expriment ce qu'il est et ce qu'il n'est pas. On se dit alors : « Tout est relatif pour la connaissance (1); » les choses soutiennent des rapports entre elles et ne peuvent être connues que par comparaison; pour saisir un objet, il faut le distinguer de tous les autres; l'intérieur et l'extérieur s'impliquent mutuellement et ne peuvent être perçus qu'ensemble : point d'extérieur sans intérieur, ni d'intérieur sans extérieur; point d'affirmation sans négation, ni de négation sans affirmation.

Tout cela n'est exact qu'en partie et ne s'applique qu'à la connaissance analytique des objets déterminés. Il est vrai que les êtres finis, *comme tels*, sont mis en parallèle entre eux et qu'on n'en peut fixer un sans détourner son attention des autres. Mais l'être fini n'est pas nécessairement considéré comme tel; il peut être conçu dans son essence indéterminée, soit qu'on ignore ses qualités et ses rapports, soit qu'on en fasse abstraction. C'est ainsi que le moi se présente à la pensée de l'enfant, qui n'a pas encore

(1) CH. RENOUVIER, *Essais de critique générale*. Paris, 1854.

analysé sa nature. L'infini même ne peut être compris qu'en soi, puisqu'il est seul, sans rapport avec autre chose. Le principe logique qu'on invoque est donc incomplet. L'analyse, sous forme d'observation ou de dialectique, a précisément pour objet de considérer chaque chose en elle-même, afin de la reconnaître telle qu'elle est. L'objet se présente d'abord à la pensée dans son unité, comme un tout indivis, ensuite comme un tout déterminé, s'il s'agit d'un être fini; c'est alors seulement que la comparaison peut prendre place dans la détermination scientifique, pour élucider la notion, en montrant ce que l'objet n'est pas.

L'application que l'on fait du principe est également fautive. Nous accordons qu'il n'y a pas d'extérieur sans intérieur, ni de négation sans affirmation ou de non-moi sans moi; mais nous n'admettons pas la réciproque. L'extérieur n'existe que par rapport à un intérieur dont il accuse la limite; mais l'intérieur peut exister sans extérieur; cela dépend de son étendue, de sa qualité d'être fini ou infini : tout le fini est dans l'infini, rien n'est au dehors : l'infini a donc un intérieur sans extérieur. Le fini, au contraire, possède l'un et l'autre, mais ils ne se manifestent à la conscience que par l'effort de l'analyse. De même, la négation n'existe que par rapport à une affirmation qu'elle repousse; elle est une contre-affirmation : nier la matière, c'est affirmer que la matière n'existe pas contre ceux qui affirment qu'elle existe; ce qui ne nie rien de positif n'est pas une négation; la négation d'une négation est une affirmation; mais l'affirmation peut exister sans négation. Il en est de même enfin du moi et du non-moi. Un non-moi suppose un moi qu'il limite, mais un moi ne suppose pas nécessairement un non-moi. Le moi absolu est seul; si Dieu a la conscience et le sentiment de lui-même, il est la personnalité une et entière; son activité