

Bouillier.

IV, 1

SUR LA LÉGITIMITÉ

DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE.



1800

1800

H. F. 115.84. (t 1, 3.)
SUR LA

LÉGITIMITÉ

DE LA FACULTÉ DE CONNAITRE.

Par ignorance, il en est qui cherchent à le démontrer; car c'est de l'ignorance que de ne pas savoir distinguer ce qui a besoin de démonstration d'avec ce qui n'en a pas besoin. Or, il est impossible de donner de toutes choses une démonstration, car l'on se perdrait dans l'infini, et il n'y aurait point de démonstration. Et s'il est des vérités dont il ne faille pas chercher la démonstration, qu'on me dise quelle vérité doit passer avant le principe en question?

(Arist., *Mét.*, IV^e liv., chap. 4.)



ORLÉANS.

IMPRIMERIE D'ALPHONSE GATINEAU,

RUE ROYALE, N° 78.

1859





Le plus grand des sujets sur lequel l'homme puisse méditer est sa propre intelligence. Tout ce qu'il sait sur Dieu, sur le monde et sur lui-même, il le sait en raison et en vertu de sa faculté de connaître. Il n'est aucun système, aucune opinion sur la nature et sur les limites de cette faculté qui ne touche nécessairement à la fois à la science de Dieu, du monde

et de nous-mêmes. Ebranler l'autorité de la faculté de connaître, c'est ébranler en même temps celle de toute connaissance humaine; la constater, c'est constater en même temps la certitude des principes sur lesquels toute science repose. C'est à cause de la grandeur et de l'importance d'un tel sujet que tant d'esprits éminents s'y sont appliqués dans presque tous les temps et dans presque tous les lieux, dans l'Orient, dans la Grèce, dans Rome, dans le moyen âge et dans les temps modernes. Mais plus d'une fois égarés par de fausses méthodes, ils sont arrivés à des solutions qui mettant en question la légitimité de cette intelligence humaine par laquelle toute vérité nous est connue ont jeté un certain désordre dans le sein de la science et de la morale. De pareilles solutions se sont reproduites dans la philosophie moderne, et nous nous proposons de les combattre. Il est sans doute bien téméraire à nous d'intervenir dans un si grand débat, mais cependant une considération nous encourage, l'opinion

que nous allons défendre est celle du genre humain.

Car le genre humain n'est pas et n'a jamais été sceptique. De tout temps il a affirmé soit de lui-même, soit de ce qui n'est pas lui, un certain nombre de vérités ; jamais il ne s'est imaginé que ses facultés fussent trompeuses et que le but de l'intelligence dont il avait été doué fût de lui montrer ce qui n'est pas et non ce qui est. Considérez le genre humain à l'œuvre et vous reconnaîtrez que toutes ses paroles, tous ses actes sont la manifestation d'une inébranlable croyance à l'existence d'une vérité absolue, une profession de foi naïve et spontanée mais énergique contre toute espèce de scepticisme.

Recherchons quelles sont les principales croyances qui constituent le fondement de ce dogmatisme du genre humain contre lequel sont venus échouer et viendront échouer encore les plus ingénieux, les plus hardis systèmes de la philosophie sceptique.

La première vérité dont l'humanité se croit en possession est sans contredit celle de sa propre existence. Sans doute elle a ignoré quelle était sa nature, si cette nature était simple ou complexe. Elle a confondu l'âme avec le corps, ou du moins avec telle ou telle partie du corps. Sur toutes ces questions elle a pu avoir et elle a eu bien des doutes et des incertitudes; mais sur le fait de sa propre existence, elle n'en a jamais eu.

Non-seulement l'humanité croit à sa propre existence, mais encore elle croit à l'existence des choses qui l'entourent; elle croit qu'il existe bien réellement un monde extérieur dans lequel elle a été placée et avec lequel à chaque instant elle est en rapport. Pour elle, le sol qu'elle foule, les objets qui l'environnent, sont bien des réalités et non de vaines apparences. Quant à la nature et à la structure intime des corps, elle ne la connaît pas, et son affirmation ne va pas au-delà de leur existence; mais cette affirmation, renfermée dans ces li-

mites , lui a toujours paru d'une égale certitude à celle de sa propre existence.

A la vue des divers changements qui s'opèrent dans le monde , l'humanité conçoit encore une ou plusieurs puissances causatrices distinctes d'elle-même et causes premières de tous ces changements. Elle a passé sans doute par des idées bien diverses sur la nature de cette puissance ; tantôt elle l'a fait résider en un seul être et tantôt en plusieurs ; à différentes époques elle l'a conçue avec différents attributs ; mais quelles qu'aient été d'ailleurs les variations du genre humain par rapport à l'idée de la divinité , il est cependant un point sur lequel il n'a jamais varié , c'est celui de la croyance à l'existence d'une ou de plusieurs causes extérieures distinctes de lui-même. Les religions , les cultes , les sacrifices qui sous mille formes diverses se rencontrent dans tous les temps et dans tous les lieux , témoignent de cette autre croyance de l'humanité.

Le genre humain croit encore qu'il y a

un bien et un mal absolus. Quelles que soient les diversités plutôt apparentes que réelles, sous lesquelles se produise dans l'histoire ce jugement sur la nature du juste et de l'injuste, il n'en est pas moins facile de reconnaître que dans l'exercice du pouvoir volontaire, l'homme a toujours cru à l'existence d'une règle absolue du bien et du mal.

Ainsi donc, l'homme croit à l'existence de certaines vérités qu'il regarde comme absolues. Il y a plus, il croit à une révélation continue de la vérité absolue. Ce qu'il voit dans les choses, il le juge être tel que ses facultés le lui attestent. Cette conviction qui se manifeste dans l'enfant dès le premier exercice de ses facultés, s'empare de lui et l'accompagne dans tous les âges et dans toutes les circonstances de la vie.

Les langues, dépositaires fidèles de toutes les croyances de l'humanité, irrécusables témoins de ce qu'elle a affirmé, de ce qu'elle a confondu, comme de ce qu'elle a distingué,

attestent toutes cette croyance si ferme à l'existence et à la révélation de la vérité absolue. Elles n'ont pas imité les hypocrites et ridicules réserves du scepticisme, et dans la forme de tout jugement elles ont mis quelque chose d'absolu. Car le lien de toute proposition est toujours sous une forme ou sous une autre le verbe être. Or, qu'est-ce que le verbe être? C'est l'affirmation la plus claire, la plus simple de l'absolu; c'est le verbe par excellence, le radical sur lequel semblent avoir été greffés tous les autres qui impliquent à leur tour cette même affirmation de l'absolu.

Un doute quelconque sur la légitimité de connaître est donc contraire au sens commun de l'humanité. L'humanité est dogmatique, mais elle ne se rend pas compte de son dogmatisme. Sa croyance est spontanée; les fondements sur lesquels repose cette croyance, elle les ignore; elle ne s'est jamais repliée sur elle-même pour rechercher à quels titres, à quelles conditions s'opérerait en elle ce phénomène de

la croyance, et aussi quelles facultés de son esprit étaient mises en jeu et quelle était la valeur de ces facultés. Mais du sein de la multitude s'élèvent des esprits chez lesquels à côté du besoin de croire se rencontre le besoin non moins vif de se rendre compte de leur croyance. Ils soumettent à un sévère examen ces croyances universelles de l'espèce humaine; ils en recherchent l'origine, les fondements et les caractères; à la spontanéité ils font succéder la réflexion. Or, l'histoire nous apprend que cet examen peut conduire à deux résultats opposés: ou bien la philosophie explique et légitime ces croyances, ou bien elle en nie la valeur dans l'impuissance de les expliquer. En les expliquant, la philosophie ne fait que substituer au dogmatisme spontané de l'humanité un autre dogmatisme savant et raisonné, différent quant à la forme, identique quant au fond.

Alors il y a harmonie entre le genre humain et les philosophes. Les sages ne se rient pas de la multitude, et la multitude à son tour

ne se rit pas des sages. Les esprits les plus élevés comme les esprits les plus vulgaires se reposent avec calme et confiance sur les témoignages de l'intelligence humaine. Le philosophe comme l'homme du peuple croit qu'il existe une vérité absolue et que l'esprit humain peut la connaître. Il n'a pas moins de confiance dans la légitimité de son intelligence, s'appliquant à la solution des plus grands problèmes, que le vulgaire lorsqu'il affirme qu'il voit ou qu'il entend telle ou telle chose. Assuré de la bonté de l'instrument qu'il manie, il poursuit avec une noble ardeur et une légitime espérance la solution de toutes les grandes questions que présente l'étude de l'homme, de Dieu et de la nature.

Mais il n'en est pas de même lorsque dans ce premier retour de l'esprit sur lui-même la philosophie, égarée par quelque fausse méthode, méconnaît l'autorité des croyances du genre humain et les détruit au lieu de les expliquer ; une telle opinion, lorsqu'elle s'est répandue parmi

les hommes qui cultivent la science, exerce bientôt une déplorable influence sur les caractères. Elle les détourne d'une noble et utile activité pour les jeter dans un stérile découragement et dans un profond dégoût de toutes choses. Elle augmente et légitime la faiblesse de certaines âmes qui en viennent à juger que leur inertie est de la sagesse, et leurs irrésolutions de la logique. Elle détruit même peu à peu l'énergie des âmes fortes, car la volonté au sein du scepticisme ne peut avoir de force que par une inexplicable et merveilleuse contradiction. Inertie et indifférence, telles sont les conséquences ordinaires du scepticisme. A ses yeux aucune idée n'est plus certaine qu'une autre idée, aucune action n'est meilleure qu'une autre action. Il y a partout des chances égales d'erreur; et dans l'impuissance de distinguer avec certitude le bien du mal, le vrai du faux, la volonté et l'intelligence n'ont rien de mieux à faire qu'à rester dans le repos.

Le scepticisme, toujours identique quant au fond, s'est produit sous différentes formes dans

l'histoire de la philosophie ; voici quels ont été jusqu'à nos jours les principaux arguments employés par les philosophes sceptiques , et la marche qu'ils ont suivie dans leurs attaques contre la légitimité de la faculté de connaître.

Leur point de départ a été presque toujours un examen plus ou moins superficiel des différents pouvoirs dont se compose la faculté générale de connaître , et des conditions nécessaires auxquelles elle est soumise dans son développement. Ils comparaient entre eux les témoignages de ces pouvoirs divers , et de cette comparaison ils concluaient qu'il n'en était aucune à laquelle nous puissions ajouter foi. Ils opposaient les témoignages d'un sens à ceux des autres sens , et de cette prétendue opposition ils concluaient que l'esprit étant dans l'impuissance de reconnaître celui qui le trompait , ne pouvait ajouter aucune foi à leur témoignage. Ils opposaient de même l'autorité des sens à celle de la raison en détruisant l'une par l'autre. Un de leurs plus célèbres arguments était aussi l'incertitude qu'ils

prétendaient exister entre l'état de sommeil et l'état de veille. Nous croyons que ce que nous avons vu et entendu pendant le rêve n'a pas de réalité. Ne pourrait-il pas en être de même de ce que nous voyons et entendons pendant la veille? Quelle règle sûre avons-nous pour distinguer un état de l'autre? Qui nous assure que ce ne sont pas les chimères d'un rêve que nous prenons pour les réalités de la veille?

Si vous cessez de considérer une intelligence unique pour en comparer plusieurs entre elles, suivant les mêmes philosophes, de nouvelles raisons de douter se présentent en foule. Car d'individu à individu les opinions, les jugements varient; ce qui est la vérité pour l'un, est l'erreur pour l'autre. Si l'on compare les intelligences des différents peuples, les intelligences des hommes d'aujourd'hui et des hommes d'autrefois, on trouve des contradictions plus grandes encore.

D'autres philosophes de la même classe, tout en admettant la réalité des objections que nous

venons d'énumérer, ont essayé par une autre méthode de porter une atteinte plus profonde à la certitude de la connaissance humaine. Ils ont remarqué que toutes nos connaissances reposent sur l'autorité de certains principes ou axiôme dont elles impliquent toutes, sans la démontrer, la valeur et l'infailible autorité; ils ont donc pensé avec raison que s'ils parvenaient à ébranler l'autorité de ces principes, ils auraient en même temps renversé tout entier l'édifice de la connaissance humaine qui repose sur leurs fondements. Les uns attaquèrent la légitimité du principe de contradiction qui peut se mettre sous cette forme : le même est le même, ou la même chose ne peut être en même temps elle et son contraire. Aristote, dans le quatrième livre de la Métaphysique, rapporte les objections des sceptiques contre ce principe, et il les réfute avec autant d'esprit et de bons sens que de profondeur.

D'autres dirigèrent leurs attaques contre un principe qui ne joue pas un moins grand rôle

dans la connaissance humaine, contre la relation de cause à effet ou le principe de causalité. Kapila et Enésidème dans l'antiquité, Hume dans les temps modernes, se sont efforcés tour à tour de détruire l'autorité de ce principe fondamental, en établissant qu'elle ne saurait être prouvée; car ils partaient de cette idée que cela seul doit être considéré comme vrai qui peut être démontré, principe dont la conséquence nécessaire est le scepticisme absolu.

Telle est la nature des principales objections qui se sont produites dans l'histoire de la philosophie contre la certitude de la connaissance humaine jusqu'au système de Kant. Kant a posé en principe une opinion sur les limites et la portée de la faculté de connaître qui, tout en repoussant le nom de scepticisme, n'en est pas moins dangereuse pour la science et pour la morale. Il n'est plus guère question aujourd'hui de toutes ces objections des anciens sceptiques que nous avons énumérées d'abord, et nous n'aurons pas à insister long-temps sur leur peu

de valeur ; mais l'opinion de Kant subsiste encore : elle a fait des disciples , et des hommes éminents dans la science la défendent et la propagent. Le scepticisme tout entier semble s'être réfugié sous cette forme nouvelle, d'autant plus dangereux qu'il se déguise. C'est dans ce dernier retranchement qu'il faut aujourd'hui l'attaquer, et pour le discréditer à jamais, il suffira de le trâmer au grand jour et de lui arracher le masque sous lequel il se cache. Voici comment dans l'introduction à la *Critique de la raison pure* , Kant exprime cette opinion :

Il sera démontré dans la partie analytique de la critique que l'espace et le temps ne sont que des formes de l'intuition sensible, par conséquent seulement des conditions de l'existence des choses comme phénomènes; qu'en outre nous n'avons des choses aucun concept intellectuel et par conséquent aucun élément de leur connaissance, qu'autant qu'une intuition qui corresponde à ces concepts nous est offerte, que nous ne pouvons donc avoir aucune connaissance de quelque objet que

ce puisse être comme chose en soi, mais en tant seulement que cet objet se trouve soumis à l'intuition sensible, c'est-à-dire en tant que phénomènes, d'où il résulte que toute connaissance rationnelle spéculative possible, se réduit nécessairement aux seuls objets de l'expérience. Néanmoins ce qu'il nous faut bien remarquer, c'est qu'il nous est toujours libre de penser ces mêmes objets comme existant en soi; mais il ne nous sera jamais donné de les connaître ainsi. (*Critique de la raison pure*, 1 vol., page 18, traduction de Tissot).

Ajoutons quelques développements pour éclaircir cette pensée de Kant. Il y a dans le monde de la vérité absolue, mais l'intelligence humaine ne peut la connaître. La seule vérité à laquelle elle puisse légitimement aspirer est une vérité relative, une vérité purement humaine : « Nous ne pouvons, dit Kant, parler que comme hommes, de l'espace, des corps étendus, etc. (*Critique de la raison pure*, 1 vol., page 76, Tissot). » Car toutes nos connaissances, n'ayant

lieu qu'à la condition d'un sujet qui connaît, d'une intelligence individuelle qui les reçoit et les affirme, toutes nos connaissances sont nécessairement atteintes d'un caractère de subjectivité, toutes dépendent de notre constitution intellectuelle, et suivant l'expression énergique de Kant, ne sont que des formes de notre entendement. Il est bien vrai qu'indépendamment de cette réalité subjective de nos connaissances, il existe dans nos esprits une conviction naturelle en vertu de laquelle nous leur attribuons aussi une réalité objective. Mais cette conviction elle-même tombe sous la loi de toutes les connaissances humaines ; comme elle, elle sort de l'intelligence, elle résulte de sa constitution ; et par conséquent étant elle-même subjective, elle ne peut pas plus qu'aucune autre de nos connaissances nous mettre en possession de la réalité objective.

Ansi donc, toute connaissance s'accomplit en vertu de notre faculté de connaître et cette dépendance n'est pas un cas fortuit et acci-

dentel, mais une loi nécessaire de notre nature à laquelle il nous est impossible de concevoir que jamais une seule puisse échapper. Or, qui nous assure que notre intelligence est conformée de manière à réfléchir fidèlement la réalité, de manière à voir les choses telles qu'elles existent, telles que Dieu lui-même les voit? Nos facultés intellectuelles sont les indispensables instruments de toutes nos connaissances; rien de la réalité ne peut arriver jusqu'à nous sans passer par leur intermédiaire. Or, ne se peut-il pas que traversant pour ainsi dire ce milieu la réalité ne se dénature ou du moins ne subisse une inévitable réfraction qui l'altère? Ne se peut-il pas que, dans ce passage, elle revête un aspect qui lui vienne de notre propre intelligence et non pas de sa propre nature? Lorsque nous faisons une affirmation quelconque sur la vraie nature des choses, ne serions-nous pas semblables à celui qui ayant devant les yeux un verre d'une certaine couleur, affirmerait que tous les objets qu'il aperçoit sont

revêtus réellement de cette même couleur ?

Si nous voyons le monde tel qu'il nous apparaît, c'est parce que nous sommes doués d'une certaine constitution intellectuelle. Si nos facultés venaient à changer, la scène en même temps changerait à nos yeux, et un autre monde, d'autres vérités, d'autres rapports se révéleraient à nous, de même que la couleur des objets change en même temps que vous changez le verre à travers lequel vous les contempliciez.

La vérité qu'il est donné à l'esprit humain d'atteindre est donc une vérité relative à sa constitution intellectuelle, une vérité qui changerait avec elle, si cette constitution venait à changer. Poursuivre la vérité absolue, c'est faire preuve d'une ignorance profonde de la nature de la connaissance humaine ; se croire en possession de la vérité absolue, c'est se repaître de vaines illusions, c'est montrer un orgueil qui ne sied pas à la nature humaine. Le grand problème dont la solution intéresse également toutes les sciences est donc celui-ci :

selon Kant et ses disciples, y a-t-il identité entre la vérité que nous connaissons et la vérité absolue, entre ce qui nous apparaît et ce qui est ?

Mais ceux-là mêmes qui ont posé ce redoutable problème, l'ont avec raison déclaré insoluble. Car, qui pourrait le résoudre, sinon l'intelligence humaine ? or, c'est l'intelligence humaine elle-même dont la légitimité est mise en question. Il y a donc dans toute tentative, pour résoudre ce problème, un cercle vicieux inévitable, dans lequel l'esprit humain est condamné à s'agiter éternellement sans jamais pouvoir en sortir. Rien ne pourra jamais dissiper cet épais et menaçant nuage qui plane au-dessus de la connaissance humaine. On a donné à ce problème le nom de problème logique, parce qu'il est en effet le problème logique par excellence placé en tête de toute question de certitude scientifique.

Kant, en déclarant que la connaissance humaine était purement subjective, a dégagé du

sein des vieilles objections du scepticisme ce problème si redoutable en apparence, et le premier il l'a exposé dans toute sa netteté et dans toute sa rigueur. Car le problème n'était pas nouveau, et ce doute sur la nature de la vérité que l'esprit humain possède, cette affirmation que toute vérité dépendant de notre constitution intellectuelle est essentiellement relative, se trouvent plus ou moins mêlés à la plupart des objections des anciens sceptiques. Protagoras avait dit avant Kant, que nous ne pouvions affirmer que ce que les choses nous paraissent, et non ce qu'elles sont en elles-mêmes, et que l'homme est la mesure de toutes choses. Parmi les divers motifs de doute ou époques énumérés par Sextus Empiricus, il en est un qui n'est autre chose que le problème logique lui-même.

« Tout ce qui existe en dehors de nous, tout ce que nous jugeons, est relatif à ce qui juge. »
(*Hyp. Pyrr.*, lib. 1.)

L'opinion de Kant sur l'objectivité de la con-

naissance humaine n'était donc pas une opinion nouvelle. Ce qu'il y a d'original dans ce nouveau scepticisme, c'est de l'avoir dégagée du sein de toutes les objections contre la certitude, c'est de l'avoir en quelque sorte élevée sur leurs ruines en déclarant qu'elle seule avait de la valeur, qu'elle seule était irréfutable.

C'est ce nouveau scepticisme qui tend aujourd'hui à s'introduire dans la science. La polémique que nous engageons puisera sans doute quelque intérêt dans l'importance d'une question qui agite la philosophie moderne et l'intéresse au plus haut degré.

Nous considérerons d'abord le problème logique en lui-même, nous en discuterons la valeur et la réalité; puis après l'avoir considéré dans son principe, nous le considérerons dans ses conséquences, et leur monstruosité nous fournira contre lui un dernier argument.

Mais comment réfuter le problème logique, comment détruire une objection que nous avons reconnu nous-mêmes ne pouvoir être détruite

par aucune intelligence humaine, puisque dans cette réfutation aucune ne pourrait sortir du cercle vicieux dans lequel elle est nécessairement enfermée, puisqu'aucune ne pourrait faire que cette démonstration de la légitimité de l'intelligence humaine ne vînt pas de cette intelligence même dont la légitimité a besoin d'être prouvée? Nous reconnaissons que si telles étaient nos prétentions, si telle était notre méthode, on pourrait à juste titre nous accuser d'une grossière pétition de principes, et dès le premier pas nous serions arrêtés. Mais notre but n'est pas de légitimer la faculté de connaître, de résoudre le problème logique. Nous avouons que si le problème logique existe réellement il est insoluble, mais nous nions qu'il soit réel. L'intelligence humaine ne saurait être légitimée sans doute, mais elle n'a pas besoin d'être légitimée. La légitimité de la faculté de connaître ne peut être prouvée, mais aussi elle ne peut être mise en question. Nous n'entreprenons donc pas encore une fois de

résoudre ce qui de sa nature serait insoluble, mais de soumettre à la discussion la vérité d'une assertion qui, comme la plupart des assertions humaines, est sujette à l'erreur.

Mais nos adversaires si prompts à reprocher de ridicules pétitions de principes à ceux qui les combattent, n'en commettent-ils pas eux-mêmes une des plus grossières? N'y a-t-il pas dans leurs discours comme dans ceux de tous les sceptiques du monde une contradiction nécessaire?

Et ne pouvons-nous pas leur dire, comme Socrate aux Sophistes : « Mais il semble, Dionysodore et Euthydème, que ce discours en reste toujours au même point et qu'aujourd'hui comme autrefois en détruisant tout il se détruit lui-même. Votre art même, si admirable de subtilité, n'a pu trouver le moyen d'empêcher cela. » (Euthydème, trad. C., t. IV, p. 394.)

Car, pour peu que l'on y songe, on reconnaîtra que l'intelligence humaine est tellement constituée, que dans tous ses jugements, quelle que

soit leur nature, il se trouve toujours une affirmation. L'esprit ne peut douter sans affirmer qu'il doute; il ne peut nier sans affirmer en même temps qu'il nie; au fond de tous les doutes et de toutes les négations il y a une affirmation. Le sceptique qui prétend que l'esprit humain ne peut rien affirmer, affirme lui-même cette proposition, que l'esprit ne peut rien affirmer. Or, ceux qui nient qu'en aucun cas l'intelligence humaine puisse être assurée de voir les choses telles qu'elles sont dans la réalité, n'échappent pas à cette contradiction inhérente à tout scepticisme. Il soutiennent avec raison que la légitimité de l'intelligence humaine ne saurait être prouvée, parce que pour la prouver il faudrait se servir de cette intelligence dont la légitimité est en question. Mais ne tombent-ils pas eux-mêmes dans une erreur semblable à celle de ceux qui entreprendraient une telle démonstration lorsqu'ils nient la valeur objective de la connaissance humaine en affirmant d'un côté qu'elle aurait besoin d'être

prouvée, de l'autre qu'elle ne peut être prouvée? Car de même que l'on ne saurait se servir de l'autorité de l'intelligence pour valider l'autorité de l'intelligence, de même on ne peut se servir de l'autorité de l'intelligence pour infirmer l'autorité de l'intelligence. Dans l'une et l'autre méthode il y a une égale absurdité, parce qu'il y a une même pétition de principes. La valeur de cette affirmation que l'intelligence a besoin d'être légitimée est donc nulle, puisqu'elle est faite par cette même intelligence dont on ne peut assurer qu'elle voit les choses telles qu'elles sont.

Nous pourrions donc d'abord répondre aux partisans du problème logique : il vous paraît que l'intelligence humaine est dans l'impossibilité absolue de s'assurer qu'elle connaît les choses telles qu'elles sont dans la réalité, cela vous paraît ; mais qui vous assure que dans la réalité il en est ainsi? Notre intelligence, d'après votre propre doctrine, ne peut-elle pas voir les choses autrement qu'elles exis-

tent, sans que nous ayons aucun moyen de contrôler son témoignage? Que si néanmoins vous persistez dans cette affirmation de la subjectivité de la connaissance humaine, dans ce doute sur la légitimité de l'intelligence, vous rendez la contradiction plus évidente encore, et vous atteste d'autant plus que vous avez une foi profonde à l'objectivité de la faculté de connaître.

Nous n'insisterons pas plus long-temps sur cette contradiction flagrante qu'implique le problème logique, ainsi que tout scepticisme sur la valeur de nos facultés intellectuelles. Après avoir ainsi renvoyé à nos adversaires ce reproche qu'ils adressent à tort à ceux qui entreprennent de démontrer la fausseté et les dangers de leur doctrine, nous entrerons dans le fond même de la discussion par une analyse de la faculté de connaître.

Quiconque étudie l'âme humaine, dégagé de tout esprit systématique, ne peut tarder à y reconnaître l'existence de trois pouvoirs bien distincts : le pouvoir de sentir, celui de connaî-

tre, et celui de vouloir; ou en d'autres termes la sensibilité, l'intelligence et la volonté. Disons en quelques mots ce que nous entendons par sensibilité et volonté, afin de marquer avec plus de précision la place, le rôle et la part de la faculté de connaître.

La sensibilité est cette capacité que l'âme possède de jouir ou de souffrir; tout ce qui affecte l'âme en plaisir ou en douleur, est un fait de sensibilité. Car sous l'apparente variété des divers phénomènes sensibles, des affections, d'émotions de tout genre, soit agréables, soit désagréables, demeure un fonds invariable, le jouir et le souffrir. Ces modifications si nombreuses, ces nuances infinies du plaisir et de la douleur ne dérivent pas de la sensibilité, mais de l'intelligence, ce sont des faits intellectuels qui venant s'ajouter aux faits sensibles, constituent leur variété. Nous ne comprenons donc sous le nom de sensibilité aucun fait de connaissance, pas même la connaissance du monde extérieur qui étant une connaissance au même

titre que toutes les autres, relève de la faculté de connaître et non de la faculté de sentir.

S'il est incontestable que l'homme souffre et jouit, il ne l'est pas moins qu'il possède le pouvoir de se résoudre et de se déterminer, de commencer une action, de la continuer, de la suspendre à son gré. C'est la volonté, c'est-à-dire l'action libre exercée par l'individu sur ses tendances primitives et sur le développement de ses facultés intellectuelles qui constitue la personnalité humaine. Avant l'exercice de ce pouvoir, l'homme appartenait sans doute à l'espèce humaine, mais il ne s'en distinguait pas; il n'avait pas un caractère qui lui fût propre, il ne s'appartenait pas à lui-même. Remarquons que quelque grand que soit le pouvoir dont l'homme est doué, il a des limites, et ces limites sont les lois mêmes, des tendances et des facultés de la nature humaine. Il fallait bien qu'il en fût ainsi, sinon l'homme par l'énergie de sa volonté aurait pu substituer une autre créature à celle qui était sortie des mains de Dieu. Le fait volon-

taire considéré en lui-même et séparé des motifs ou faits intellectuels qui le précèdent, mais ne le constituent pas, est tout aussi distinct que la sensibilité de la faculté de connaître.

L'homme est en outre doué de la faculté de connaître. Au sein de la sensibilité il n'y a point d'autres divisions à établir que celle du plaisir et de la douleur; car considérés en eux-mêmes et indépendamment des circonstances intellectuelles qui les modifient, le plaisir et la douleur sont toujours identiques à eux-mêmes. Il n'y a pas non plus de division à établir dans la faculté de vouloir; l'acte volontaire s'applique bien, il est vrai, à diverses opérations de l'esprit, mais il demeure toujours simple et indivisible de sa nature.

Il n'en est pas de même de la faculté de connaître. Elle se divise en un certain nombre de facultés secondaires qui, toutes réunies par un lien commun, n'en diffèrent pas moins cependant les unes des autres jusqu'à un certain point par leur nature et par leur objet.

Commençons par établir l'existence de ces facultés secondaires dont se compose la faculté générale de connaître, et après les avoir distinguées les unes des autres, nous rechercherons quel est le lien commun qui les unit et qui, rapprochant les uns des autres tous les faits intellectuels, les oppose à la fois aux faits sensibles et aux faits volontaires.

Quelles sont donc les diverses fonctions de l'intelligence humaine ?

L'intelligence humaine placée dans le temps est en rapport avec le présent, le passé et l'avenir, ces trois grandes divisions de la durée qui n'ont d'existence que par rapport à elle. Car, dans quelque circonstance que vous examiniez l'intelligence, vous reconnaîtrez que chacun de ses actes tombe nécessairement sous l'une de ces trois divisions de la durée.

Il existe donc nécessairement trois grandes classes de phénomènes intellectuels, et par conséquent trois pouvoirs distincts capables de les produire. Ces trois pouvoirs sont la perception qui

met l'esprit en rapport avec ce qui existe actuellement, la mémoire qui le met en rapport avec ce qui a été, et enfin l'induction par laquelle l'esprit, sortant des limites de la perception du présent et de la mémoire du passé, s'élance à la fois dans le passé et dans l'avenir, et saisit ce qui est constant et général. Donnons de chacune de ces facultés une analyse rapide dans laquelle nous nous proposons d'un côté d'établir qu'entre leurs divers témoignages il n'existe aucune contradiction nécessaire, de l'autre que tous les faits intellectuels ont une valeur objective qui ne saurait être mise en question.

La première des facultés intellectuelles qui entre en jeu est la perception ; la connaissance du présent précède toutes les autres ; car celle de l'avenir a toujours pour point de départ une certaine connaissance du passé et du présent. La perception embrasse à la fois la connaissance des choses matérielles et des choses immatérielles, de celles qui tombent sous les sens, et de celles qui n'y tombent pas. La perception se divise

donc , d'après la nature de ses objets en perception extérieure des objets matériels , et en perception extérieure des objets immatériels , ou raison. Quelle que soit la diversité de ces objets, il y a entre eux ce rapport commun qu'ils existent tous actuellement. D'ailleurs ces deux classes de perceptions ne sont jamais séparées l'une de l'autre. La perception extérieure matérielle ne saurait s'exercer sans le secours de la raison , et la raison ne se manifeste qu'à la condition de l'exercice de la perception extérieure matérielle. Les données de la raison ne sont pas moins indispensables pour l'exercice de nos autres facultés intellectuelles , et elles interviennent nécessairement dans toutes nos connaissances. C'est donc par elles qu'il faut commencer une analyse de la faculté de connaître.

Les principales notions que nous devons à la raison sont celles de temps, d'espace, de cause et de substance. Ces notions ont deux caractères qui les distinguent de toutes les autres : universalité et nécessité. Car elles se retrouvent dans toutes

les intelligences , qui toutes dans certaines circonstances les conçoivent nécessairement. L'esprit qui les perçoit ne se confond pas avec elles. Il se distingue du temps et de l'espace , aussi bien qu'il se distingue du monde extérieur. Ces notions fondamentales sont en nous et ne viennent pas de nous ; elles nous sont révélées à tous ; elles sont , comme l'a dit Descartes , la marque que Dieu lui-même a imprimée sur son ouvrage. Expressions de la puissance et de la sagesse de Dieu , elles sont immuables comme elles. Sans cette lumière divine qui éclaire son intelligence, l'homme ne pourrait rien connaître.

La perception extérieure matérielle nous met en communication avec le monde sensible. Une action a lieu sur nos organes ; par suite de cette action une impression se fait en nous. Nous avons la conscience que nous ne sommes pas cause de cette modification ; nous sommes donc forcés de lui chercher une cause hors de nous , en vertu de ce principe impérieux de notre nature par lequel à tout phénomène qui commence

nous supposons une cause. Ainsi s'accomplit le fait de perception. C'est par l'intermédiaire de cinq organes différents que l'intelligence entre en communication avec les êtres matériels. De là cinq subdivisions qu'on peut établir au sein de la perception extérieure immatérielle.

Un des arguments les plus anciens et les plus célèbres du scepticisme est puisé dans de prétendues contradictions qui existeraient entre les témoignages de nos différents sens. L'esprit humain, ont dit les sceptiques, placé entre les témoignages contradictoires du toucher, de la vue, de l'ouïe, et n'ayant aucun criterium pour reconnaître quel est le sens qui le trompe, ne doit ajouter aucune foi au témoignage des sens. Si l'erreur sortait du témoignage de nos sens, le scepticisme aurait raison, et il serait vrai de dire que l'homme ne peut parvenir à la vérité puisque l'erreur résulterait de sa constitution intellectuelle. Mais ce sont les inductions que nous faisons à propos du témoignage des sens, inductions que nous sommes libres de faire ou de ne pas faire, qui

nous trompent , et non le témoignage des sens. Prenons le plus célèbre exemple de ces prétendues erreurs des sens , et nous reconnâtrons en l'analysant la vérité de cette assertion.

Un bâton plongé dans l'eau nous paraît brisé , et cependant si nous venons à le toucher , notre main nous atteste qu'il ne l'est pas. Dans cet exemple il n'y a pas , quoiqu'on en ait dit , contradiction entre le sens du toucher et le sens de la vue. Nous ne nous serions pas trompés si nous nous en étions strictement tenus au témoignage de la vue. L'étendue et la forme visibles qui nous apparaissent sur un même plan et seulement avec deux dimensions , telles sont les uniques données du sens de la vue , les éléments uniques auxquels peuvent se ramener toutes nos perceptions visibles. Le tact seul peut nous faire connaître l'étendue et la forme à trois dimensions. Il est vrai qu'accoutumés à reconnaître par une expérience de tous les jours qu'à telle ou telle forme visible ayant certaines nuances , est associée ordinairement telle ou telle

forme tangible, aussitôt que cette forme visible paraît à nos yeux, nous jugeons qu'elle est associée à une certaine forme tangible, ou plutôt nous la confondons avec elle. Mais comme cette association purement expérimentale n'a rien de nécessaire, il peut arriver et il arrive qu'une induction de ce genre nous trompe. Ainsi dans l'exemple de ce bâton qui paraît brisé, que nous atteste le sens de la vue? la présence d'une étendue visible brisée, car encore une fois par la vue nous ne percevons que les étendues et les formes à deux dimensions. Or, dans ce cas, la vue ne nous a pas trompés, puisqu'il est certain qu'en effet il y a devant nous une surface colorée réfractée suivant certaines lois que l'optique détermine. Donc le témoignage de la vue ne nous a pas trompés. Mais si dépassant son témoignage, nous jugeons que cette étendue colorée qu'elle nous montre est l'indice d'une étendue tangible qui elle-même est brisée, nous pouvons nous tromper, et nous nous trompons

parce que nous demandons à la vue ce qu'elle ne saurait nous attester, ce qui n'est pas de son ressort et ce dont le tact seul pourrait nous donner la certitude. Il en est de même de toutes ces prétendues erreurs des sens dont les sceptiques ont fait tant de bruit.

Entre nos perceptions sensibles il n'y a point de contradiction. Les sens nous montrent toujours les choses telles qu'elles se passent, telles qu'elles doivent se passer dans la nature.

Mais comme le présent n'est qu'un point de la durée, comme il paraît et fuit presque au même instant, l'intelligence pour être capable de connaître avait besoin non-seulement de la faculté de saisir ce qui est actuellement, mais encore de la faculté complémentaire de se rappeler ce qui a été. La mémoire en l'absence des objets dont nous sommes séparés soit par l'intervalle des lieux, soit par l'intervalle des temps, les reproduit dans des conceptions que nous replaçons instinctivement dans le passé.

Les objets de la mémoire sont internes ; ce n'est pas l'objet extérieur avec lequel elle nous met de nouveau directement en rapport , mais c'est avec l'opération de l'esprit par laquelle primitivement nous avons connu cet objet. La mémoire reproduit toutes les opérations de l'esprit , tous les phénomènes dont la conscience est le théâtre , à l'exception cependant d'une seule classe de ces phénomènes. Elle nous reproduit les faits divers de la volonté , de la sensibilité , de la perception extérieure matérielle et de l'induction , mais les données de la raison lui échappent. En effet, l'intelligence est toujours à leur égard dans un état de perception , lorsqu'elle les conçoit , puisqu'elles se produisent également , soit dans les circonstances perçues à l'occasion desquelles elles se manifestent , soit dans ces mêmes circonstances , lorsqu'elles sont seulement reproduites par la mémoire. Entre les divers témoignages de la mémoire il n'y a pas plus de contradiction qu'entre les divers

témoignages des sens ; la mémoire peut être incomplète mais la mémoire n'est jamais trompeuse. Lorsque nous nous en tenons scrupuleusement à son témoignage incomplet , sans y rien ajouter , il n'est pas à craindre qu'aucun fait ultérieur vienne le démentir. Les chances de contradiction et d'erreur ne commencent que , lorsque pour le compléter, nous nous livrons à des inductions , à des conjectures , à des hypothèses.

Nous dirons donc de la mémoire ce que nous avons déjà dit de la perception. L'une nous mettant en rapport avec les faits actuels , l'autre avec les faits passés , elles nous fournissent les matériaux de toutes les sciences. Les jugements de l'une et de l'autre sont nécessaires , mais ils sont infaillibles. S'il n'en était pas ainsi , toute science incertaine sur la vraie nature de ses données fondamentales serait impossible. Il n'y a de jugements sujets à l'erreur que ceux que nous sommes libres de faire ou de ne pas faire. Tout

jugement nécessaire est infaillible , toute erreur peut être prévenue.

Avec la perception et la mémoire , l'homme serait capable de connaître , mais il ne pourrait encore s'élever à la science , car l'observation ne pouvant jamais embrasser tous les faits , il lui serait impossible de généraliser ; or il n'y a de science que de ce qui est général. Mais l'intelligence humaine a reçu le pouvoir de sortir des étroites limites de la perception et de la mémoire , d'affirmer au-delà de ce qu'elle a vu , et par conséquent de généraliser et de s'élever à la science , cette faculté par laquelle l'esprit humain dépasse les notions de la perception et de la mémoire , est l'induction. L'induction a pour point de départ l'expérience ; elle n'est légitime qu'à cette condition , mais elle va bien au-delà de l'expérience. Du connu elle conclut à l'inconnu , du même au même , du semblable au semblable , de l'analogie à l'analogie. Mais plus les différences augmentent , plus les ressemblances diminuent entre objets qu'elle tente de comprendre

sous une même loi, sous une même généralisation, et plus sont exposées à l'erreur les conclusions qu'elle tire des uns aux autres. C'est en vertu des applications diverses de l'induction que le savant établit des classifications et des genres qui embrassent tous les individus semblables, qu'il découvre des lois générales, qu'il conclut du présent à l'avenir ou à un passé qu'il n'a pas connu, ou à un autre présent dont il est séparé par l'intervalle des lieux.

D'où vient donc à l'esprit humain cette merveilleuse confiance d'affirmer au-delà de ce qu'il a observé, de porter des jugements aussi audacieux sur l'avenir ou bien encore sur un passé dont il n'a pas été le témoin? Quels sont les fondements sur lesquels repose l'induction? Si l'on y songe on reconnaîtra qu'elle repose sur la croyance à la généralité et à la stabilité des lois de la nature. Cette croyance n'est pas le fruit d'une généralisation expérimentale, puisque dans l'enfant elle se manifeste avec plus de force encore que dans l'homme mûr; elle est

une loi de notre nature, et nous sommes sous son influence du moment où un seul phénomène nous est apparu pour la première fois.

Or, croire à la généralité et à la stabilité des lois de la nature, croire que dans cette innombrable multitude de phénomènes dont le monde est le théâtre, rien ne va au hasard, n'est-ce pas croire qu'il existe un ordre immuable, un plan merveilleux conçu et exécuté par la divine providence auquel toutes choses sont nécessairement assujetties ? Ainsi en dernière analyse, le véritable fondement de la plus étonnante des facultés de l'intelligence humaine est notre croyance à l'existence d'un ordre et d'un plan de l'univers, ou en d'autres termes à l'existence d'une divine providence.

L'induction se distingue encore des autres facultés de l'intelligence par un caractère qui lui est propre. Nous avons constaté l'infailibilité des jugements de la perception et de la mémoire qui ne sont jamais en contradiction les uns avec

les autres. Il n'en n'est pas de même des jugements de l'induction. Un jugement inductif peut être contredit par un autre jugement de même nature ou bien par un jugement ultérieur de perception ou de mémoire. Dans nos inductions nous sommes exposés à prendre pour semblable ce qui est différent, ce qui est particulier pour ce qui est général, ce qui est accidentel et passager pour ce qui est stable. Il est certain que souvent les jugements de l'induction nous trompent, mais le scepticisme ne saurait cependant tirer de ce fait aucune conclusion en sa faveur. Si la perception ou la mémoire, si les facultés dont les jugements sont nécessaires, et dont les données sont la base de toutes les sciences étaient faillibles, on aurait raison de conclure que l'erreur est inhérente à notre nature et que l'homme ne peut en aucun cas s'assurer de saisir la vérité. Car il n'est pas en notre pouvoir de juger que tel objet qui est devant nos yeux n'existe pas; il n'est pas non plus en notre pouvoir de juger que le témoi-

gnage de notre mémoire qui nous atteste qu'hier nous avons fait telle chose est faux. L'esprit humain ne pouvant se mettre en garde contre les faux témoignages de ces facultés, serait nécessairement condamné à l'erreur, si ces facultés pouvaient être trompeuses. Mais si les jugements inductifs nous trompent, ils ne sont pas nécessaires; toujours il est en notre pouvoir de les suspendre et de diminuer indéfiniment leurs chances d'erreur en les faisant reposer sur des expériences plus nombreuses et plus complètes. Mettre en garde l'esprit humain contre les erreurs de l'induction, tel a été le but principal que s'est proposé Bacon, de même qu'Aristote s'était proposé de mettre en garde l'esprit humain contre les erreurs des faux raisonnements. Ne généralisez qu'avec prudence, c'est-à-dire après un certain nombre d'observations bien faites, tel est le précepte unique auquel on pourrait ramener les règles si nombreuses, et quelquefois si minutieuses qu'a données Bacon sur l'induction.

Nous concluons donc de cette analyse de la faculté de connaître que l'erreur n'est pas nécessaire; qu'il dépend de nous de l'éviter en suivant les règles que nous prescrit le simple bon sens lorsque nous avons un intérêt puissant à ne pas nous tromper. Ce n'est pas nos facultés, notre constitution intellectuelle, ni par conséquent l'auteur de notre être qu'il faut accuser de nos erreurs, c'est nous-mêmes. L'erreur ne vient pas de Dieu, ni de notre nature, mais de notre précipitation à généraliser.

Telles sont les différences qui distinguent les uns des autres les faits intellectuels, telles sont aussi les divers facultés secondaires qui composent la faculté générale de connaître. Mais après avoir montré les différences qui les séparent, il nous reste à chercher quelles ressemblances les rapprochent.

Les faits de perception, de mémoire et d'induction ont ce caractère commun, que tous ils offrent à l'observation du psychologue une

certaine dualité; d'un côté le sujet qui connaît, de l'autre l'objet qui est connu, constituent cette dualité. Quel que soit le fait intellectuel que vous considériez, toujours vous y trouverez ces deux éléments. Ainsi dans la perception, il y a d'un côté l'esprit qui perçoit, de l'autre la chose qui est perçue et avec laquelle jamais l'esprit ne se confond. Dans le fait de mémoire, il y a l'esprit qui se souvient et la chose dont il se souvient. Dans tout fait d'induction il y a aussi d'un côté l'esprit qui induit, de l'autre le fait dont la stabilité ou la généralité est induite. Il est impossible de concevoir même un seul fait de connaissance dans lequel ces deux éléments ne se rencontrent pas.

Il y a donc à distinguer dans tout fait intellectuel la part du sujet et de l'objet, du subjectif et de l'objectif, du moi et du non moi. Otez le sujet et rien ne saurait connaître; ôtez l'objet et rien ne saurait être connu. La connaissance peut se comparer à la vision.

La vision n'aurait pas lieu sans le concours de deux éléments nécessaires, l'œil et la lumière ; sans l'œil rien ne verrait, et sans la lumière rien ne serait vu.

Cependant il est certains faits intellectuels qui semblent au premier abord échapper à ce caractère de dualité que nous venons de poser comme leur loi commune. Cette dualité est évidente lorsqu'il s'agit de la connaissance du monde extérieur ; mais peut-être ne l'est-elle pas autant lorsqu'il s'agit de la connaissance d'un acte, d'une opération de l'esprit comme dans les faits de mémoire dont les objets, ainsi que nous les avons remarqués, sont internes. Il semble qu'alors il n'y ait plus cette dualité de l'esprit qui connaît et de la chose qui est connue ; il semble qu'entre l'objet et le sujet il y ait identité, puisque c'est le moi qui connaît le moi. Mais pour reconnaître qu'en réalité ces faits intellectuels offrent la même complexité que tous les autres, il suffit de remarquer qu'autre chose est le moi, autre chose est un

acte du moi. Le moi se manifeste sans doute par ses actes, mais il s'en distingue. Les actes du moi se succèdent, changent et varient à l'infini, tandis que le moi demeure toujours un et identique, sous la multitude et la variété infinie de ses phénomènes. Si donc l'esprit se distingue de chacun de ses actes, alors même que l'objet de la connaissance ne sera plus le monde extérieur, le caractère commun que nous avons assigné à tous les faits intellectuels n'en subsiste pas moins, car dans ces faits il y a encore dualité, puisque d'un côté il y a le moi, de l'autre un acte qui vient du moi sans doute, mais qui n'est pas le moi et dont le moi se distingue.

Nous n'avons pas placé la conscience au nombre des facultés intellectuelles; car la conscience ou perception intérieure n'est pas une faculté distincte de toutes les autres, c'est une propriété inhérente à toutes nos facultés intellectuelles de se savoir agissantes lorsqu'elles agissent. Elle est la condition même d'existence

de toutes nos facultés intellectuelles, et il nous est impossible de concevoir une faculté quelconque de l'esprit humain n'ayant pas conscience d'elle-même. Percevoir et savoir qu'on perçoit, se souvenir et savoir qu'on se souvient, sont une seule et même chose. Savoir qu'on connaît et connaître sont synonymes. Nous n'avons pas besoin d'être informés par un intermédiaire des actes accomplis par nos facultés, puisque nos facultés c'est nous-mêmes. Il n'y a donc pas de faits de connaissance distincts des faits de perception, de mémoire et d'induction, et nous pouvons affirmer que la dualité est le caractère de tout fait intellectuel.

Il nous reste à prouver que ce caractère, en même temps qu'il est commun à tous les faits intellectuels, les distingue profondément de tous les autres phénomènes de la sensibilité et de la volonté. Si l'on considère les phénomènes sensibles en les dégageant de tous les faits intellectuels auxquels ils peuvent être mêlés, on reconnaîtra qu'ils n'offrent pas ce caractère de

dualité qui est le propre de l'intelligence. Dans un phénomène sensible, il n'y a pas d'un côté le moi qui souffre, de l'autre la chose qui est soufferte. Poser ainsi la question c'est confondre l'intelligence avec la sensibilité, car l'intelligence seule peut connaître la cause de la douleur. La connaissance de la cause de la douleur, que cette cause soit interne ou externe, n'est pas du domaine de la sensibilité. Or, dans le phénomène du plaisir et de la douleur il n'y a qu'une seule chose, l'esprit qui souffre ou qui jouit. Le plaisir et la douleur sont des modifications purement internes dont le moi, au moment où il les éprouve, ne peut se distinguer.

Réduit au plaisir ou à la douleur, le moi n'aurait aucune idée, de quelque chose d'extérieur, de quelque chose qui ne serait pas lui.

La sensibilité est donc par sa nature purement subjective et par conséquent profondément distincte de la faculté de connaître.

Il en est de la volonté comme de la sensibilité. Dans le fait volontaire il n'y a pas dualité, il

n'y a pas d'un côté le moi qui veut, de l'autre la chose qui est voulue. Poser ainsi la question, c'est encore une fois faire une confusion, car c'est ne pas distinguer le fait volontaire du fait intellectuel qui toujours le précède, mais ne le constitue pas. Le fait volontaire ne consiste ni dans le motif qui le précède, ni dans l'action qui quelquefois le suit, mais dans une simple détermination de l'esprit; or cette détermination est purement subjective. Au moment où le moi l'accomplit, il ne saurait s'en distinguer, comme au moment où il souffre ou jouit il ne saurait se distinguer de sa joie ou de sa douleur. Si le moi se distingue des faits sensibles et des faits volontaires, il importe de remarquer que cette distinction n'a lieu que lorsque ces faits étant passés, la mémoire les lui rappelle, et lorsqu'il oppose ainsi son unité et son identité à la variété des phénomènes dont il est le théâtre; mais au moment où l'esprit veut au moment où il souffre, il ne considère pas sa volonté ou sa douleur comme distinctes de lui-

même, comme l'objet de sa connaissance, il se confond avec elles.

La dualité est donc bien le caractère qui rapproche les uns des autres tous les faits intellectuels en même temps qu'il les oppose à tous les autres phénomènes de la conscience.

Voici les résultats auxquels nous a conduits jusqu'à présent cette analyse de la faculté de connaître.

1° Il n'y a jamais de contradiction entre les jugements nécessaires que porte l'intelligence.

2° Dans tout fait intellectuel l'esprit se distingue lui-même de l'objet de sa connaissance.

Mais si en démontrant qu'il existe un accord parfait entre les divers témoignages de l'intelligence humaine, nous avons réfuté le plus fort argument du scepticisme ancien, nous n'avons pas encore réfuté l'assertion du scepticisme nouveau. Kant adopte cette importante distinction du sujet et de l'objet dans tout fait intellectuel, mais néanmoins il prétend que la connaissance humaine est purement subjective; car le sujet

ne connaît l'objet que sur la foi de lui-même, l'esprit ne peut donc être assuré non-seulement du véritable mode de l'existence de l'objet, mais même du seul fait de son existence. Il se peut que les qualités qu'il prête aux objets ne soient que ses propres qualités. Il se peut que la vérité que nous adorons soit une idole façonnée par nous-mêmes, *idola specus*, comme aurait dit Bacon.

Pour examiner la valeur de cette assertion, nous n'aurons pas besoin de passer de nouveau en revue toutes les classes de faits intellectuels ; car la question de la légitimité de nos connaissances peut se ramener à celle de la légitimité des notions de la raison ; s'il y a lieu de douter de leur objectivité, il y a lieu de douter en même temps de l'objectivité de toute la connaissance humaine. De leur valeur objective dépend celle de tous les autres faits intellectuels, car il n'en est aucun qui puisse s'accomplir sans l'intervention de quelque notion de la raison. Dans toutes les connaissances que nous devons soit à

la perception, soit à la mémoire, soit à l'induction, l'analyse psychologique découvre des données de la raison sans lesquels ni les uns ni les autres ne pourraient saisir leur objet, sans lequel elles n'existeraient pas. Comment la perception pourrait-elle s'accomplir sans l'intervention du principe de causalité qui nous force de chercher une cause à toutes les modifications du moi, sans le principe de substance en vertu duquel nous sommes obligés de rattacher cette cause à une substance, c'est-à-dire de la considérer comme une force ayant en elle la puissance d'agir avant même que cette puissance ne se manifeste ? Cette substance en vertu de la notion d'espace nous la concevons comme située dans un lieu, et en vertu de la notion du temps nous la plaçons aussi dans le sein d'une durée absolue et indépendante des choses : sans ces principes de la raison nous ne pourrions avoir aucune connaissance des êtres extérieurs. Il pourrait sans doute y avoir encore une impression sur l'organe, mais l'esprit s'en tiendrait à

cette stérile et insignifiante modification sans jamais aller au-delà. La question de savoir si la perception nous montre les objets tels qu'ils sont se ramène donc à celle de la valeur objective des notions de cause, de substance, de temps et d'espace; si ces notions n'ont qu'une valeur subjective, si, pour parler le langage de Kant, elles ne sont que des formes de l'entendement, il est bien évident que la perception qui ne s'accomplit que par elles n'aura elle-même qu'une valeur purement subjective; si au contraire elles ont une valeur objective, il est encore évident que la perception aura la même valeur.

Le fait de mémoire ne s'accomplit aussi qu'à la condition de l'intervention de certaines notions de la raison. Ainsi tout fait de mémoire implique nécessairement la notion de temps et la notion de substance. Car nous ne pouvons nous rappeler un fait sans connaître qu'à partir de la perception de ce fait jusqu'à son souvenir, nous avons duré, et cette idée de notre durée relative nous élève nécessairement à l'idée d'une durée

indépendante, absolue, infinie. En même temps que nous avons conscience de notre durée, nous avons conscience de notre identité, c'est-à-dire que cet être qui a duré nous savons qu'il s'est conservé le même sous tous les phénomènes divers dont il a été le théâtre. Or, cette notion d'identité personnelle n'est autre que celle de substance du moi; ces deux notions étant le fondement de notre connaissance du passé, la question de la valeur et de la légitimité de la mémoire revient à celle de la légitimité et de la valeur de ces deux notions. Si les notions de temps et de substance ne sont que des formes nécessaires de la pensée, la connaissance que nous avons, soit du passé des choses, soit de notre propre passé, participe elle-même de cette subjectivité, et il ne nous est plus donné d'affirmer que ce que nous jugeons être dans le passé s'y trouve réellement. La question de la valeur objective de la mémoire se résoudra donc encore dans celle des notions de la raison.

La valeur de l'induction dépend aussi de la

valeur des données de la raison sur lesquelles elle repose : Il nous est impossible d'induire sans que nous reportions l'objet de notre induction, soit dans le temps, soit dans l'espace. Indépendamment de ces notions de temps et d'espace il est encore une autre notion non expérimentale que tout jugement d'induction suppose. Cette notion est celle de la généralité et de la stabilité des lois de la nature. Si cette idée de la généralité des lois de la nature n'est qu'une forme de notre pensée, nous pourrions bien dire que les lois du monde physique et du monde moral nous paraissent à la fois générales et stables, mais il ne nous sera plus permis d'affirmer qu'elles le soient dans la réalité. Si au contraire cette notion a une valeur objective, il est évident encore que le jugement inductif pourra avoir la même valeur.

Ainsi nous avons simplifié ce problème de la légitimité de l'intelligence humaine en montrant qu'il se résout entièrement dans la question de la valeur des données de la raison.

Autant valent les notions de la raison, autant vaut l'intelligence tout entière; subjectiver l'une, c'est en même temps subjectiver l'autre; c'est pourquoi tous les efforts de nos adversaires ont porté contre l'objectivité de la raison. Mais presque toujours ils n'ont fait que répéter leur étrange assertion sous des formes différentes sans l'accompagner des preuves dont elle aurait un si grand besoin.

Pour dissiper tous ces nuages amassés par le scepticisme moderne sur la question de la fidélité du sujet dans ses témoignages, sur la nature de l'objet, il suffit d'exposer fidèlement ce qui se passe dans l'esprit, lorsque les données de la raison s'y manifestent.

Considérons donc l'intelligence sous ce nouveau point de vue, tâchons de saisir sur le fait, pour ainsi dire, l'objectivité de ces principes fondamentaux de toute connaissance. Mais pour surprendre ainsi l'objectivité de la connaissance dans la manifestation des notions à priori sur lesquelles elle repose, il ne faut pas la considérer telle qu'elle est dans l'état actuel

de celui qui pense, ou bien telle qu'a pu la façonner une réflexion plus ou moins approfondie; car le propre de la réflexion c'est d'altérer les caractères primitifs de la connaissance en lui donnant une forme abstraite qui est l'œuvre ultérieure de l'esprit humain agissant sur elle. Ainsi travaillée et transformée, la connaissance porte l'empreinte du moi, et conséquemment un certain caractère de subjectivité qui a pu induire en erreur ceux qui sous cette forme humaine produit de l'activité intellectuelle n'ont pas su distinguer sa forme propre et primitive. C'est le premier rapport du sujet avec l'objet, la première manifestation des notions de la raison, l'acte de connaissance le plus simple qu'il nous faudrait considérer à son premier degré, lorsqu'aucun travail de l'esprit ne l'a pu encore altérer. Recherchons donc comment les choses se sont passées, lorsque pour la première fois une vérité du monde physique ou du monde moral est venue s'y réfléchir.

Mais comment retrouver et soumettre à l'observation cet état primitif? Entre la spontanéité et l'observation, entre ce qui est ultérieur et ce qui est primitif, il y a contradiction, et ils ne peuvent se toucher l'un l'autre sans se détruire à l'instant? Aussi ne nous adresserons-nous pas à l'observation, mais à la mémoire et à l'induction pour retrouver ces états primitifs de l'intelligence.

La mémoire nous rappellera comment se passèrent ces premiers contacts de l'esprit avec les choses. L'induction prenant son point de départ dans l'observation des manifestations et des révélations extérieures de ceux qui en sont encore à cet état primitif de la connaissance, confirmera par son témoignage celui de la mémoire.

Interrogeons d'abord la mémoire. La mémoire nous atteste que lorsque nos facultés entrant en exercice nous ont découvert un fait nouveau, que lorsque la perception, par exemple, nous a révélé une nouvelle existence,

notre esprit l'accueille à l'instant, sans que cependant elle se soit manifestée à lui avec d'autres caractères que celui de vérité, et ce n'est pas comme relative à lui-même et à sa nature qu'il accepte cette vérité, mais comme absolue. C'est ainsi que l'esprit humain en vertu des principes de cause et de substance entre en possession de la connaissance du monde extérieur et de lui-même. Jamais il n'a conçu un seul doute sur la nature de ces vérités, jamais il n'a pensé cette vive et soudaine lumière, dont il venait d'être éclairé, fût une lumière sortie de son propre sein et non une lumière extérieure et divine pénétrant en lui et l'inondant de sa clarté.

Ce que la mémoire nous atteste sur nous-mêmes, une induction légitime l'étend à tous les autres hommes. Observez l'enfant chez lequel la connaissance conserve encore son caractère primitif, et vous serez convaincu qu'il croit fermement à l'objectivité de la connaissance, à la vérité absolue, dès le premier exercice de son

intelligence. Il croit énergiquement à l'existence de l'objet qui le premier tombe sous ses regards, et tous ses actes, toutes ses paroles, témoignent qu'il croit que cet objet existe dans la réalité tel que ses facultés le lui montrent.

Il en est de l'homme mûr comme de l'enfant ; car cette croyance à l'existence de la vérité absolue, n'est point une illusion du jeune âge qui s'en aille avec lui. Interrogez les hommes les plus simples comme ceux dont l'intelligence est le plus développée, ou plutôt ne les interrogez pas, mais observez leur conduite et leur langage, car les premiers pourrait bien ne pas vous comprendre, et les seconds, égarés par quelque faux système, vous faire une réponse à laquelle ils se charge eux-mêmes de donner un éclatant et continuel démenti.

Mais déjà protestant au nom du sens commun contre le scepticisme, nous lui avons opposé comme une réfutation permanente la conduite et le langage de l'humanité. Nous avons énuméré les principales croyances qui constituent ce dog-

matisme spontané de l'espèce humaine contre lequel sont venus de tout temps se briser, et viendront se briser encore tous les efforts du scepticisme. Bornons-nous à répéter que non-seulement tous les hommes sont dogmatiques, mais que tous sont nécessairement dogmatiques. Si vous voulez vous convaincre du caractère de nécessité que porte ce dogmatisme universel, essayez de refuser votre foi même un seul instant à quelques-unes des croyances qui le constituent, et vous reconnaîtrez que votre intelligence en aucun cas ne peut en secouer le joug salutaire. Non-seulement nous croyons à notre existence, à celle du monde extérieur, à celle de Dieu, à la distinction du bien et du mal, mais encore nous ne pouvons pas ne pas y croire. Efforcez-vous de croire un moment que sous les actes si mobiles et si divers dont la conscience est le théâtre, il n'y a pas une substance toujours une, toujours identique; efforcez-vous encore de croire qu'il n'existe pas autre chose que vous-mêmes, qu'il n'y a pas une réalité

distincte de la vôtre , et vous ferez d'inutiles efforts pour secouer le joug de ces croyances , et vous reconnaîtrez que vous êtes forcés d'en subir la nécessité.

Ainsi donc , non-seulement nous acceptons et nous professons l'existence d'une vérité absolue, mais encore cette vérité absolue s'impose à nous nécessairement, de telle sorte qu'il n'est au pouvoir de l'intelligence humaine , ni de la rejeter de son sein , ni de s'en séparer un seul instant. Voilà ce que nous attestent l'induction et la mémoire sur le caractère primitif de la vérité , tandis que l'observation de son côté nous atteste qu'actuellement elle est nécessaire.

Mais ce mot de nécessité que nous venons de prononcer est un argument qu'on oppose contre l'objectivité de l'intelligence humaine , c'est-à-dire contre l'existence d'une vérité absolue. En effet, de la nécessité des notions de la raison , on a voulu déduire leur subjectivité. On a dit que la nécessité et l'absolu ne pouvaient coexister , que c'étaient deux choses qui se dé-

truisaient mutuellement. Or, comme l'impossibilité où nous sommes de soustraire notre croyance aux notions de la raison, prouve évidemment leur nécessité, Kant et ses disciples en ont conclu que ces notions n'étaient que des formes de l'entendement humain; c'est-à-dire qu'à raison de leur nécessité elles étaient frappées d'un caractère ineffaçable de subjectivité. Voici comment ils ont raisonné. Si cette vérité qu'on appelle absolue, est tellement inhérente à l'esprit humain qu'en aucun cas et par aucun effort l'esprit humain ne puisse s'y soustraire, s'en séparer même un seul instant, s'il ne peut jamais s'en distinguer pour la tenir en quelque sorte un moment à distance, pour la contempler face à face, et sans aucun mélange de ce qui est lui, n'en résulte-t-il pas qu'au lieu d'être absolue, cette vérité est relative à la nature du moi et de ses facultés, qu'elle n'existe qu'en vertu de cette relation ou que plutôt elle n'est autre chose que cette relation elle-même? Cette vérité que nous affirmons à tort être objective et absolue,

est inhérente à la nature humaine, fait partie de notre constitution intellectuelle; elle est nous-mêmes, elle est une vérité humaine et non une vérité absolue; l'erreur de l'esprit humain consiste à prendre ce qui est lui-même pour ce qui n'est pas lui.

Pour que cette objection eût de la valeur, il faudrait que la nécessité, qui est le caractère actuel des notions de la raison, en fût aussi le caractère primitif. Mais il n'y a pas identité entre le caractère actuel et le caractère primitif de la connaissance. Il ne nous sera pas difficile de démontrer que la vérité dans sa première manifestation ne nous apparaît pas et ne peut nous apparaître comme nécessaire. Ce n'est pas la nécessité selon nous qui constitue la vérité absolue, mais c'est un des caractères de la vérité absolue, que lorsqu'elle s'impose à notre esprit, elle s'y impose nécessairement. Il est incontestable que les notions de la raison nous apparaissent actuellement comme nécessaires; mais la question est de savoir s'il en a toujours été ainsi, et si ce caractère de la nécessité ne serait pas le

produit ultérieur de notre activité intellectuelle.

Pour réfuter cette objection spécieuse, il faut donc rechercher sous quel aspect et avec quel caractère la vérité a dû se présenter à l'esprit, n'ayant encore fait aucun retour sur lui-même, lorsqu'elle lui est apparue pour la première fois. La perception de la vérité a-t-elle pu alors être marquée du caractère de nécessité ?

Quiconque vient à y songer doit reconnaître que la vérité, à son premier aspect, n'a pu se manifester à nous comme nécessaire. La vérité dans sa première manifestation ne nous a pas apparu comme nécessaire, mais comme vraie. Nous avons dit qu'à la première lueur de la vérité, notre âme l'a acceptée et reconnue comme la vérité. Mais à quel signe l'a-t-elle reconnue comme la vérité ? à nul autre signe qu'à sa présence même, car la vérité est son propre signe à elle-même.

C'est donc la vérité en tant que vraie, la vérité en tant que vérité qui est reçue d'abord par l'esprit humain. Qu'en outre cette vérité soit nécessaire,

qu'il lui ait été impossible de ne pas la recevoir comme il l'a reçue, c'est ce qu'il ignore profondément, et c'est ce qu'il ne peut savoir encore, car comment l'aurait-il appris? L'origine de la notion de nécessité ne peut se trouver que dans un retour de l'esprit humain sur lui-même, c'est-à-dire dans un commencement de réflexion, et voici, à ce qu'il nous semble, par quels degrés l'esprit doit passer pour arriver jusqu'à elle. Pour découvrir le caractère de nécessité d'une vérité quelconque, il faut d'abord que l'esprit en soit entré en possession. Mais cela ne suffit pas encore, et si l'esprit se bornant à la recevoir, la laissait en lui telle qu'il l'a reçue, jamais il n'y découvrirait un caractère de nécessité. Il faut qu'il ait réagi contre cette vérité, il faut qu'il ait fait effort contre elle afin d'essayer de se soustraire au joug nouveau de cette croyance, pour que dans l'impuissance où il se reconnaît de la repousser, il en conçoive la nécessité. Mais dire que dès le premier moment, antérieurement à toute réflexion, cette

vérité lui a paru avoir ce caractère, c'est dire que le développement réfléchi de nos facultés précède leur développement spontané, c'est dire qu'antérieurement à la spontanéité il y a eu réflexion, ou bien encore qu'il y a eu retour de l'esprit sur ce que l'esprit ne connaissait pas encore.

Quelques exemples acheveront de mettre en lumière cette proposition, qu'en aucun cas la nécessité ne saurait être le caractère primitif de la vérité.

A l'occasion d'une certaine sensation, à la vue d'un corps, j'ai acquis la notion d'espace. Je l'ai acquise, mais j'ignore si je n'aurais pas pu ne pas l'acquérir, s'il n'eût pas été possible que dans les mêmes circonstances elle ne se fût pas présentée à mon esprit. Dès le premier moment cette vérité s'est présentée à moi comme absolue, mais je ne savais pas et je ne pouvais savoir encore quelle était la nature du lien qui l'unissait à mon intelligence; ce n'est pas au moment où il la reçoit, mais au moment où il

commence à réagir contre elle, où il fait effort pour s'en séparer, que l'esprit commence à connaître la nature du rapport qui l'unit avec cette vérité dont il vient d'entrer en possession. Lorsqu'après les avoir perçus, nous nous efforçons ultérieurement de concevoir que le temps et l'espace puissent ne pas exister, alors seulement ils nous apparaissent sous le point de vue de la nécessité, parce qu'alors seulement nous pouvons reconnaître qu'il nous est impossible de soustraire notre esprit à la croyance de l'existence du temps et de l'espace. Il en est du caractère de nécessité comme de celui d'infinité dans les notions de la raison où il se rencontre. Ce n'est pas à la première vue que nous jugeons de l'infinité du temps ou de l'espace, mais lorsque notre esprit en possession de ces deux idées, s'est en vain épuisé à chercher les bornes de l'espace et les limites du temps, lorsque dans ses efforts stériles notre imagination, comme dit Pascal, s'est lassée de n'enfanter que des atomes au prix de la réalité des choses, nous

concevons l'immensité de l'un, l'éternité de l'autre, l'infinité de tous deux.

Le caractère primitif des notions de la raison n'est donc pas et ne peut pas être la nécessité. La vérité qui semble ultérieurement se subjectiver par le travail de la réflexion, apparaît avec son objectivité dans ce phénomène de l'aperception pure qui précède toute réflexion : Donc il n'est pas vrai que les vérités aperçues par la raison soient, à cause de leur nécessité, de pures formes de l'entendement n'ayant qu'une valeur subjective.

Mais continuons à analyser cette notion de nécessité sur laquelle porte en ce moment la discussion. Nous avons établi quel était le caractère actuel et non le caractère primitif de la vérité : si nous examinons maintenant en quoi consiste et sur quoi porte cette nécessité actuelle que nous avons reconnue dans la vérité absolue, nous acheverons de ruiner cette objection contre la portée objective des principes de la raison. Non-seulement la né-

cessité n'est pas le caractère primitif de la vérité , mais encore cette nécessité, que la réflexion y découvre ultérieurement , a pour objet l'existence de la vérité en dehors de nous et non la connaissance de cette vérité par l'esprit humain. Ce n'est pas la notion qui est nécessaire , mais l'objet de la notion. En effet, considérons ce qu'il y a de nécessaire dans les propositions suivantes: cet événement est placé dans le temps, ce corps est dans l'espace, ce phénomène qui commence d'exister a une cause. Ce que l'esprit juge nécessaire n'est-ce pas l'existence du temps, de l'espace, de la cause? Mais si nous ne concevons pas que le temps, l'espace, la cause puissent ne pas exister, nous concevons fort bien que notre intelligence puisse ne pas les connaître, donc ce que nous jugeons nécessaire ce n'est pas la connaissance elle-même, mais l'existence hors de nous de l'objet de cette connaissance. En quoi consiste cette impossibilité où nous sommes de soustraire notre croyance à ces notions de la raison , si ce n'est dans

l'impuissance où nous sommes de concevoir que le temps, l'espace, la cause n'existent pas ?

Nous pouvons appuyer cette opinion d'une grande autorité, de celle de Descartes ; Descartes considère l'idée de Dieu comme une idée primitive, naturelle au même titre que toutes les autres idées de la raison, et cependant voici comment il s'exprime à l'égard de cette idée :

« Sitôt que je pense à Dieu, encore qu'il ne soit pas nécessaire que je tombe en aucune idée de cette sorte. » Et il ajoute : « Par conséquent il y a une grande différence entre les fausses suppositions et les véritables idées qui sont nées avec moi, dont la première et la principale est Dieu. Car je reconnais en plusieurs façons que cette idée n'est point quelque chose de feint et d'emprunté, mais que c'est l'image d'une vraie et immuable nature. » (1 vol., page 313, éd. C.)

L'idée elle-même n'est donc pas nécessaire, suivant Descartes ; elle peut tomber dans notre esprit ou ne pas y tomber ; ce qui est nécessaire,

c'est l'objet de l'idée, c'est cette vraie et immuable nature que l'idée représente. On ne peut donc dire que la nécessité enchaîne la vérité à l'esprit humain au point qu'elle se confonde avec lui. Puisque cette nécessité nous la concevons, non pas dans la connaissance de la vérité par l'esprit humain, mais dans l'existence objective de la vérité.

Nous pouvons donc maintenant faire cette double réponse à ceux qui de la nécessité des notions de la raison ont prétendu pouvoir légitimement conclure à leur subjectivité.

1^o La vérité ne s'offre pas et ne peut s'offrir d'abord à l'esprit humain comme nécessaire.

2^o Cette nécessité que la réflexion nous y fait ultérieurement découvrir, a pour objet l'existence de la vérité absolue et non la connaissance, la perception de cette vérité par l'esprit humain. Nous concevons qu'il est nécessaire que les objets des notions de la raison existent; nous les connaissons, mais nous concevons aussi que nous puissions ne pas les connaître.

Nous irons plus loin encore dans cette discussion sur la nécessité de la connaissance humaine, et nous ne l'abandonnerons pas avant d'avoir tourné contre nos adversaires l'argument dont ils prétendaient à tort se servir contre nous. Car, bien loin que la nécessité des notions de la raison, ou, pour parler avec plus d'exactitude, l'impossibilité où nous sommes de ne pas croire à l'existence des objets de ces notions, soit un argument contre la partie objective de l'intelligence humaine, il nous semble au contraire qu'elle pourrait en être une preuve éclatante. Pour s'en convaincre, il faut rechercher par une analyse plus approfondie encore quels sont les éléments de la notion de nécessité, et quelles sont les circonstances dans lesquelles seulement elle peut naître.

Nous ne pouvons concevoir de nécessité que là seulement où il y a deux éléments quelconques, deux termes en rapport l'un avec l'autre. Car ce que nous appelons nécessité, c'est l'impuissance absolue où l'un de ces termes nous

apparaît de se soustraire à l'action de l'autre terme avec lequel il est en rapport. Pour qu'il y ait nécessité, il faut évidemment que plusieurs éléments se trouvent en rapport les uns avec les autres, il faut qu'il y ait une complexité et tout au moins une dualité quelconque. Supposez un terme unique, un élément simple, douez-le d'intelligence, et cependant il vous sera impossible de comprendre comment il pourrait arriver à concevoir une notion de nécessité, s'il n'est en rapport avec aucun autre élément.

Supposez, par exemple, une monade de Leibnitz ne pouvant subir aucune action extérieure et se développant sans lutte et sans effort suivant les lois de la nature, comme si elle était seule dans le monde. Que cette monade ait conscience d'elle-même, qu'elle soit intelligente, elle ne pourra jamais néanmoins acquérir une notion de nécessité. Car, comment l'obtiendrait-elle ? Au dehors d'elle il n'y a rien qui, s'imposant à elle, puisse par son action irrésistible lui en suggérer l'idée. Cette idée qui ne peut lui venir du

dehors , ne peut pas non plus lui venir d'elle-même, car puisqu'elle est simple, il n'y a pas en elle deux principes, deux natures qui se combattent. Elle va se développant sans cesse suivant les lois de sa nature, sans jamais rencontrer un seul obstacle; comment donc, à cause de sa simplicité, aurait-elle à lutter contre sa nature, de telle sorte que dans ce vain essai d'une lutte impuissante, elle pût concevoir l'idée de la nécessité?

Il en serait de même de la connaissance humaine si elle était simple, c'est-à-dire si elle n'était pas à la fois subjective et objective; si la vérité et l'esprit humain, si le sujet et l'objet n'étaient qu'une seule et même chose, si la vérité purement subjective faisait partie du moi, jamais le moi se confondant avec elle n'en aurait pu connaître la nécessité. Il ne jugerait pas plus la connaissance nécessaire que lui-même il ne se juge nécessaire. S'il reconnaît à la vérité le caractère de nécessité tel que nous l'avons défini, c'est que cette vérité lui est extérieure, c'est qu'il s'en distingue, et qu'en même temps qu'il s'en

distingue il éprouve malgré lui son irrésistible empire. Jamais le moi, s'il ne s'était trouvé en opposition avec un non moi soit matériel, soit immatériel, et sans l'action de ce non moi, n'aurait connu la nécessité. Il nous paraît donc que la nécessité des notions, de la raison, loin d'être une preuve de leur subjectivité, serait au contraire une confirmation de leur valeur objective, s'il était besoin de cette confirmation.

Nous avons donc raison de dire en commençant, que l'assertion des partisans du problème logique était dénuée de preuves en même temps que contraire au sens commun. Il ne suffisait pas de dire que l'intelligence humaine était peut-être conformée de manière à nous montrer les choses autres qu'elles ne sont, il fallait encore justifier un doute aussi étrange. C'est ce que n'ont pas fait les sceptiques, c'est ce qu'ils ne pouvaient faire; ils se sont contentés de développer leur assertion, de la reproduire sous des formes différentes.

Nous avons atteint le but que nous nous propo-

sions, car nous n'avons pas entrepris de réfuter le problème logique, mais de montrer qu'il ne reposait sur aucun fondement, et que ce qu'il mettait en question ne pouvait être mis en question. Pour arriver à ce résultat nous nous sommes bornés à exposer les faits en analysant la faculté de connaître. Après avoir prouvé qu'il n'y a jamais de contradiction entre les jugements nécessaires qu'elle prononce, nous avons distingué dans tout fait intellectuel la part du sujet et de l'objet du moi et du non moi. Le sujet, en nous le transmettant, n'altère pas l'objet, il le reçoit comme l'œil reçoit la lumière. Nous avons réduit la question de la légitimité des faits intellectuels à celle de la légitimité des notions de la raison, dont nous avons essayé de faire saisir la partie objective dans cette apperception pure, dans ce fait primitif de connaissance qui précède toute réflexion.

Donc la vérité que connaît l'esprit humain est absolue, elle est en dehors de l'intelligence

qui la perçoit et l'accepte comme la vérité, et le caractère de la nécessité, loin d'être une objection contre sa portée objective, en est une éclatante confirmation. L'intelligence humaine est légitime, et il en est de sa légitimité comme de l'existence du soleil; on la montre, mais on ne la prouve pas.

Après avoir examiné le problème logique en lui-même, nous avons à le suivre dans ses conséquences. Les conséquences comme le principe sont en contradiction avec le sens commun de l'humanité. Elles sont identiques à celles de tous les systèmes sceptiques qui se sont produits dans l'histoire de la philosophie; elles aboutissent également à la ruine de toute science et de toute morale. Il nous reste à prouver ce que nous avons dit en commençant, que le problème logique n'est qu'un scepticisme d'autant plus dangereux qu'il est déguisé. Otons-lui donc le masque dont il se couvre, et ce vain fantôme évoqué de nouveau par la philosophie moderne, disparaîtra aussitôt qu'il

aura été reconnu. Armons-nous d'une logique sévère; et faisons sortir de ce doute élevé sur la légitimité de la faculté connaître, les ridicules et absurdes conséquences qu'il renferme; les résultats auxquels nous conduira cette nouvelle polémique, devront avoir une certaine valeur pour tous ceux qui font quelque estime du sens commun de l'humanité.

Mais les partisans du problème logique prétendent que pour tout ce qui regarde la vie humaine, ces conséquences sont de nulle importance; selon eux, le problème est réel et de plus il est insoluble, mais il n'est pas de nature à exercer la moindre influence sur la vie et sur la science humaine. Il était du devoir de la philosophie d'en constater la réalité; mais aussitôt cette réalité constatée, ils s'empressent de le mettre à l'écart en l'enfermant dans une sphère purement métaphysique d'où ils déclarent qu'il ne peut et qu'il ne doit pas sortir. Qu'importe en effet aux autres sciences et aux choses humaines la réalité du problème logique? Toute

science ne doit pas moins poursuivre avec sécurité et confiance l'objet particulier de ses recherches ; car les choses ne se passent-elles pas pour nous comme si dans la réalité elles étaient telles qu'elles nous apparaissent ? Les astres ne se comportent-ils pas à nos yeux comme si Kepler et Newton avaient saisi leurs véritables rapports ? Qu'importe ce que dans la réalité sont les corps , puisque leur action sur nous est la même que si le physicien et le chimiste les connaissaient tels qu'ils sont , et non pas tels qu'ils nous paraissent. L'homme, disent-ils encore, n'aspire pas à la vérité absolue, et il est fort disposé à se contenter d'une vérité purement relative qui dans sa condition présente lui est d'une aussi grande utilité que la vérité absolue.

Tel est le langage de Kant et de ses disciples. Tâchons de réfuter cette double assertion , que le problème logique ne saurait exercer aucune influence sur la science et sur la vie, et que l'homme est disposé à se contenter d'une vérité relative.

Commençons par faire connaître toute la portée de ce doute élevé sur la légitimité de l'intelligence humaine. Dire que l'homme ne peut connaître la vérité absolue parce qu'il ne connaît rien que par ses facultés, et qu'il ne peut s'assurer que ses facultés lui montrent les choses telles qu'elles sont, c'est dire que la vérité et l'intelligence ne sauraient jamais s'unir ensemble, c'est dire qu'il n'y a point de vérité possible non-seulement pour l'intelligence humaine, mais pour une intelligence quelconque. Parmi tous les êtres intelligents que l'imagination peut concevoir, il n'en est pas un seul dont la connaissance ne soit au même titre frappée du même coup que la connaissance humaine. Essayez en effet d'en concevoir un seul qui puisse échapper à l'objection ; imaginez un être intelligent et supérieur à l'homme ; douez-le d'éminentes facultés ; qu'il connaisse de pure et simple intuition ce qu'il n'est donné à l'homme de connaître qu'après de longs et de pénibles travaux ; qu'il puisse résoudre sans effort tous ces problèmes dont

l'esprit humain s'épuise inutilement à chercher la solution. Qu'importent ces hautes et ces brillantes facultés ! Tant de force , tant de pénétration , tant de génie ne sauraient le préserver de cette plaie fatale inhérente à toute faculté de connaître. Quels que soient en effet et le degré et la nature du pouvoir intellectuel dont notre imagination l'aura doué, ne sera-t-il pas toujours vrai que la connaissance qu'il lui est donné d'atteindre est le résultat de ses facultés ? Ce qu'il connaît, il le connaîtra nécessairement comme nous en raison et en vertu de la faculté de connaître qui lui est propre. Or, cette faculté de connaître étant nécessairement individuelle, c'est à l'aide d'un instrument particulier dont il lui est impossible de constater l'exactitude qu'il devra saisir la vérité. Il ne pourra donc jamais être certain d'être en possession de la réalité ; et lui aussi, s'il vient un jour à sonder sa nature intellectuelle, il se posera cette question : ce que je connais est-il bien dans la réalité tel que je le connais ? Et son intelligence impuissante comme la nôtre à résoudre le pro-

blème devra demeurer anéantie sous le poids de ce doute terrible.

Mais qu'avons-nous besoin de créer des êtres intelligents imaginaires pour montrer qu'ils succombent tous également sous la même objection ? Nous croyons qu'il existe un Dieu, c'est-à-dire un être souverainement parfait, souverainement intelligent, qui a exécuté et qui maintient le plan de l'univers ; faisons sur cette intelligence souveraine la même expérience à laquelle nous venons de soumettre ces êtres intelligents imaginaires supérieurs à l'homme, et considérons si elle-même pourra résister à cette formidable épreuve.

Si Dieu est souverainement intelligent, c'est parce qu'il possède une souveraine intelligence qui appartient à lui seul, qui lui est propre. Dans l'hypothèse de la réalité du problème logique, l'intelligence divine demeure donc elle-même frappée de cet anathème qui pèse sur toute intelligence. Oui, Dieu aussi venant à sonder sa nature intellectuelle et remarquant que ce qu'il connaît il ne le connaît qu'en vertu de sa faculté

de connaître, devrait se demander si cette faculté réfléchit exactement la réalité; si dans le cas où elle changerait, le monde aussi ne changerait pas à ses yeux. Si l'on admet que la vérité connue par l'homme n'est qu'une vérité purement humaine, il faut nécessairement en vertu du même principe admettre aussi que la vérité connue par Dieu n'étant qu'une vérité purement divine, pourrait bien ne pas être identique à la vérité absolue. Chose étrange, bizarre blasphème! Ce que Dieu connaît, il ne pourrait en aucun cas s'assurer qu'il le connaît tel qu'il existe dans la réalité.

La conséquence est prodigieuse, et cependant elle est irrécusable. Le doute jeté sur la légitimité de la connaissance humaine rejaillit au même titre sur toutes les intelligences possibles et jusque sur l'intelligence divine elle-même. Toutes peuvent se poser la même question et toutes sont également dans l'impuissance de la résoudre, d'où il résulte que le scepticisme est la condition universelle nécessaire de tout être intelligent et de Dieu lui-même. Telle est l'incontestable portée

du problème logique. Imposer légitimement à une doctrine une conséquence aussi absurde, ne serait-ce pas déjà l'avoir suffisamment réfutée?

Mais continuons à poursuivre l'examen des conséquences soit théoriques, soit pratiques du problème logique. On affirme que l'homme est fort disposé à se contenter de cette vérité humaine que lui concèdent les partisans de la subjectivité de la faculté de connaître. Il nous semble qu'affirmer que l'homme se contentera de cette part, c'est méconnaître à la fois le plus noble mobile de la science, les instincts les plus élevés et les prétentions les plus légitimes de l'humanité.

Non, il n'est pas vrai que l'homme soit disposé à se contenter d'une vérité purement humaine, il suffit de l'observer un seul instant pour s'en convaincre. C'est à la vérité absolue qu'en tout et partout il aspire, c'est l'espoir de la trouver un jour qui soutient et anime son intelligence dans ses plus longs efforts, dans

ses plus pénibles travaux. Le savant qui découvre une loi soit du monde physique, soit du monde moral, pense que c'est bien une loi réelle et non pas une loi apparente de l'univers qu'il vient de découvrir, et nous croyons tous avec lui que la science vient de nous dévoiler une face nouvelle de ce plan merveilleux de l'univers qui a été conçu et exécuté par Dieu. Mais si dans l'âme de celui qui poursuit la vérité avec ardeur, on parvenait à jeter cette opinion qu'il pourrait bien être la dupe de ses facultés, que le but suprême de tous ses efforts sera une vérité relative et non la vérité absolue, je m'imagine qu'un long et amer découragement viendrait bientôt succéder à un noble exercice de l'activité intellectuelle. Car toute vérité relative n'est qu'une simple apparence. Elle n'est qu'un rapport mobile qui dépend du point de vue et de la position du spectateur; elle est ce qui paraît et non pas ce qui est. Dire que l'homme ne peut saisir que des vérités relatives, c'est dire que l'homme ne peut con-

naître que des apparences et jamais des réalités ; dire qu'il est disposé à se contenter de la vérité relative, c'est dire qu'il est disposé à se contenter en toutes choses de vaines apparences. La science n'est plus dans ce système que l'ensemble de quelques-unes de ces apparences plus ou moins bien combinées entre elles, faisant plus ou moins bien illusion. Or, celui qui cherche la vérité, ne préférerait-il pas, si le choix lui était donné, la connaissance exacte d'un seul atome de la réalité à toute cette vaine science des lois et des rapports d'un monde d'apparences ? Hors de la vérité absolue il n'y a plus de science ; et ce qu'on appelle la vérité humaine, ne reposant sur aucun fondement, n'est qu'une ombre trompeuse ; celui qui tend la main pour la saisir ne rencontre que le vide.

Le première conséquence du problème logique serait donc d'arrêter toute recherche spéculative et désintéressée de la vérité et de tarir à jamais la source des hautes études scientifiques qui ont pour objet direct non pas telle ou telle

application industrielle, mais la connaissance des lois de l'univers. L'industrie elle-même ne tarderait pas à souffrir de ce dégoût des hautes études scientifiques. Car qui ne sait que bien souvent d'heureuses applications ont été faites de découvertes d'où il ne paraissait pas d'abord qu'on pût tirer aucune conséquence pratique ?

Recherchons maintenant quelles seraient dans la morale les conséquences de ce doute élevé sur la légitimité de l'intelligence humaine. La source des grands sacrifices, des grands dévouements ne serait pas moins tarie que celle des hautes études scientifiques ; l'intérêt bien entendu deviendrait la seule règle raisonnable de toutes les actions de la vie. Nous jugerions encore sans doute que ceci est bien et que cela est mal, qu'il est de notre devoir d'accomplir tel ou tel sacrifice, mais nous le jugerions en vertu de notre intelligence, et nous tomberions toujours nécessairement dans ce doute : qui nous assure que ce qui nous paraît juste, que

ce qui nous paraît un devoir rigoureux est tel dans la réalité, est tel aux yeux de Dieu. Qui nous assure que nos facultés ne nous trompent pas, lorsqu'elles nous font juger que telle action est injuste, tandis que peut-être dans la réalité elle ne l'est pas? Dans la morale comme dans la science, avec le problème logique, l'être disparaît; il ne reste plus que du paraître. Quel homme dans une pareille incertitude sur la nature et sur la valeur de ses jugements moraux pourrait raisonnablement consentir à sacrifier son bien-être, sa fortune, sa vie à ce qui lui paraît être un devoir? Qui voudra se dévouer à ce qui n'est peut-être qu'une illusion, une vaine apparence résultant du jeu de ses facultés? Kant avait entrevu ces conséquences terribles pour la moralité humaine, et il essaya d'y échapper en accordant à la raison pratique cette valeur objective qu'il niait à la raison pure. Mais une telle distinction n'est qu'une inconséquence qui peut faire honneur à l'âme du philosophe, mais qui ne peut se concilier avec son

système. Car , c'est la même intelligence qui juge à la fois du vrai et du faux , du juste et de l'injuste. S'il y a un doute sur la légitimité de cette intelligence , ce doute s'étend nécessairement à toutes ses affirmations , quelle que soit leur nature. Dans cette hypothèse , il n'y aura donc plus de bien en soi , plus de règle absolue de conduite ; et si notre intelligence venait à changer , il se pourrait que ce qui lui paraît aujourd'hui le mal , désormais lui parût le bien ; il se pourrait qu'à ses yeux le parricide devînt une chose sainte. Qu'on n'accuse point d'exagération une telle conséquence , car elle sort directement du principe : si l'on doute de la légitimité de l'intelligence on doit douter aussi de celle de la faculté morale ; on ne peut donc affirmer d'aucun de ses jugements qu'il est l'expression de la réalité , et l'on doit avouer que ce qui nous paraît le plus grand des crimes pourrait bien être une action vertueuse aux yeux de Dieu.

Il n'est donc pas vrai que l'homme se contente

d'une vérité relative , et que la philosophie puisse impunément élever des doutes sur la légitimité de l'intelligence humaine. Quand on ébranle l'autorité de la faculté de connaître , on ébranle en même temps tous les principes de la science et de la conduite de la vie , on substitue partout des apparences aux réalités. Or, le doute sur l'autorité de tous les principes et de tous les jugements , n'est-ce pas le scepticisme absolu ? Le problème logique conduit donc nécessairement au scepticisme absolu. Pour dissiper tous les doutes sur la légitimité de cette conséquence , nous allons , en suivant une autre voie , montrer encore que le scepticisme absolu est l'infailible conséquence de cette étrange opinion.

Il est évident que tout ne saurait être démontré ; il n'y a de démonstration possible qu'à cette condition , qu'il existe une vérité première qui ne soit pas susceptible d'être prouvée et qui n'ait pas besoin de l'être. Aussi dans toute série d'idées , dans toute science , il y a des vérités d'une évidence immédiate sur lesquelles toute

démonstration repose. Ainsi, en géométrie, une proposition est considérée comme démontrée lorsqu'elle a été ramenée à une définition ou à un axiome. Mais si l'on exigeait que la proposition ou l'axiome sur lesquels la proposition s'appuie, fussent eux-mêmes démontrés, toute démonstration géométrique deviendrait impossible, et le géomètre s'épuiserait en inutiles efforts pour chercher une base sur laquelle il pût fermement établir une proposition quelconque. Il en est des sciences physiques comme des sciences mathématiques. Si l'on demande au physicien qui remonte de ce qu'il appelle un effet à ce qu'il appelle une cause, de démontrer la vérité du principe de causalité sur laquelle il s'appuie, la physique devient impossible, car la vérité du principe ne peut être démontrée. Si vous exigez du botaniste, du médecin, de l'anatomiste, lorsque vous les entendez conclure d'un petit nombre d'individus, d'un petit nombre de cas qu'ils ont observés à tous les individus, à tous les cas semblables, qu'ils vous

donnent une démonstration du principe de la généralité des lois de la nature, en vertu duquel ils concluent, ils seront également dans l'impuissance de la donner, et si vous persévérez dans votre doute sur la légitimité de ces principes, vous renversez toutes les sciences qui reposent sur eux. Que si le physicien ou le botaniste, ignorant la nature de ces principes et les conditions fondamentales de toute science, essaient de vous donner la preuve que vous demandez, ou ils feront un cercle vicieux, et ils se serviront dans leur démonstration du principe même dont la légitimité est en question, ou bien, obligés de recourir à des vérités qui elles-mêmes ont besoin d'être démontrées, et parmi elles n'en rencontrant pas une seule qui puisse se suffire à elles-mêmes, ils en viendront à douter de la certitude de leur science.

Les sciences morales n'existent qu'aux mêmes conditions. Elles reposent aussi sur la légitimité de certains axiomes dont la légitimité ne peut être contestée sans que la science elle-même

tout entière ne soit mise en question. Quel moraliste ne croit avoir démontré avec évidence que telle ou telle action est mauvaise lorsqu'il a démontré qu'elle était nuisible à la société? Mais si l'on ne se tient pas satisfait de cette démonstration, si, exigeant plus de rigueur, on demande qu'il prouve qu'il est mal de nuire à la société, c'en est fait de la morale; car il est impossible de démontrer qu'il n'est pas permis de nuire ou du moins toute démonstration qu'on essaierait de donner de cette vérité évidente par elle-même, impliquerait la croyance à la légitimité de l'axiome même qui est mis en question.

Il est donc vrai que dans toute série d'idées, dans tout ordre de sciences, il faut remonter à une proposition première, dont la légitimité soit évidente et reconnue à l'instant même par quiconque l'entend énoncer. Considérons maintenant l'ensemble de ces propositions premières évidentes par elles-mêmes, et recherchons s'il n'est pas une base commune sur laquelle toutes en dernière analyse reposent, recherchons

quelle est la source d'où découle cette évidence immédiate qui les caractérise et les distingue de toutes ces autres vérités dont l'homme ne découvre l'évidence qu'à l'aide de l'induction ou du raisonnement.

Si nous sommes persuadés de l'existence d'un objet, de la liaison nécessaire entre telle et telle idée, si nous affirmons sans hésiter que telle forme est belle, que telle action est injuste, que ce qui a eu lieu dans telles circonstances se reproduira dans les mêmes circonstances, n'est-ce pas parce que nous croyons que notre intelligence ne nous trompe pas, parce que nous avons une foi inébranlable à sa légitimité? si à cette foi le doute succédait, la certitude avec laquelle les axiomes nous apparaissent s'évanouirait à l'instant. Il pourra bien sembler encore à l'intelligence qu'entre deux idées il y a un rapport nécessaire, mais elle ne pourra affirmer que dans la réalité ce rapport soit tel, car peut-être a-t-elle été conformée de manière à prendre pour le nécessaire le fortuit et l'acci-

dentel. Il lui semble aussi que cette action est injuste, que cette forme est belle, mais peut-être a-t-elle été conformée de manière à réfléchir comme juste ce qui dans la réalité est injuste, comme beau ce qui est laid.

Ainsi, toutes nos connaissances reposent en dernière analyse sur les axiomes et sur l'évidence immédiate ; l'autorité des axiomes elle-même repose uniquement sur la foi que nous avons à la légitimité de notre intelligence. Mettre en doute cette légitimité, c'est donc encore une fois ébranler les fondements de la certitude de toute connaissance humaine, c'est non-seulement nier l'existence de la science, mais encore sa possibilité. Nous avons donc pour la seconde fois démontré avec plus de rigueur encore que la dernière conséquence d'un doute sur la faculté de connaître, était le scepticisme absolu. Pour ne pas tomber dans le scepticisme absolu, il faut reconnaître que tout ne peut pas être démontré, et que tout n'a pas besoin de l'être. Il faut dans toute recherche s'arrêter à un dernier terme au-delà duquel il est impossible d'aller. Or, ce dernier

terme, cette vérité première d'où il faut partir et que toutes les autres vérités supposent nécessairement, c'est, suivant nous, la légitimité de l'intelligence humaine. A ceux qui la nient on s'efforce vainement de la démontrer ; nous pouvons faire les mêmes reproches que ceux qu'Aristote adresse aux adversaires du principe de contradiction, dans le 4^{ème} livre de la Métaphysique :

« Par ignorance, il en est qui cherchent à le démontrer ; car c'est de l'ignorance de ne pas savoir distinguer ce qu'a besoin de démonstration d'avec ce qui n'en a pas besoin. Or, il est impossible de donner de toutes choses une démonstration, car l'on se perdrait dans l'infini, de sorte qu'il n'y aurait pas de démonstration. Et s'il est des vérités dont il ne faille pas chercher la démonstration, qu'on me dise quelle vérité doit passer avant le principe qui est en question ? » 4 l., 4 c., p. 668, 2 v. Cas.

Or, le principe de contradiction ne se ramène-t-il pas à celui de la légitimité de la connaissance humaine. D'où vient que nous pouvons

légitimement affirmer que le même est le même qu'une chose ne peut être en même temps elle-même et son contraire, n'est-ce pas parce que nous croyons que notre intelligence nous montre les choses telles qu'elles sont?

D'ailleurs ce n'est pas nous qui les premiers de cette proposition que tout a besoin d'être démontré faisons sortir le scepticisme ; car, dans l'histoire de la philosophie, nous voyons plus d'une fois la même conséquence tirée du même principe. Un des principaux arguments que Sextus Empiricus oppose au dogmatisme est celui-ci : Il n'y a pas de vérité qui n'ait été contestée, et par conséquent il n'en est aucune qui ne soit contestable, aucune qui n'ait besoin de démonstration. Or, puisque toute démonstration implique la reconnaissance antérieure de certaines vérités sur lesquelles elle s'appuie, il demeure évident que rien ne peut être démontré et que par conséquent rien n'est certain. La conséquence que nous imposons au principe de nos adversaires n'est donc pas une consé-

quence nouvelle, elle a déjà été tirée et consacrée par l'histoire.

Nous avons prouvé que la légitimité de la faculté de connaître étant mise en doute, la connaissance de toute réalité était interdite à l'humanité pour laquelle il ne restait plus que des apparences. Mais ces apparences elles-mêmes ne peuvent être uniformes pour l'humanité tout entière, elles doivent varier d'individu à individu. Car, si toute connaissance est purement subjective, si l'objet dépend du sujet, il est évident qu'il doit y avoir autant d'espèces de connaissances différentes qu'il y a de sujets différents; or, il y a autant de sujets différents qu'il y a d'individus, puisque nulle intelligence n'est parfaitement identique à une autre, et le même objet sera différemment réfléchi par les facultés intellectuelles de chaque individu. Il n'est donc pas vrai de dire qu'à défaut de vérité absolue, il y a une vérité relative à l'humanité, suffisante à ses besoins et à ses désirs; car la vérité absolue, étant en-

levée à l'homme, la vérité qui lui reste est une vérité non pas relative à l'humanité mais à chacun des individus qui la composent, une vérité purement individuelle. Il n'y a plus que des apparences; mais même entre ces apparences il n'y a nulle harmonie : ce qui m'apparaît de telle manière, n'apparaît pas de même à un autre individu. Dans ce système, ce n'est pas l'humanité qui est la mesure de la vérité, c'est l'individu.

Nous imposons donc à nos adversaires la même conséquence qu'imposait Platon à la doctrine de Protagoras, selon laquelle l'homme était la mesure de toutes choses; ce n'est pas l'homme mais chaque homme qu'il faut dire. Et cette maxime de Protagoras n'est-elle pas identique à celle de Kant que déjà nous avons citée : « Nous ne pouvons parler que comme hommes de l'espace et des corps étendus, etc.? »

Telles sont les conséquences contraires à la science, contraires à la morale, contraires au sens commun qu'enferme le problème logique et que le raisonnement y découvre.

Il est, à ce qu'il nous semble, suffisamment prouvé qu'on ne peut mettre en problème la légitimité de nos facultés intellectuelles sans ébranler les fondements de la science et de la morale, sans aboutir à un scepticisme absolu. Il n'est donc pas vrai qu'un tel problème ne puisse influencer en rien sur le cours des choses humaines, et l'on ne peut en même temps en reconnaître la réalité et se dire dogmatiste. Pour se distinguer du scepticisme on ne peut se vanter d'avoir, en détruisant les réalités, conservé les apparences des choses, d'avoir admis que telle chose nous apparaissait certainement de telle manière, tout en niant que cette apparence fût certainement conforme à la réalité, car cette opinion a été celle des sceptiques de tous les temps. Aucun sceptique n'a nié l'existence dans notre esprit de certaines représentations des choses, ce qu'ils ont nié c'est la certitude de la conformité de ces représentations avec la réalité. Aucun n'a jamais songé à contester que telle substance nous paraît amère, telle autre douce, que certains corps

nous font éprouver la sensation du froid, certains autres la sensation de la chaleur; ce qu'ils ont tous nié c'est que l'esprit humain pût affirmer avec certitude que dans la réalité la substance qui nous paraît douce ou amère, chaude ou froide, soit douce ou amère, chaude ou froide. Telle a été l'opinion des plus grands sceptiques. Sextus Empiricus lui-même se défend d'avoir nié les apparences dans un chapitre des *Hypotyposes* Pyrrhoniennes intitulé : les sceptiques nient-ils les apparences ? Nous citerons ce chapitre tout entier parce qu'il achevera de démontrer l'identité de la doctrine que nous réfutons avec le scepticisme.

« Ceux qui disent que les sceptiques nient les apparences, ignorent quelles sont nos doctrines. Car nous reconnaissons, comme nous l'avons dit auparavant, l'existence de ces représentations qui nous affectent et auxquelles notre esprit ajoute aveuglément foi. Ces représentations sont les apparences. Lorsque nous recherchons si la chose est telle qu'elle nous apparaît, ce que nous mettons en doute, ce n'est pas

l'apparence elle-même dont nous reconnaissons l'existence, mais l'existence, la réalité de la chose dont elle est dite être l'apparence. Or, mettre en question la réalité de la chose représentée, ce n'est pas mettre en question la représentation elle-même. Que le miel paraisse doux, c'est ce que nous accordons, parce qu'il nous fait éprouver la sensation de douceur; mais le miel est-il réellement doux? c'est ce que nous mettons en question. Nos doutes encore une fois ne portent donc pas sur la représentation elle-même, mais sur la chose représentée. Si quelquefois nous posons des questions relatives aux représentations, ce n'est pas pour les nier, mais pour mettre en évidence la présomption des philosophes dogmatistes. »

Ainsi, ce que Sextus Empiricus met en doute, ce n'est pas l'apparence, mais la réalité; ce n'est pas la représentation, mais la chose représentée; ce n'est pas ce fait que tel corps nous apparaît avec certaines qualités, mais c'est la valeur de cette affirmation de notre esprit que les qualités

avec lesquelles il nous apparaît lui appartiennent réellement.

Après avoir entendu le témoignage du plus grand sceptique des temps anciens, entendons celui du plus grand sceptique des temps modernes, de David Hume. Hume, de même que Sextus Empiricus, ne nie pas que les choses ne nous paraissent se comporter d'une certaine manière. Il conteste la réalité de la relation de cause et d'effet, mais il ne conteste pas que les choses ne semblent se passer comme si cette relation était réelle. Il n'admet pas à priori que les choses, certaines circonstances étant données, doivent se passer d'une certaine manière; mais il ne nie pas qu'ordinairement dans certaines circonstances l'expérience atteste qu'elles se passent d'une certaine manière. Il semble ruiner tous les principes et toutes les lois; cependant au milieu de cette négation universelle, il est un principe qu'il conserve, ce principe il l'appelle la coutume ou l'habitude; selon lui, l'expérience ne nous montrant que des rapports de succession et

jamais des rapports de causalité, c'est par l'habitude que nous concluons de l'existence d'un phénomène à celle d'un autre que nous lui avons vu toujours associé.

« Ce principe, dit-il, se nomme la coutume ou l'habitude. Toutes les fois que la réitération fréquente d'un acte a fait naître une disposition particulière à reproduire cet acte sans que le raisonnement s'en mêle, nous disons que cette disposition est un effet de l'habitude.

« La coutume est le guide principal de la vie humaine; c'est elle seule qui rend nos expériences utiles en nous montrant dans la ressemblance des différentes séries d'événements un avenir semblable au passé. » (3^{me} Essai, 2^{me} partie.)

Nous ne pouvons donc savoir beaucoup de gré aux partisans du problème logique d'avoir, en niant la vérité absolue, admis une vérité relative; d'avoir, en supprimant les réalités, conservé les apparences; et nous ne pouvons à ce caractère les distinguer des philosophes sceptiques, puisque tous ont aussi prétendu qu'ils ne changeaient

rien aux choses d'ici-bas ; que sous l'empire de leur doctrine la vie humaine resterait ce qu'elle est , puisque tous en niant la réalité des choses représentées ont reconnu qu'il existait dans l'esprit humain des représentations , des apparences.

Cependant si l'on en croit les partisans du problème logique, en reconnaissant à la fois et le besoin qu'a l'intelligence d'être légitimée et l'impossibilité absolue d'établir sa légitimité , ils auraient rendu au dogmatisme un service éminent , et ils en auraient fini une fois pour toutes avec le scepticisme en lui accordant de bonne grâce ce qu'il est impossible de lui refuser légitimement en lui faisant sa part. Or , cette part qu'on lui accorde , c'est la légitimité de la faculté de connaître , c'est l'aveu que la connaissance de toute réalité est interdite à l'esprit humain. Certes le scepticisme se montrerait bien exigeant s'il ne se déclarait pas satisfait de cette part magnifique , car jamais dans ses plus beaux jours , et par l'organe de ses plus audacieux interprètes

il n'a élevé davantage ses hautaines réclamations contre le dogmatisme. Mais qui donc ne voit que faire à la philosophie sceptique une telle concession, ce n'est pas, comme on le dit, lui faire sa part, c'est tout lui donner? Qui ne voit que la philosophie, suivant une pareille route, en finira non pas avec le scepticisme, mais avec tout dogmatisme. Et il ne faut pas s'étonner d'un tel résultat, car faire une part quelconque au scepticisme est une chose impossible. Le résultat sera le même toutes les fois qu'au sein de la faculté de connaître on voudra faire au scepticisme la plus petite place. En effet, entre toutes les fonctions diverses dont la faculté de connaître se compose, il existe une solidarité absolue, et vous ne pouvez nier l'autorité de l'une sans détruire en même temps celle de toutes les autres. Si l'on récuse le témoignage de la perception, on ne peut sans une contradiction flagrante admettre celui de la conscience ou de la mémoire, car l'autorité des uns et des autres a un seul et même fondement, la légiti-

mité de l'intelligence humaine dont tous sont également des manifestations. Contester l'autorité de l'intelligence humaine, c'est attaquer toute certitude dans son principe même, c'est faire, pour ainsi dire, dériver le scepticisme de sa source la plus élevée. Elle demeure donc éternellement vraie cette maxime de M. Royer-Collard :

« Il est impossible de faire au scepticisme sa part; aussitôt qu'il entre dans l'entendement, il l'envahit tout entier. »

Les partisans du problème logique n'ont pas été plus heureux que les autres à lui faire cette part impossible, et la seule différence qui les sépare de ceux qui avant eux avaient fait une même tentative, c'est qu'ayant la prétention de lui faire la part la plus petite possible, ils lui ont de prime abord et sans aucune résistance livré l'intelligence tout entière.

Si l'on considère et si l'on compare le dernier mot de tous les systèmes sceptiques qui se sont produits dans l'histoire de la philosophie,

on se convaincra encore davantage de cette vérité, que dans le scepticisme il n'y a pas de point d'arrêt. Car quelque grande qu'ait été la diversité des points de départ des philosophes sceptiques, ils sont tous venus aboutir à une conséquence suprême absolument identique. L'un prend pour point de départ les nombreuses contradictions qu'il a cru remarquer entre les témoignages de nos sens ou de nos diverses facultés, l'autre la variété et la mobilité des opinions humaines, un autre la négation de quelque principe fondamental de la connaissance humaine comme le principe de contradiction ou la relation de cause à effet, un autre la nécessité en même temps que l'impossibilité de tout démontrer, un autre enfin la subjectivité de la faculté de connaître. Voilà certes des points de départ bien différents, et cependant le dernier mot de tous ces systèmes a été le même : impossibilité de la science, c'est-à-dire impuissance absolue de l'esprit humain à connaître la réalité.

Ce dernier mot, qu'elle le sache ou qu'elle l'ignore, qu'elle le prononce ou qu'elle le taise, est aussi celui de la doctrine qui pose en principe la subjectivité de la connaissance humaine. Le but de toute cette discussion a été de montrer que lui attribuer ce dernier mot n'était point de notre part une imputation plus ou moins arbitraire, mais une rigoureuse exigence de la logique. Que nos adversaires cessent donc de s'environner d'un dogmatisme qui ne leur appartient pas, et de vanter l'innocence d'une doctrine qui nie la possibilité de la science; qu'ils cessent de nous dire, à l'exemple des philosophes sceptiques leurs prédécesseurs, que cette doctrine ne touche à rien, que la vie humaine reste la même, comme si rien n'était changé lorsque partout l'apparence a été substituée à la réalité!

Il nous reste encore une dernière objection à élever contre le problème logique.

Reid a dit quelque part : « Nous n'avons aucune raison de croire que Dieu se soit joué de

ses créatures en les douant de facultés destinées à les tromper, cette pensée serait injurieuse au Créateur et nous conduirait au scepticisme absolu.» (Essais sur les Fac. int., essai 2, c. 22.)

Nous avons suffisamment justifié cette dernière assertion de Reid. La pensée que nos facultés sont trompeuses conduit nécessairement au scepticisme absolu; prouvons encore que Reid n'a pas moins raison de dire qu'elle est injurieuse au Créateur, c'est-à-dire contraire à l'idée que le genre humain se fait actuellement de la Divinité. Lorsque Descartes, au commencement du discours de la Méthode, s'efforce de faire une table rase de son intelligence afin de rebâtir à neuf l'édifice tout entier de la connaissance, il a d'abord recours aux arguments vulgaires du scepticisme. Mais il rencontre dans son esprit des vérités si évidentes que tous ces arguments ne sauraient en triompher; Descartes, pour les renverser, imagine un nouvel argument auquel, selon lui, rien ne doit résister. Il suppose qu'en dehors de lui il existe un

être puissant et malin, qui se plaît à le tromper, de telle sorte que ce qui lui paraît le plus évident pourrait bien n'être qu'un jeu plus cruel, qu'un piège mieux tendu de ce démon mal-faisant. N'y a-t-il pas entre cette hypothèse de Descartes et le problème logique une remarquable analogie ? Les partisans du problème logique ne prétendent-ils pas aussi que l'homme a été tellement conformé par le Créateur qu'il est la dupe d'une continuelle illusion, puisque sans cesse il est condamné à prendre l'apparence pour la réalité ? Or, cette nature humaine, c'est Dieu qui l'a faite ; Dieu s'est donc plu à conformer sa créature de telle sorte que ses facultés fussent destinées à la tromper ; il a donc agi comme cet être puissant et malin dont Descartes suppose un moment l'existence. L'argument par lequel Descartes fait justice lui-même de sa propre hypothèse peut donc valoir aussi contre le problème logique. Or, cet argument est l'existence d'un être souverainement parfait, souverainement bon. Si un tel être existe, et il m'est impos-

sible, dit Descartes, de douter de son existence ; il est évident qu'à raison de sa souveraine bonté il ne peut prendre plaisir à tromper sa créature , tandis qu'à raison de sa toute puissance il ne permettra pas qu'un être malin et moins puissant que lui se plaise à me tromper : donc ce que ma raison me montre comme évident doit être vrai , puisque Dieu ne peut être trompeur.

Un esprit léger et incrédule peut bien dédaigneusement repousser cette preuve de la légitimité de l'intelligence humaine , mais elle aura toujours de la valeur pour un esprit sérieux et profondément convaincu de l'existence de Dieu et de la providence. Nous ne craignons donc pas de nous servir de ce dernier argument contre nos adversaires en leur faisant remarquer ce que leur système a d'injurieux pour le Créateur , et ce qu'il renferme de contradictoire avec l'idée que l'esprit humain , par suite de ses progrès, se fait aujourd'hui de la divinité. Comment en effet concilier avec cette idée de perfection

infinie sans laquelle nous ne pouvons concevoir la cause suprême, le doute sur la valeur de nos facultés dans leur légitime exercice? Quoi! Dieu nous aurait doués d'une faculté de connaître impuissante à connaître ce qui est! Si encore en nous douant d'une pareille faculté, il nous avait éclairés sur sa véritable portée, nous concevrions cette conduite du Créateur à l'égard de la créature. Mais il n'en est pas ainsi, et Dieu a placé dans l'esprit humain une conviction toute contraire, car l'esprit humain a une tendance irrésistible à croire que ce qu'il connaît n'est pas une apparence, mais la réalité elle-même. Dira-t-on, pour justifier dans cette hypothèse la providence, qu'il existe entre toutes ces apparences un merveilleux accord? que ces apparences se comportent toutes à l'égard de l'homme comme si véritablement elles étaient des réalités, de telle sorte qu'à les considérer comme telles, l'homme ne risque pas de se tromper dans la pratique de la vie? Tous ces discours ne sauraient nous

convaincre et la providence ne sera pas justifiée à nos yeux pour avoir réussi à tromper l'homme si habilement qu'en aucun cas il ne puisse reconnaître l'erreur dont il est continuellement le jouet et la dupe. Mais une telle idée de la Divinité ne peut entrer dans notre intelligence. Nous croyons que Dieu est souverainement parfait, nous ne pouvons donc croire qu'il nous ait trompés en nous donnant des facultés dont la légitimité puisse être mise en question et ne puisse être prouvée.

Où nos facultés dans leur légitime exercice nous attestent ce qui est, ou Dieu n'est pas souverainement bon, puisqu'en nous créant il s'est joué de nous. Tel est le dilemme que nous posons à nos adversaires et auxquels ils ne sauraient échapper. Quant à nous, entre ces deux opinions, il nous est impossible d'hésiter. Nous croyons que l'homme a été doué par Dieu d'une faculté de connaître pour connaître ce qui est et non ce qui n'est pas ; la vérité absolue et non la vérité relative qui n'est qu'erreur et illusion.

Qu'on ne nous accuse pas d'élever trop haut l'humanité ; de ce qu'elle connaît la vérité absolue , il ne s'ensuit pas qu'elle la connaisse tout entière. Ses facultés sont limitées et imparfaites. Nous pouvons concevoir des êtres d'une nature supérieure, ayant des facultés intellectuelles qui nous manquent, ou bien possédant à un plus haut degré celles dont nous sommes doués. Nos facultés bornées n'aperçoivent pas sans doute dans les choses tout ce qui y est, mais, comme le dit M. Royer-Collard, ce qu'elles y aperçoivent y est en effet tel qu'elles l'aperçoivent. » Si de nouvelles facultés nous survenaient, ou si les nôtres devenaient tout à coup plus puissantes, nous verrions de la réalité plus que nous en voyons aujourd'hui ; mais ce que nous voyons actuellement nous continuerions à le voir encore ; en un mot, la connaissance humaine serait agrandie, mais ne serait pas changée. Nous serions semblables à celui qui arraché du fond d'un précipice d'où il n'apercevait qu'un point du ciel, en contemple tout à coup libre-

ment la vaste étendue, au milieu de laquelle cependant il reconnaît encore le point unique qu'il pouvait contempler du fond de son précipice. De même renfermée dans d'étroites limites, la connaissance humaine ne contemple aujourd'hui pour ainsi dire qu'un point de la vérité absolue; mais viendrait-elle un jour à la contempler tout entière, elle reconnaîtrait encore dans son sein ce point infiniment petit que dans sa condition actuelle, il lui est seulement donné d'apercevoir.

Tels sont les arguments divers qui se sont présentés à notre esprit, contre une doctrine qui n'est qu'un profond scepticisme mal déguisé, et qui portant sur la valeur de la faculté de connaître est également fatale à la science et à la morale.

Le scepticisme ne peut avoir d'utilité que lorsque, au lieu d'attaquer la science dans sa source même et dans ses principes, il l'attaque dans tel ou tel de ses résultats qui ne sont pas suffisamment fondés sur l'expérience. Autant le scepticisme est funeste à la science, autant un

sage esprit de critique et d'examen peut lui rendre de vrais services. Rien de plus légitime que d'opposer cet esprit aux hypothèses qui sont le produit d'un esprit trop hardi à affirmer, trop prompt à croire et à généraliser. Non-seulement l'histoire de la philosophie, mais encore celle de toutes les sciences, nous montre ces deux tendances opposées luttant l'une contre l'autre. L'esprit de critique et de doute, en montrant les côtés faibles d'hypothèses qui avaient la prétention de s'imposer à tous comme des dogmes, a pu avoir une influence salutaire. La tendance sceptique des uns a tenu en échec la tendance hypothétique des autres. Ne rien accepter sans examen, sonder et éprouver les fondements de tout dogmatisme, si telle était la part que le scepticisme se bornât à demander, nous serions bien disposés à la lui accorder, et nous la revendiquerions par nous-mêmes et contre nous-mêmes. Mais lui accorder que la légitimité de l'intelligence humaine peut être mise en question, encore une fois c'est tout lui accorder.

« Les sceptiques, dit Leibnitz, gâtent tout ce qu'ils disent de bon en étendant leurs doutes jusqu'aux expériences immédiates. » (Nouv. Ess., p. 556.)

C'est-à-dire que les sceptiques gâtent tout en étendant leurs doutes jusqu'à la légitimité de la faculté de connaître.

Rappelons en quelques mots, avant de terminer, l'enchaînement et la nature des divers arguments que nous avons employés contre le scepticisme. Nous avons commencé par exposer l'origine et les conséquences pratiques de scepticisme. Le scepticisme naît de l'impuissance de la philosophie égarée par de fausses méthodes, à se rendre compte des croyances de l'humanité. Les conséquences pratiques, c'est-à-dire les effets ordinaires du scepticisme, sont d'amollir les âmes et de les détourner de l'action. Nous avons distingué deux sortes de scepticisme : le scepticisme des anciens et le scepticisme de Kant. C'est le scepticisme de Kant que nous nous sommes efforcés de réfuter. D'abord nous avons

fait remarquer qu'il n'échappait pas à cette contradiction qui est inhérente à toutes les affirmations de tous les sceptiques. Nous sommes ensuite entrés dans la discussion par une analyse de la faculté de connaître. Dans cette discussion, notre but n'a pas été de légitimer la faculté de connaître, mais de prouver qu'elle n'avait pas besoin d'être légitimée. Dans tout fait de connaissance il y a deux éléments : le moi et le non moi, le sujet et l'objet. Mais il ne suffisait pas d'avoir posé la dualité du fait intellectuel, il fallait détruire encore cette assertion, que l'objet ne nous étant connu que sur la foi du sujet, nous ne pouvions être assuré de sa conformité avec la réalité. Nous avons simplifié la question en la ramenant à celle de l'objectivité des notions de la raison en vertu desquelles tout fait de connaissance s'accomplit. C'est à tort que de la nécessité des notions de la raison Kant a déduit leur subjectivité ; car la nécessité qui en est le caractère actuel, n'en est pas le caractère primitif. Le caractère de la né-

cessité est le produit ultérieur de la réflexion qui est toujours précédée de l'apperception pure de la vérité, dans laquelle la vérité ne nous apparaît et ne peut nous apparaître que comme la vérité, sans que nous connaissions encore la nature du lien qui l'unit à l'esprit. D'ailleurs ce que nous concevons actuellement comme nécessaire dans les données de la raison, ce n'est pas leur existence dans l'esprit humain, mais l'existence en dehors de nous de leurs objets. Enfin, en approfondissant encore la notion de la nécessité, nous avons reconnu que loin d'être un argument contre l'objectivité de la connaissance, elle est au contraire un argument en sa faveur.

Il nous a donc paru que rien ne pouvait justifier ce doute élevé sur la légitimité de la faculté de connaître.

Après avoir montré que cette doctrine ne reposait sur aucun fondement, nous avons cherché quelles en seraient les conséquences, si l'on en reconnaissait la réalité. Il nous a été facile

de réfuter ceux qui prétendent qu'elle ne saurait avoir aucune influence sur la vie humaine; car elle est également dangereuse pour la science et pour la morale, elle conduit à un scepticisme identique, quant à ses derniers résultats, à tous les scepticismes qui se sont produits sur la scène de l'histoire. Enfin nous avons fait remarquer quelle contradiction existait entre cette opinion et l'idée que nous avons de la perfection infinie de Dieu.

La vérité que l'esprit humain connaît n'est donc pas une vérité humaine, c'est-à-dire une vérité relative, un rapport changeant et mobile, une vaine apparence. C'est la vérité absolue que nos facultés saisissent et qui sert de fondement à la science et à la morale. D'un côté il y a dans le monde de la vérité absolue, de l'autre il y a dans l'esprit humain une intelligence pour la connaître. Concevrait-on à quelle fin il existerait de la vérité absolue, si elle ne pouvait être connue par aucun être intelligent? Concevrait-on quel serait le but de la faculté

de connaître si elle était impuissante à saisir ce qui est ? Il est vrai que la connaissance ne peut avoir lieu sans un sujet, c'est-à-dire sans un être qui connaisse, de même que l'acte de la vision ne pourrait s'accomplir sans un œil percevant la lumière. Rien n'est reçu sans quelque chose qui reçoive, rien n'est connu sans quelque chose qui connaisse. Mais le sujet nous montre la réalité sans l'altérer. Tout acte spontané et nécessaire de l'intelligence nous réfléchit la vraie nature des choses. Ce n'est qu'ultérieurement et sous l'empire de la réflexion que l'intelligence, par un travail qui lui est propre, imprime à ses connaissances le cachet particulier de son activité volontaire et libre. Loin donc que l'élément subjectif détruise la certitude de la connaissance de la vérité absolue, il en est la condition nécessaire pour l'homme comme pour Dieu. C'est là une proposition d'une vérité absolue que personne ne conteste; mais de ce que cette vérité existe il ne s'ensuit pas qu'aucune autre ne puisse exister pour

l'esprit humain. Les preuves que l'on nous demande de la légitimité de l'intelligence, nous ne pouvons les donner, personne ne les donnera jamais; mais la providence a heureusement remédié à cette impossibilité en arrangeant les choses de telle sorte que la certitude de la connaissance humaine pût s'en passer.

Un tel doute n'est pas naturel à l'homme, il n'est pas une de ces questions que l'humanité tout entière se pose; l'appel que nous avons fait aux croyances et au dogmatisme du genre humain le prouve suffisamment. Tous les doutes de même que toutes les croyances d'un philosophe ne sont pas des faits de l'esprit humain. Une fausse méthode, un faux principe a égaré quelques philosophes et les a conduits à une certaine opinion; il n'en résulte pas que cette opinion soit inhérente à la nature humaine.

Nous nous estimerions heureux quand nous n'aurions fait que signaler le danger de cette doctrine à d'autres qui plus habiles que nous sauront mieux en démontrer la fausseté



et le néant. Ce serait un spectacle bien affligeant pour les amis de la vérité et de la philosophie que de voir cette philosophie moderne qui a débuté avec tant d'éclat, tant d'ardeur, tant d'espérances, tomber dès les premiers pas dans la vieillesse et la décrépitude du scepticisme, comme si elle n'avait reçu de la providence d'autre mission que celle d'élever sur les ruines du scepticisme ancien un scepticisme nouveau.

*Vu et lu à Paris, en Sorbonne, le 1^{er} janvier 1839, par le
Doyen de la Faculté des Lettres de Paris.*

J.-VICT. LE CLERC.

Permis d'imprimer :

l'Inspecteur général chargé de l'administration de l'Académie de Paris,

ROUSSELLE.

Cette thèse sera soutenue par FRANCISQUE BOUILLIER, ancien élève de l'École normale, licencié ès-lettres, aspirant au grade de Docteur.



Imp. d'A. Gatineau, à Orléans.