PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT

COLLECTION DIRIGÉE PAR L. LAVELLE ET R. LE SENNE

PSYCHOLOGIE

DU POINT DE VUE EMPIRIQUE

PAR

FRANZ BRENTANO

AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE PARIS

B839p.

PHILOSOPHIE DE L'ESPRIT
Collection dirigée par L. LAVELLE et R. LE SENNE

F. Ps.

FRANZ BRENTANO

PSYCHOLOGIE
DU POINT DE VUE EMPIRIQUE

TRADUCTION ET PRÉFACE DE
MAURICE de GANDILLAC
chargé de maîtrise de conférences
à l'Université de Lille et à l'École
des Hautes Etudes

00006054N

A.01 B839p DpH

Brentano. Franz; Gandillac. Maurice de. tr.

Psychologie du point de vue empirique

DONACION
LITTER

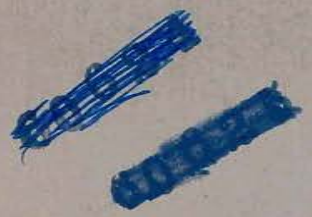
BIBLIOTECA FACULTAD DE FILOSOFIA Y LETRAS BUENOS AIRES

MCMXLIV
AUBIER, ÉDITIONS MONTAIGNE, PARIS

SICOLOGIA

CARRERA DE PSICOLOGIA
Inventario:
06054 N
CIC

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA
CARRERA DE PSICOLOGIA



Droits de reproduction interdits pour tous pays.

PRÉFACE DU TRADUCTEUR

L'œuvre dont nous présentons ici la traduction pourra surprendre d'abord à plus d'un titre, et peut-être même décevoir. En parcourant les premiers chapitres, certains songeront à un traité scolaire passablement vieilli, qui ferait place à des questions que nos apprentis bacheliers trouvent eux-mêmes rebattues[1]. *N'oublions pas qu'il s'agit de pages écrites avant* 1874 *et que les discussions de Mill, de Bain, de Lotze offraient il y a bientôt soixante-dix ans un intérêt plus actuel qu'en un temps qui a déjà dépassé James, Freud et Bergson. Mais la* Psychologie *de Brentano n'est pas seulement une pièce de musée, dont à ce titre la publication en français ne s'imposerait guère davantage qu'une réédition des œuvres de Théodule Ribot. Comme on le verra, elle est restée inachevée. Et cet inachèvement même, loin de signifier chez l'auteur un manque de constance ou un éparpillement de curiosités*[2], *semble déjà lié plutôt à la prise de conscience de plus en plus claire d'un dépassement nécessaire du plan primitif.*

Aussi bien, publiant en 1911, *sous le titre de* Classification des phénomènes psychiques, *la réédition revue et corrigée des derniers chapitres du deuxième livre de sa* Psychologie *de* 1874, *augmentés de nombreuses notes, l'auteur remarquait-il lui-même que ses nouvelles positions risquaient de surprendre plus d'un pur psychologue*[3]. *L'accent, en effet, se trouvait déplacé; l'essentiel devenait l'analyse interne des modalités de l'acte représentatif dans ses rapports, d'une part avec son « objet » posé comme toujours « présent » et comme toujours « réel », d'autre part avec le jugement et l'affectivité qui constituent à côté de la représentation à l'état pur les deux autres classes psychiques fondamentales. En fait la* Classification *de* 1911, *avec ses importants appendices, est restée le dernier état d'une* Psychologie, *qui d'après l'Avant-propos de la première édition devait com-*

1. Tout au plus l'annonce d'une recherche *du point de vue empirique* de questions telles que celle de l'immortalité de l'âme (ou du moins de la survie) révèle-t-elle dès le début des soucis étrangers à nos manuels de psychologie. Quant à l'affirmation que la psychologie est *la science de l'avenir* autant qu'*une science d'avenir*, c'est-à-dire qu'elle doit contribuer, sinon au salut, du moins au bonheur de l'humanité, on la trouve très fortement exprimée chez Watson (cf. NAVILLE : *La Psychologie science du comportement*, Paris, 1942, p. 238 : « Car le monde changera si vous élevez vos enfants dans la liberté behavioriste »), mais elle est absente en général des recherches spéculatives, telles que précisément Brentano veut les restaurer en face de tout *pragmatisme*.

2. Cf. *infra* la liste des œuvres publiées, avec toute leur variété.

3. Le changement de perspective explique bien que l'auteur ait refusé en 1911 de rééditer autre chose que les derniers chapitres du deuxième Livre et ait choisi un titre qui ne comporte plus ni le mot *empirique* ni même le mot *psychologie*. Le lecteur ne doit pas oublier que le début de l'ouvrage qui lui est ici présenté, sans être proprement renié par Brentano, n'a jamais été revisé et s'offre ici dans l'état même où il fut publié en 1874.

porter cinq volumes : les études rassemblées par Kraus et que nous avons également traduites correspondent mal au contenu projeté et annoncé en 1874.

Comme on le verra le point de vue en est tout différent, bien qu'il fût préparé dès le début et qu'on en puisse établir aisément la préhistoire. Brentano, qui ne parle jamais de phénoménologie *et que les purs phénoménologues ont souvent accusé de « psychologisme »* [1]*, n'en est pas moins le maître incontesté de Husserl. L'auteur des* Ideen *se réfère souvent à lui et ne s'écarte de ses conclusions qu'en affirmant bien haut sa dette et son profond respect* [2]*. A ce titre seul, l'ouvrage de Brentano méritait d'être traduit dans sa totalité, sous la forme que lui ont donnée ses éditeurs allemands, avec les fragments posthumes qui l'éclairent et le complètent, sans dissimuler qu'on y trouvera, à côté de formules vigoureuses et riches de sens, une certaine lourdeur parfois hésitante et maladroite qui ne doit point décourager le lecteur soucieux d'aller à l'essentiel.*

***

De la vie de l'auteur, ne retenons ici que l'ossature. Neveu de Clemens Brentano, le poète romantique qui, après la mort de sa femme Sophie, presque aussi connue que lui dans l'histoire des lettres allemandes, devait finir ses jours dans la paix du cloître, — frère aîné de l'économiste Lujo qui occupe à côté d'un Bücher et d'un Sombart une place importante dans l'histoire des institutions sociales, — Franz Brentano est né à Marienbourg en 1838. *Il se destina jeune au sacerdoce et, malgré sa rupture ultérieure avec l'Église, les préoccupations théologiques demeurèrent toujours présentes à sa pensée. Ordonné en* 1864, *il reçut une assez profonde empreinte de la scolastique à laquelle il devait emprunter cette notion d'*intentionnalité *qui permet aux phénoménologues d'échapper au « phénoménisme ». Il enseigne d'abord à l'université de Wurtzbourg, mais sa carrière académique fut compromise après* 1873 *par une situation canonique devenue irrégulière. Nommé professeur ordinaire à Vienne en* 1874, *son mariage en* 1880 *le força à renoncer à sa chaire ; dès lors il enseigna comme privat-dozent* [3]*. En* 1895 *il se retira à*

1. Cf. *infra* page 297.

2. Cf. *Logische Untersuchungen* (Recherches logiques), deuxième partie : *Untersuchungen zur Phaenomenologie und Theorie der Erkenntnis* (Recherches concernant la phénoménologie et la théorie de la connaissance), tome I, quatrième édition, Halle 1928, page 364 : « Parmi les définitions génériques de la psychologie descriptive, aucune n'est plus *remarquable et philosophiquement plus importante* que celle que Brentano a établie sous le nom de phénomènes psychiques et qu'il a utilisée pour constituer sa célèbre division des phénomènes en physiques et en psychiques. Non que je puisse pourtant partager à ce sujet la conviction qui animait ce *grand chercheur* et qui s'exprime dans sa terminologie même... », — et page 367 : « Si la classification brentanienne des faits psychiques est ou non correcte, et s'il faut ou non lui attribuer l'importance fondamentale que lui attribuait son *génial inventeur*, ce n'est pas ici la question. Retenons seulement l'existence de différences spécifiques essentielles dans les modes de relation intentionnelle... » (C'est nous qui soulignons les mots où s'exprime l'incontestable gratitude de Husserl à celui dont l'empreinte demeura profonde en dépit de toutes les divergences ultérieures). Il faut rappeler en outre que Husserl qui avait dédié à Brentano son *Arithmétique* de 1891, a collaboré au livre pubié à Munich en 1919 à la mémoire de son ancien maître (Oskar Kraus : *Franz Brentano, Zur Kenntnis seines Lebens und seiner Lehre, mit Beitraegen von* Carl Stumpf *und* Edmund Husserl.)

3. L'enseignement de Brentano à Wurtzbourg avait été assez remarqué. C'est là qu'il avait fait, en particulier, pendant le semestre d'hiver 1870-71, un cours sur la réforme de la logique dont on trouvera plus loin les éléments essentiels au chapitre VII du deuxième livre de la *Psychologie du point de vue empirique* et dans l'Appendice IX à l'édition de 1911 de la *Classification* (pages 207-222, 231-233 et 287-292). Nommé bientôt à Vienne, il attachait beaucoup de prix à sa chaire et ce ne fut pas sans déchirement qu'il dut y renoncer. Le droit civil autrichien stipulait que « les ecclésiastiques qui ont reçu les ordres majeurs ne peuvent contracter de mariage valide ». C'est pourquoi, s'étant fiancé en 1880, Brentano dut aller se marier en Saxe. La Cour de Justice supérieure refusant de reconnaître cette situation comme régulière, il accepta à titre provisoire d'enseigner comme *privat-dozent*. Mais il gardait l'espoir d'une modification de la loi pour laquelle il batailla assez âprement (cf. n° 24, n° 27 et n° 28 du catalogue ci-dessous) en même temps qu'il essayait d'obtenir de l'Université de Vienne la fondation d'un Institut de psychologie expérimentale. Ce n'est qu'en 1895 qu'il renonça à la lutte et se retira en Italie. Ces événements de sa vie privée ne nous intéressent ici que dans la mesure où ils ont pu détourner notre auteur d'une activité purement philosophique et, tout en l'aigrissant, l'axer sur des polémiques qui nous ont privés peut-être de certains développements qu'annonçaient ses premiers travaux.

Florence ; au moment de l'entrée en guerre de l'Italie contre les puissances centrales, il se réfugia à Zurich, où il est mort en 1917, *au seuil de la quatre-vingtième année, en pleine activité intellectuelle, ayant formé autour de lui une véritable école dont les chefs sont Marty et Kraus. Ce dernier en particulier, après avoir recueilli de la bouche de son maître un grand nombre de fragments importants, a consacré à sa mémoire de pieux travaux, entremêlés d'âpres polémiques. C'est à lui que nous devons la publication complète, actuellement en cours, des œuvres de Brentano. Il représente la stricte orthodoxie brentanienne. Mais, à côté de Husserl, parmi les philosophes importants qui ont subi l'influence de Brentano, il faut citer Meinong, Stumpf et Scheler.*

Nous pensons que le lecteur sera heureux de trouver ici la liste des œuvres nombreuses qui jalonnent, outre la Psychologie, *la carrière de ce maître presque ignoré chez nous. Elles sont à la source même d'un mouvement qui passionne presque autant l'opinion philosophique en France que l'existentialisme, bien qu'il se prête moins aux développements littéraires. On verra par ce simple catalogue la diversité des domaines où s'exerça l'activité de Brentano, y compris le jeu d'échecs, mais aussi l'intérêt dominant pour l'aristotélisme, ainsi que le renouvellement constant de quelques thèmes fondamentaux dont les plus essentiels sont sans doute la triple nécessité d'une psychologie fondée sur l'intentionnalité, d'une logique fondée sur les propositions d'existence, d'une morale fondée sur la certitude immédiate d'une échelle de valeurs.*

Outre de nombreux inédits en voie de publication, Kraus établit ainsi la liste des œuvres d'inégale longueur publiées par Franz Brentano de 1861 *à* 1928 *:*

1. De la signification multiple de l'être selon Aristote *(Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles), Fribourg en Brisgau,* 1862.

2. Histoire de la philosophie médiévale *(Geschichte der mittelalterlichen Philosophie) dans* l'Histoire de l'Église *de Möhler (édition Gams, deuxième volume, pages* 528-584).

3. Thèses pour l'habilitation *(Ad disputationem qua theses pro impetranda venia docendi defendit F. B.), Aschaffenburg,* 1866.

4. La psychologie d'Aristote, particulièrement sa théorie du νοῦς ποιητικός *(Die Psych. des Arist., insbesondere seine Lehre vom* N-π*). Mayence,* 1867.

5. Auguste Comte et la philosophie positive *(A. C. und die pos. Phil.) dans les* Blätter für katholische Philosophie, *tome II*, 1869.
6. Est-il opportun de définir l'infaillibilité pontificale? *(Ist es zeitgemäss, die Unfehlbarkeit des Papstes zu definieren?)*, 1866.
7. La théorie aristotélicienne de la connaissance d'après le Dr Friedrich Kampe *(Die Erkenntnistheorie des Arist. von Dr. F. K.) dans la* Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik, *tome* 59, *Ulrici*, 1872.
8. L'athéisme et la science *(Der Atheismus und die Wissenschaft) dans les* Historisch-politische Blätter für das katholische Deutschland, *tome I, p.* 852 *et* 916, 1873.
9. Psychologie du point de vue empirique *(Ps. vom empirischen Standpunkt), tome I, Leipzig*, 1864.
10. Sur les raisons du découragement en matière de philosophie *(Uber die Gründe der Entmutigung auf philosophischem Gebiete), Vienne*, 1874.
11. M. Horwicz comme auteur de comptes rendus *(Herr H. als Rezensent), dans les* Philosophische Montshefte, *tome IV*, 1875.
12. Quel genre de philosophe peut faire époque *(Was für ein Philosoph manchmal Epoche macht), Vienne, Budapest et Leipzig*, 1876.
13. Nouvelles énigmes *(Neue Rätsel), Vienne*, 1879.
14. Sur le créatianisme d'Aristote *(Uber den Creatianismus des Arist.), Vienne*, 1882.
15. Lettre ouverte à M. le professeur Edouard Zeller *(Offener Brief an Herrn Pr. Ed. Z.) à propos de son travail sur la théorie aristotélicienne de l'éternité de l'âme, Leipzig*, 1883.
16. *Compte rendu des* Propositions sans sujet *(Subjektlose Sätze) de Miklosich, dans la* Wiener Allgemeine Zeitung *des* 13 *et* 14 *novembre* 1883.
17. De l'origine de la connaissance morale *(Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis), Leipzig*, 1889. *(Traduction anglaise:* The origin of the knowledge of right and wrong, *Westminster*, 1902).
18. Le génie *(Das Genie), conférence à la Société des ingénieurs et architectes de Vienne, Leipzig*, 1892.
19. Le mal comme objet de représentation artistique *(Das Schlechte als Gegenstand dichterischer Darstellung), conférence à la société des Amis de la littérature de Vienne, Leipzig*, 1892.
20. Sur l'avenir de la philosophie *(Uber die Zukunft der Phil.), Vienne*, 1894.
21. Sur un paradoxe optique *(Uber ein optisches Paradoxon) dans la* Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane *(tome III, cahier* 5, 1892, *et tome V*, 1894).
22. Sur la théorie des illusions optiques *(Zur Lehre von den optischen Taüschungen) dans la même revue, tome VI*, 1893.
23. Les quatre phases de la philosophie et son état présent *(Die vier Phasen der Philosophie und ihr augenblicklicher Stand), Stuttgart*, 1895.
24. Mes derniers vœux pour l'Autriche *(Meine letzten Wünsche für Osterreich), Stuttgart*, 1895.
25. Avant-propos *à la brochure de A. Herzen:* Science et morale *(Wissenschaft und Sittlichkeit), Lausanne*, 1895 *(réédition: Berlin*, 1904).
26. Sur l'individuation, la qualité multiple et l'intensité des phénomènes sensibles *(Uber Individuation, multiple Qualität und Intensität sinnlicher Erscheinungen), communication au troisième Congrès international de psychologie à Munich du* 4 *au* 7 *août* 1896, *Munich*, 1897. *(Réédité sous le numéro* 32, *voir ci-dessous).*
27. Sur la question du droit matrimonial en Autriche *(Zur eherechtlichen Frage in Osterreich), Stuttgart*, 1895.
28. Dernier essai de Krasnopolski *(Krasnopolskis letzter Versuch), Leipzig*, 1896.
29. Nouvelle défense de la partie espagnole *(Neue Verteidigung den spanischen Partie), Vienne*, 1900, *éditions du Journal viennois des échecs.*
30. Sur la recherche a priori *(Uber voraussetzungslose Forschung), article anonyme dans les* Münchner neuesten Nachrichten *du* 13 *décembre* 1901.
31. De l'analyse psychologique des qualités sonores dans leurs éléments proprement premiers *(Von der psychologischen Analyse der Tonqualitäten in ihre eigentlich ersten Elemente), Atti del V. Congresso internazionale di Psicologia, Rome*, 1906. *(Réédité sous le numéro* 32, *voir ci-après).*
32. Recherches sur la psychologie des sens *(Untersuchungen zur Sinnespsychologie), Leipzig*, 1907.
33. Saint Thomas d'Aquin *(Thomas von Aquin), à l'occasion de l'anniversaire de sa mort le* 7 *mars, dans la* Neue Freie Presse *du* 18 *avril* 1908.
34. Nouvelles énigmes *(Neue Rätsel), deuxième édition augmentée de façon considérable, Munich*, 1909 *(Troisième édition* 1919).
35. Aristote, *dans la collection des Grands penseurs de Aster, tome Ier.*
36. Théorie aristotélicienne sur l'origine de l'esprit humain *(Aristoteles' Lehre vom Ursprung des menschlichen Geistes), Leipzig*, 1911.
37. Aristote et sa conception du monde *(Ar. und seine Weltanschauung), Leipzig*, 1911.
38. De la classification des phénomènes psychiques *(Von der Klassifikation der psychischen Phänomene), nouvelle édition augmentée de notes, Leipzig*, 1911 *(Traduction italienne, Lanciano*, 1913).
39. Epicure et la guerre *(Epikur und der Krieg) dans l'*Internationale Rundschau, *Zurich*, 1916.
40. Sur la théorie de l'espace et du temps, *éd. Kraus, dans les* Kantstudien, *tome XXV*, 1er *cahier, Leipzig*, 1921.
41. La doctrine de Jésus et sa signification durable *(Die Lehre Jesu und ihre bleibende Bedeutung), d'après les inédits appartenant à Alfred Kastil, Leipzig*, 1921.
42. De l'origine de la connaissance morale *(Vom Ursprung sittlicher Erkenntnis), deuxième édition augmentée, éd. Kraus, Leipzig*, 1931.
43. Psychologie, *réédition complétée d'inédits par Kraus, Leipzig*, 3 *vol.*, 1924/28.

⁂

Les thèses soutenues par Brentano pour son « habilitatio » devant l'université de Wurtzbourg affirmaient dès 1866 *que « la vraie méthode de la philosophie ne peut être que celle des sciences de la nature ». Affirmation qui donnera tout son sens à sa* Psychologie du point de vue empirique, *considérée comme coextensive à la philosophie même, comme contenant par conséquent ou fondant du moins*

*tous les éléments positifs de la logique, de la métaphysique, voire de la théologie. Pour comprendre la valeur aux yeux de l'auteur d'une telle considération, il faut se reporter, comme le faisait M. Gilson dans une étude récente, à ce deuxième tome de l'*Histoire de l'Église, *œuvre collective rédigée d'après les leçons professées à Tübingen par Möhler et auquel le jeune clerc de Wurtzbourg a collaboré pour le chapitre concernant la philosophie médiévale (numéro 2 du catalogue ci-dessus). Il y expose une idée qui lui demeurera chère et qu'il développera plus tard* [1] *sur les « quatre phases de la philosophie ». A l'en croire, toute spéculation commence par une période proprement désintéressée. Dans l'Antiquité c'est Aristote (à qui Brentano avait consacré dès* 1862 *son premier écrit philosophique) qui représente cette phase : on voit donc qu'elle est moins une ébauche, comme on pourrait le croire en songeant aux lois du développement organique ou psychologique, qu'un plein épanouissement. Saint Thomas d'Aquin au Moyen Age, les Cartésiens dans les temps modernes, font pendant au* Philosophe. *La décadence, celle qui conduira au « découragement » (cf. n° 10 du catalogue ci-dessus), commence dès qu'aux purs soucis théoriques se substituent des intérêts pratiques. Le Stoïcisme ne s'intéresse plus qu'à l'éthique ; au Moyen Age les querelles entre ordres mendiants prennent la place de la vraie spéculation et le XVIII^e siècle se tourne plutôt vers le bonheur terrestre que vers les idées pures. On en vient alors à douter de la raison elle-même ou à limiter son domaine, c'est l'âge de la Nouvelle Académie, de l'Occamisme, du scepticisme de Hume préparant le criticisme de Kant. Mais une réaction suit aussitôt qui aboutit à l'évasion mystique et à la glorification du contradictoire : Plotin ici a pour pendants, non seulement Eckhart et Schelling, mais aussi Nicolas de Cues et Hegel.*

Thèse assurément fort simplifiée et qui ne prête pas seulement à des critiques chronologiques [2]. *Elle nous importe ici seulement dans la mesure où elle nous montre le rôle que s'assignait Brentano comme réformateur de la philosophie et le sens qu'il faut attribuer à sa critique de Comte, dont les soucis étaient analogues comme la référence même à l'ordre médiéval (cf. n° 5 du catalogue ci-dessus). S'il accordait au positivisme qu'aucun savoir ne se tire d'ailleurs que de l'expérience, tout en affirmant vigoureusement que cette expérience peut être d'ordre psychologique* [3], *il en étendait considérablement le domaine en y restaurant les droits de l'absolu dans l'intuition immédiate de la conscience interne. Aristote moderne, son rôle devait être, en face de toutes les formes « découragées » et « décourageantes » du pragmatisme et de l'illuminisme, de rendre au savoir théorique et désintéressé un primat tout aussi compromis par la « synthèse subjective » de Comte que par les « postulats moraux » de*

1. Cf. en particulier la conférence de 1894 (n° 23).

2. On trouvera une double critique, historique et philosophique, dans l'étude de M. Gilson. *Franz Brentano's interpretation of mediaeval philosophy* (paru dans les *Mediaeval Studies*, I, 1939, p. 1-10, New-York, London, 1939). Il est clair qu'il est difficile de situer dans une perspective comme celle de Brentano des auteurs comme Scot Eriugène ou comme Abélard (la même remarque s'appliquerait aux Présocratiques, à Montaigne, etc.). Mais surtout les prétendues *phases* représentent en réalité des *options* philosophiques fondamentales qui peuvent coexister dans le même temps, voire dans le même homme, et la méthode purement psychologique est impuissante à établir une échelle de valeurs entre ces options.

3. Toutefois il admet que l'*observation* psychologique est particulièrement difficile et il refuse délibérement de la confondre avec la *perception* interne (*V ide infra*, p. 48).

Kant. Sans cette certitude on comprendrait mal le ton grave et parfois « pontifiant » avec lequel Brentano, dans les pages qu'on va lire, aborde les moindres problèmes psychologiques, n'ayant de cesse qu'il n'y ait enfin apporté des réponses à son sens aussi décisives pour le savoir humain que les thèses du Stagirite sur la philosophie première.

Toute une partie de la Psychologie du point de vue empirique *appartient pourtant à ce que l'auteur appellera en* 1895 *dans son article de la* Neue freie Presse *(n° 24 du catalogue ci-dessus) la « psychologie génétique », celle qui se contente d'établir des lois de succession entre les phénomènes. On y trouve déjà parfois les traces de ce que le même article désigne sous le nom de* psychognosie *et qui se transformera plus tard en* phénoménognosie *pour éviter l'usage, du terme trop « compromis » de* phénoménologie. *Brentano définit cette psychologie qui est dite aussi, assez improprement, « descriptive » comme la détermination « de tous les éléments psychiques ultimes dont la combinaison produit la totalité des phénomènes psychiques », la rapprochant curieusement de la caractéristique universelle des Cartésiens. Indépendamment de toute hypothèse sur la nature des choses en soi, il s'agit non point de dresser un tableau* a priori *des catégories de l'entendement, mais bien de définir toutes les modalités découvertes de façon analytique dans les relations de la pensée avec son « objet ».*

En face de la Phänomenologie *de Husserl, de la* Gegenstandstheorie *de Meinong, les Brentaniens de stricte observance ont tenu toujours à préciser, non seulement l'antériorité, mais encore l'originalité de leur maître. C'est ainsi que l'un d'eux écrit : « Brentano ne connaît pas ces* objets idéaux, intemporels, généraux, *auxquels Husserl enseigne qu'il faudrait attribuer un être véritable, ni ces* objets subsistants *(bestehende) et pourtant* absents *(daseinsfreie) dont parle Meinong. L'*intuition *husserlienne des* essences *n'est pour Brentano qu'une fiction, dès lors qu'elle prétend à être plus qu'une représentation abstractive, c'est-à-dire simplifiante et généralisante »* [1]. *Nous n'avons pas dessein dans ces notes introductives de résoudre le problème historique qui est ici posé. Il est douteux que les connaisseurs de la doctrine husserlienne reconnaissent mieux leur bien dans les formules des Brentanistes que ceux-ci ne trouvent leur compte aux critiques mêmes de Husserl et de son école. Ce qui nous importe, c'est que, pour Brentano, l'*objet *ne peut servir de base à la science nouvelle, à cette science qui doit prendre la place de la métaphysique ou du moins lui fournir ses éléments essentiels, que si l'on renonce à désigner par là un en-soi extra-mental, qui d'ailleurs est loin d'être nié pour autant, et que si l'on se contente d'y voir le terme immédiatement donné par immanence au sein d'une relation psychique qui dépasse le « subjectif » au sens kantien, sans jamais cesser d'appartenir au domaine de l'intuition interne. C'est la classification des diverses modalités de cette relation psychique qui va constituer l'élément central et bientôt exclusif d'une « psychologie » qui dès lors n'est plus empirique qu'en un sens très équivoque. Hors de ces « relations » concrètes connues avec une évidence de type cartésien, que n'affecte aucun « relativisme » et qui fondent des jugements affirmatifs portant sur des « existences », bases logiques de toute proposition universelle, il n'existe d'autre* a priori *que celui des axiomes, mais purement négatif et sans contenu intentionnel.*

*Pour exprimer le caractère de cette « relation », Brentano a recouru d'abord, nous l'avons vu, à cette expression d'*inexistentia intentio-

1. Kraus : *Introduction* au tome I de l'édition de 1924, p. XIX.

nalis, *qui signifie pour les Scolastiques l'immanence de l'objet au sujet. La formule par la suite lui a semblé équivoque. Il est clair pour Brentano que « le caractère propre du fait psychique est de se rapporter à quelque chose comme à son objet ». Mais ce « quelque chose »* existe-t-il *par rapport au sujet connaissant à la façon de l'effet par rapport à la cause, du postérieur par rapport à l'antérieur? Pour éviter une interprétation de ce genre qui « doublerait » en quelque sorte* l'objet pensé *d'un* objet pur non-pensé *mais participant pourtant à la même évidence « intentionnelle », l'auteur a renoncé par la suite au vocabulaire qu'il avait si fort contribué à remettre en honneur. Les écrits de la dernière période précisent que la « relation » conscientielle (que bientôt même il n'appellera plus relation, mais plutôt quasi-relation*[1]*) peut lier deux termes dont le premier seul possède une véritable* existence. *Si je pense un Centaure, ce qui existe au sens propre, c'est «* le pensant *le Centaure », c'est-à-dire tout ensemble autre chose que le « sujet pur », affecté, selon la doctrine tainienne longtemps classique, d'une représentation de type hallucinatoire, et que l' « objet pur » subsistant de façon mystérieuse hors de l'acte mental dans l'univers réel des chimères.*

Pour préciser sa doctrine souvent mal entendue, même de ses disciples, Brentano, à qui sa méthode interdit toute critique ontologique extérieure à l'analyse de l'acte cognitif, et par conséquent toute distinction « en soi » entre l'être absolu et l'être de raison[2]*, use constamment dans ses dernières œuvres d'une distinction qui porte sur les modalités mêmes de la représentation. Au mode direct* (modus rectus), *qui porte dans le cas du Centaure sur l'être pensant lui-même (que ce soit moi qui le pense ou un autre dont la représentation est analogue à la mienne), les remarques de* 1911 *opposent le mode latéral* (modus obliquus) *qui porte sur le Centaure lui-même*[3]*. L'auteur ajoute, ce qui peut paraître plus paradoxal, que non seulement la représentation par elle-même ne préjuge rien directement quant à l'existence extra-mentale de l'objet, mais que cet objet, saisi directement ou latéralement, reste toujours indéterminé, c'est-à-dire affecté dans les deux cas d'un certain coefficient de généralité; d'une part, en effet, tout ce que nous pensons nous apparaît tel que d'autres sujets aussi nombreux qu'on les suppose puissent le penser exactement de la même façon: d'autre part le signe temporel absolu qui individualise, hors de toute relation à la conscience actuelle, chaque instant unique dans la durée indéfinie du Cosmos, échappe à la saisie intuitive, sans que nous puissions douter pourtant de son existence, en vertu de l'axiome connu sous le nom de principe des indiscernables*[3]*.*

Brentano pense échapper ainsi au problème de l'origine des concepts à partir des expériences singulières. C'est au contraire de la

1. *Relativlich* ou *relationsaehnlich.*

2. C'est là une différence essentielle avec des philosophies comme celle de Nicola HARTMANN qui affirment la valeur *ontologique* de la pensée (*Grundzüge einer Metaphysik des Erkennens*, p. 142-143, cf. KRAUS, *loc. cit.*, XXXIV).

3. Ce point est assez bien éclairé par la critique de Kraus contre Natorp qui distingue trois « moments » dans la conscience : *a*) ce dont j'ai conscience, — *b*) moi qui ai conscience, — *c*) le rapport de *a* à *b*. En réalité pour Brentano le premier « moment » peut fort bien ne pas exister en soi et n'a aucune part à l'activité même de la conscience. Il ne reste comme données immédiates que le moment *b* (sujet conscient) et le moment *c* (« le fait pour ce sujet d'avoir quelque chose comme objet ») (*loc. cit.*, XXVIII).

3. Il n'est pas sûr que des jugements de cet ordre ne dépassent pas le cadre de l'analyse *phénoménognosique*, étant donné le caractère négatif d'une évidence appliquée ici à une singularité temporelle dont on ne trouve aucun signe réel dans l'acte même de la conscience.

généralité que nous inférons la singularité. Ce thème est repris plusieurs fois dans les nombreux développements de la deuxième partie consacrés aux universaux. Il n'exclut pas pourtant une analyse assez subtile des modes propres de l'abstraction, réduite à des passages du « moins général » au « plus général », et qui ont leur place à côté du passage de l'indéterminé au singulier. On a vu qu'il ne saurait s'agir proprement de « démontrer » l'existence du singulier, puisqu'on sait axiomatiquement qu'il ne peut rien exister qui ne soit singulier. Il en va tout autrement pour l'existence d'un univers extra-mental qui ne présente aucune évidence, ni intentionnelle ni axiomatique, et qui ne se tire que par induction « probable » à partir des données immédiates, c'est-à-dire nullement d'une intuition substantielle du Je, mais bien d'une expérience indéterminée de l'acte conscientiel. Cette induction reste en tous cas parfaitement étrangère à l'analyse de la représentation elle-même et appartient au jugement, qui forme une classe distincte de faits psychiques.

Par là se trouvent exclus tout à la fois un objectivisme qui ferait pénétrer des choses extérieures dans la conscience, et un subjectivisme qui projetterait les constructions de l'esprit hors de lui-même. Il ne saurait s'agir davantage d'une activité qui se « représenterait » en le copiant un objet étranger, puisque précisément une telle activité n'aurait aucun sens dans le cas où nous penserions à des êtres fictifs ou simplement à des réalités passées ou futures. L'acte conscientiel ne porte ni sur un « verbe » mental, ni sur une « idée » ni sur une « image », mais sur l'objet intentionnel, immédiatement donné en tant que tel. Ce que je vois, ce que j'entends, ce que j'affirme, ce que je nie, ce que j'aime, ce que je hais, ce n'est pas la copie intérieure d'une couleur, d'un son, d'une vérité, d'une erreur, d'un bien ou d'un mal qui existeraient hors de moi, mais bien cette couleur, ce son, cette vérité, cette erreur, ce bien, ce mal tels qu'ils se présentent à moi, quel que soit le jugement que portent sur leur nature absolue (et qui n'importe guère à mon acte mental en tant que tel) le physicien, le logicien ou le moraliste[1]*.*

Sur ce point, Brentano n'est arrivé qu'à la fin de sa vie à une véritable certitude. Dans les derniers textes, il affirme l'unité de la saisie conscientielle, entendant par là que l'acte mental par lui-même n'inclut aucune diversité objective, mais ne fait place qu'à des diversités modales dans sa relation au « quelque chose » que l'auteur appelle tantôt chose, *tantôt* essence, *tantôt* réel[2]*. La réalité ainsi conçue prend la place de* l'être *aristotélicien et c'est ainsi que se marque l'unité profonde de la pensée d'un homme qui osait se poser dès* 1862 *en « réformateur » d'Aristote. Mais à la différence de* l'ens *des métaphysiciens, la* chose *de Brentano, entendue comme on vient de le dire, ne laisse aucune place à la distinction entre l'acte et la puissance. Elle est parfaitement univoque du point de vue* phénoménognosique;

1. Ces réflexions sur la conscience, en tant que relation dont le deuxième terme n'existe pas *ipso facto*, ont conduit Brentano, comme on le verra, à une conception intéressante de la relation en général (Si je dis que A est égal à B, en supposant donnée l'existence de B, le jugement va dépendre, quant à sa valeur objective, de toutes les variations survenues à B. Or A n'aura subi pourtant aucun changement. Pour venir à bout de ce paradoxe, l'auteur affirme que B n'est « représenté » que *atéralement* (in obliquo) dans son rapport mental avec A. Si B se modifie, il reste vrai que A est égal à ce que fut B, ou du moins, si j'ignore le changement survenu égal à B, tel que je me le représente à titre d'objet latéral).

2. *Reales* s'oppose à *Wirkliches*. Aussi traduisons-nous ce dernier terme par *effectif* chaque fois qu'il sera nécessaire de marquer l'opposition. (Pégase, par exemple, est objet réel de la conscience, mais il n'existe pas *effectivement*.)

lors même que je parais me représenter la puissance, ne fût-ce que pour la nier, ce que je me représente en réalité, c'est un sujet [1] *qui se représente* quelque chose *et je nie* a priori *que ce quelque chose puisse être potentiel.*

On ne saurait dire non plus, sans être infidèle à Brentano, que les catégories du vrai *et du* faux *appartiendraient aux modes mêmes de la représentation et affecteraient ainsi de façon « latérale » la « chose » représentée. Pour le maître le discernement de l'évident, source du « vrai », n'appartient qu'au jugement, non à l'acte simplement représentatif. Dans une lettre datée de* 1909, *Brentano convient que sa pensée sur ce point s'est précisée depuis la* Psychologie du point de vue empirique *dont certaines pages semblaient considérer le* contenu *du jugement comme une modalité représentative directement intentionnelle. C'est ainsi que l'auteur affirmait qu'on peut « traiter le prédicat négatif comme un caractère positif en transformant la proposition hypothétique* AB implique CD *en proposition catégorique.* Il n'existe pas de AB sans CD, *ou la proposition disjonctive* AB exclut CD *en proposition catégorique* AB et CD forment un tout dont une partie seule existe » [2]. *Dans sa lettre de* 1909 *Brentano ajoute que c'est Aristote qui lui avait enseigné à confondre ainsi la liaison hypothétique ou disjonctive avec l'affirmation intentionnelle. Réfléchissant davantage au refus du Stagirite d'étendre la catégorie de l'*existence *à l'infini actuel et remarquant qu'on n'échapperait guère à cet infini actuel si la pensée s'appliquait directement et intuitivement au possible, à l'impossible, au futur, au passé, etc..., l'auteur de la* Psychologie *fut bientôt convaincu que, non seulement Dieu perdrait lui-même son caractère de principe ontologique s'il fallait imaginer comme objets réels de sa pensée une multitude sans fin d'impossibles non réalisables et de possibles non réalisés, mais que sur le plan de la pure analyse* phénoménognosique, *même lorsqu'on use de fictions mathématiques comme celles du nombre imaginaire et qu'on demeure sur le plan de ce que Mill appelle avec les Scolastiques le* syncatégorématique *(ce que Brentano traduit par* mitbedeutendes), *on ne se représente jamais que du* réel en acte [3].

Cette affirmation n'empêche aucunement de distinguer le jugement fondé *du jugement* non fondé, *ni l'amour* légitime *de l'amour* aveugle, *sans poser pour autant ni le* vrai *ni le* bien, *comme des* choses *auxquelles l'esprit s'*égalerait. *Les prétendus « contenus de conscience irréels »* [4] *ne sont en définitive que des fictions verbales* [5], *des abréviations commodes, et c'est sur ce point précisément que Brentano se heurte à Husserl et à Meinong qui l'accusent de leur côté de « psychologisme »* [6]. *Sans doute la logique brentanienne se fonde bien sur la psychologie. Mais il ne s'agit plus de la psychologie « génétique » de type herbartien qui tirerait de l'expérience des lois d'association et qui chercherait le lien de la pensée aux conditions*

1. Le terme « sujet » que, pour éviter parfois des formules trop barbares telles que « un se représentant », nous avons utilisé dans la traduction ne doit pas être entendu ici au sens kantien ni être *opposé* à objet.

2. Cf. sur la thèse de MARTY dans ses *Funktionen der Kasus* (*Fonctions des cas*). KRAUS, *loc. cit.* XLIII.

3. *Ibid.* XLIX.

4. *Ibid.* LIII.

5. Fictions verbales, non métaphysiques comme dans la *Philosophie du comme si* de VAIHINGER.

6. Reproche auquel Brentano semble avoir été particulièrement sensible, car sa réponse à laquelle nous avons déjà renvoyé plus haut est écrite d'une encre assez susceptible.

somatiques; Brentano ne s'intéresse plus désormais qu'à une psychologie dite « descriptive », c'est-à-dire axée exclusivement sur l'analyse des modes réels de la conscience.

Or cette analyse découvre deux types d'évidence, l'une axiomatique et négative, l'autre intuitive et liée à la perception interne ou conscience seconde. Par là même elle dépasse le « point de vue empirique » et introduit dans la pensée un élément normatif [1]. *Cette norme pourtant ne constitue point pour le fait une règle extérieure. Comme le dit très fortement Kraus* [2], *« dans tout jugement éclairé le droit est devenu fait* (das logische Soll ist zum logischen Sein geworden) *comme dans toute activité d'ordre affectif bien orientée la valeur est devenue réalité* (das axiologische Soll ist zum axiologischen Sein geworden) ». *Il suffit pour s'en convaincre de comprendre que* droit *et* fait *constituent des* synsémantèmes *c'est-à-dire des termes qui correspondent sur le plan verbal aux syncatégorèmes et dont la fonction est de « signifier avec »* (mit-bedeuten). *Il ne s'agit pas de* recettes *pratiques constituant à la façon classique un « art de bien raisonner », mais de l'existence immédiatement donnée du jugement vrai ou de l'amour légitime, existence qui n'est pas le résultat d'une accumulation d'expériences associées ou confrontées et qui transcende donc en un sens le fait empirique, mais sans lui être aucunement extrinsèque.*

Que penser en ce cas de ce qu'on appelle communément perception extérieure et qui n'est ni évidence axiomatique ni intuition de la conscience seconde? Husserl a souvent reproché à Brentano d'avoir mal établi la distinction du psychique et du physique [3]. *A ses yeux la qualité sensible appartient intentionnellement à l'acte psychique, elle porte donc le caractère d'un donné immédiat; l'auteur de la* Psychologie *a toujours pensé au contraire que ni la couleur ni le son n'*existent *réellement. En fait il n'est pas sûr qu'il s'agisse d'autre chose ici que d'un malentendu verbal. Ce que critique Brentano, c'est simplement l'instinct « aveugle » qui nous pousse à considérer comme évidente la transcendance extra-mentale des « choses ». Mais ces « choses » elles-mêmes, en tant qu'objet de pensée, sont loin de constituer, on l'a vu, des « parties » intrinsèques du sujet en tant que tel. La sensation (Empfinden) n'est pas une pure* modification *interne, elle est déjà d'entrée de jeu, avant toute intervention de la réflexion, une* perception extérieure *(äussere Wahrnehmung), c'est-à-dire une relation psychique portant sur un « réel »* (Reales) *ou encore, en langage aristotélicien, sur un* ἴδιον αἰσθητόν. *C'est là pour Brentano une conséquence inéluctable du principe même qu'il a enseigné à toute phénoménologie : « La conscience est toujours conscience* de quelque chose ».

Quant à l'existence transcendante de l'extra-mental, Brentano, qui n'est pas idéaliste, ne la nie aucunement. Il pense seulement qu'elle se tire inductivement d'un complexe d'intuitions, de concepts

1. *L'origine de la connaissance morale* (n° 42 de la liste des œuvres) précise également que les principes de discrimination affective fondés sur les attitudes émotives ne sont pas plus d'origine inductive que le principe d'identité ou le principe des indiscernables. Il semble que le désaccord avec Scheler et avec Husserl soit plus apparent que réel. Pour nous en tenir ici au terrain logique, il suffira de comparer le texte de l'*Ursprung* (p. 42 de l'édition Meiner) : « Il s'agit d'une préférence naturelle pour le processus légitime par rapport au processus illégitime », à celui des *Logische Untersuchungen*, I, p. 157 : « Une certaine préférence interne en ce qui concerne la légitimité de la pensée doit caractériser ces principes plutôt que d'autres ».

2. *Loc. cit.*, LXI.

3. *Log. Unters.*, II, I, p. 364 sq.

et de jugements, qu'elle n'est aucunement incluse dans l'intentionnalité sensorielle, laquelle demeure « phénoménognosiquement » identique dans le cas de l'illusion d'optique [1]. *C'est une fois formée par une opération logique qui n'a rien d'immédiat que la pensée, vraie ou fausse, d'une « chose » extérieure à la conscience devient à son tour objet intentionnel de la conscience elle-même, sans qu'il puisse s'agir jamais de la conscience sensorielle, c'est-à-dire de la représentation proprement dite* [2]. *Quant à la valeur* physique *de la notion de couleur ou de la notion de température, ce n'est pas au psychologue, même devenu phénoménognostique, qu'il importe jamais d'en décider, mais bien, sur un tout autre plan, au physicien ou au chimiste.*

Au contraire, l'existence de l'âme est une évidence immédiate de la conscience seconde qui accompagne toute activité de la conscience première, quel qu'en soit l'objet. L'intuition pourtant qui constitue cette conscience ne nous révèle directement ni la singularité personnelle du sujet pensant, ni sa nature substantielle. Elle ne peut servir que de point de départ à des recherches telles que celles de Stumpf, qui correspondent d'ailleurs au dessein premier de Brentano annonçant tout un livre de sa Psychologie *consacré au problème de l'immortalité et prétendant fonder sur l'analyse de l'acte conscientiel les* data *d'une nécessaire métaphysique, seul remède au « découragement du philosophe ».*

En fait, achoppant assez vite aux difficultés méthodologiques d'une pareille tâche, l'auteur de la Psychologie *n'a guère dépassé lui-même le plan « phénoménologique ». Si on compare son apport à celui des disciples qui ont éclipsé sa gloire, on peut même trouver qu'il est loin d'en avoir découvert toutes les richesses et toutes les complexités. C'est déjà un titre de gloire incontestable que d'avoir frayé la voie par de longues et patientes analyses. Il serait injuste de méconnaître en outre que sur le terrain même de ce que nous appelons maintenant, avec une nuance péjorative qui ne va pas sans*

1. Ici encore la différence n'est peut-être pas essentielle avec Husserl. Dans les *Log. Unters.* et, bien que sa terminologie fasse place à la notion d'*Erlebnis* que refuse Brentano, il écrit par exemple à propos de la représentation du dieu Jupiter ces lignes qui sont toutes proches de ce qu'on lira dans la dernière partie de la *Psychologie :* « On peut analyser autant qu'on veut sur le plan descriptif cette expérience vécue d'ordre intentionnel *(dieses intentionale Erlebnis)*, on n'y trouvera rien naturellement qui ressemble au dieu Jupiter : l'objet *immanent mental* n'appartient pas à la réalité sur le plan descriptif de l'expérience vécue; il n'est donc pas immanent ni mental. Comme il n'existe pas non plus *extra mentem*, il n'existe d'aucune façon. Cela n'empêche pas pourtant que cette représentation du dieu Jupiter est réelle, qu'elle constitue une certaine expérience vécue, une attitude mentale déterminée, telles que celui qui vit cette expérience et qui découvre en lui cette attitude est fondé à dire qu'il se représente le roi mythologique des dieux dont la fable rapporte telles et telles aventures. Que l'objet de l'acte intentionnel *(der intendierte Gegenstand)* existe d'une autre façon, rien n'est changé pour autant du point de vue phénoménologique. Le donné conscient reste essentiellement identique que l'objet représenté existe, qu'il soit fictif ou même peut-être absurde. Je me représente Jupiter comme je me représente Bismarck, la tour de Babel comme la cathédrale de Cologne, etc... » (II, 2, 373).

2. Sur ce point l'affirmation qu'on lira au § 2 du premier chapitre (p. 31) à propos de l'expérience des deux mains plongées dans la même eau et la trouvant simultanément chaude et froide (« Les phénomènes physiques ne *peuvent* exister que *phénoménalement* ») est au moins équivoque et ne correspond aucunement à la vraie pensée de l'auteur telle qu'il l'exprime dès le premier chapitre du Livre II (pp. 92 sq). Il semblerait, en effet, à lire le premier texte, que Brentano exclut toute existence extra-mentale, alors qu'il se contente de nier le caractère sensoriellement intentionnel d'une telle existence.

quelque injustice, la « pure psychologie », certains apports brentaniens d'ordre « génétique » sont loin d'être négligeables. On lira par exemple avec fruit les pages très denses consacrées à l'inconscient et surtout avec un intérêt tout particulier, en songeant à la date où elle fut écrite, la discussion de la loi psycho-physique [1].

***

Cette brève introduction ne pouvait considérer le détail de tous les thèmes chers à Brentano. La plupart trouveront leur meilleure explication dans les éclaircissements posthumes adjoints par Kraus à l'Appendice de 1911 *et aux morceaux de diverses dates rassemblés sous le titre de* Conscience sensible et noétique. *Le lecteur qui serait rebuté par les répétitions inévitables de ces extraits, dont beaucoup ne sont que des dictées non relues par l'auteur et plus ou moins habilement découpées et coordonnées par l'éditeur, fera bien pourtant de s'imposer l'effort de les lire jusqu'au bout. Précisément parce que l'expression n'est presque nulle part tout à fait au point, il faut confronter ces fragments et les considérer comme un faisceau qui éclaire de mieux en mieux les doctrines originales du maître concernant la classification des états psychiques, la distinction entre la perception et l'aperception, la nature du plaisir et de la douleur, du temps et de l'espace, etc.*

Le contenu de cette édition française correspond aux trois volumes de l'édition allemande parue de 1924 *à* 1928 [2]. *La traduction en avait été entreprise par le regretté Molitor qui est mort à la tâche* [3]. *N'ayant pu revoir son travail, il y avait laissé beaucoup d'inexactitudes. Nous ne nous sommes donc pas contenté de poursuivre l'œuvre inachevée, nous avons relu toute la première partie en nous efforçant d'unifier autant que possible nos méthodes de traduction. Le style de l'original est souvent lourd et sans élégance. Nous ne nous sommes pas arrogé le droit d'opérer en faveur du lecteur français de trop grandes transpositions qui eussent dénaturé le texte que nous lui présentons. Telle quelle, avec toutes ses imperfections, nous souhaitons que cette traduction éveille la curiosité de nos compatriotes et leur fasse désirer de pouvoir lire d'autres œuvres de Franz Brentano.*

Maurice de Gandillac.

Janvier 1943.

1. On a déjà noté le souci qui se révélera fécond dans le domaine psychotechnique d'une contribution de la psychologie proprement dite à la conduite pratique des hommes. Mais la méthode des tests appliquée avec un succès incontestable aux mécaniciens de locomotives ou aux chauffeurs d'autobus n'a pas encore été mise au point, comme l'espérait Brentano, pour les conducteurs de peuples (*Vide infra*, p. 42).

2. *Bibliothèque philosophique* (n° 192, 193, 207), Meiner, Leipzig.

3. Par une coïncidence émouvante, c'est au moment même où il traduisait les dernières pages dictées par Brentano quelques jours avant sa mort que Molitor dut interrompre son travail pour succomber lui-même presque aussitôt à une maladie de cœur qui le minait depuis longtemps (*Vide infra*, p. 317).

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE DU POINT DE VUE EMPIRIQUE (1874) — CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES (1911)

AVANT-PROPOS DE LA PREMIÈRE ÉDITION

Le titre de cet ouvrage en indique l'objet et la méthode. Je me place, en psychologie, au point de vue empirique. Mon seul maître, c'est l'expérience. Je partage pourtant, avec d'autres philosophes, la conviction qu'un certain souci de l'idéal n'est pas incompatible avec ce point de vue. L'idée que je me fais de la méthode psychologique sera précisée dans le premier livre des six que comprend l'ouvrage. Ce premier livre étudie la psychologie en tant que science; le deuxième, les phénomènes psychiques en général. Viendront ensuite : un livre consacré aux propriétés et aux lois des représentations, un autre qui étudiera les jugements; puis un cinquième qui s'attachera particulièrement aux états affectifs et volitifs. Le dernier enfin doit traiter des rapports entre notre organisme psychique et notre organisme physique et c'est là également que nous nous demanderons si l'on peut concevoir que la vie psychique persiste après la désagrégation du corps.

L'ouvrage embrasse donc dans leur diversité, tous les domaines essentiels de la psychologie. Notre dessein n'est pas d'en faire un Traité complet de psychologie. Mais nous nous efforcerons à la clarté et nous tâcherons de nous mettre à la portée de quiconque s'intéresse aux recherches philosophiques au-delà du cercle étroit des spécialistes. Souvent nous insistons assez longuement sur certaines questions, et nous avons moins à cœur de donner des développements complets que de bâtir sur des bases solides et sûres. A d'aucuns ce souci semblera peut-être exagéré, voire fastidieux. Mieux vaut à mes yeux courir ce risque que m'exposer au reproche d'avoir insuffisamment justifié mes assertions. Ce qui nous importe surtout, c'est moins la quantité et l'universalité des thèses que l'unité de doctrine. Notre but doit être de réaliser dans cet ordre d'idées ce que la mathématique, la physique, la chimie et la physiologie ont déjà réalisé avec plus ou moins de retard, c'est-à-dire trouver un noyau de vérité généralement admise, autour duquel, grâce au concours de forces nombreuses, ne tarderont pas à venir s'agréger de toutes parts de nouvelles cristallisations. Aux *psychologies*, nous cherchons à substituer une *psychologie*.

Pas plus qu'il n'y a de vérité spécifiquement allemande, il ne saurait y avoir de psychologie spécifiquement nationale, fût-elle allemande. C'est pourquoi mon ouvrage prend en considération les remarquables travaux des philosophes anglais modernes tout autant que ceux des philosophes allemands.

Des compromis dans des sens différents rendraient un mauvais service à la science. Ils sacrifieraient l'union et l'unité de la doctrine à l'union et à l'accord des maîtres. Jamais, du reste, rien n'a

conduit plus sûrement que l'éclectisme à la division des opinions philosophiques.

Dans le domaine de la science, tout comme sur le terrain de la politique, l'accord se réalise difficilement sans guerre préalable; seulement, dans les luttes philosophiques, il s'agit de faire triompher non pas l'opinion de tel ou tel chercheur, mais uniquement la vérité. A l'origine de ces luttes il doit y avoir, à la place de la volonté de domination, l'ardent désir d'une subordination commune à la vérité une et unique. Si je me suis donc attaché sans ménagements à réfuter et à écarter les opinions d'autrui toutes les fois qu'elles me semblaient erronées, j'accepterai de bon cœur et avec reconnaissance toutes les rectifications qu'on pourra m'opposer. Mais si l'on trouve que, dans les présentes investigations ou dans celles qui suivront peut-être, je m'en prends assez souvent et avec une particulière insistance aux savants les plus éminents, tels que MILL et BAIN, FECHNER, LOTZE, HELMHOLT et autres, on voudra bien croire que mon dessein n'est pas de diminuer leur mérite, ni d'affaiblir la puissance de leur action. C'est, au contraire, l'indice que, tout comme tant d'autres, j'ai, de façon spéciale, subi leur influence bienfaisante, soit en me ralliant à leur doctrine, soit en la combattant. Il me serait donc agréable qu'à mon exemple d'autres pussent tirer profit de l'examen approfondi de leurs théories.

Parfois, il est vrai, ma polémique sera dirigée contre des opinions auxquelles je ne puis reconnaître en soi tant d'intérêt. Deux raisons m'ont poussé à les étudier assez longuement : elles connaissent une diffusion excessive et exercent actuellement une influence regrettable sur un public qui, en matière de psychologie moins encore que dans d'autres domaines a été habitué à exiger une rigueur scientifique.

Plus d'une fois on trouvera sous ma plume des affirmations toutes nouvelles. Mais il sera facile, je crois, de se convaincre en tout cas que je n'ai pas désiré l'originalité à tout prix. Au contraire, ce n'est qu'à contre-cœur et quand j'y fus forcé par des raisons déterminantes et, à mon sens du moins, écrasantes que je me suis parfois ainsi libéré de toutes les conceptions traditionnelles. Mais, à y regarder de près, l'on reconnaîtra que même dans les domaines où j'affirme le mieux mon originalité, je n'ai pas manqué, ici ou là, de précurseurs. Je n'ai jamais omis d'attirer l'attention sur ces travaux préparatoires; et même dans les cas où ma façon de voir s'était développée sans le moindre rapport avec telle conception antérieure analogue, je n'ai pas négligé de faire mention de cette dernière. Ce qui m'importait, en effet, ce n'était pas de passer pour l'inventeur d'une doctrine nouvelle, mais d'apparaître comme le représentant d'une doctrine véridique et sûre.

Mais si les théories anciennes ne nous apparaissent parfois que comme des préparations à une doctrine plus juste, il est évident que nos travaux ne seront eux aussi qu'un faible acheminement vers des productions futures d'une plus grande perfection. Lorsqu'une certaine philosophie a réussi de nos jours à passer un instant pour la conclusion de toute science, on eut tôt fait de reconnaître non pas qu'on ne pouvait la dépasser mais qu'il était impossible de l'améliorer. Une doctrine scientifique qui exclut tout développement ultérieur pour atteindre à une vie plus parfaite est toujours un enfant mort-né. Mais la psychologie en particulier se trouve de nos jours dans une situation telle que ceux qui s'y prétendent experts y manifestent plus d'ignorance que

ceux qui confessent avec Socrate : « Je ne sais qu'une chose, c'est que je ne sais rien ».

La vérité, cependant, ne réside ni dans l'un, ni dans l'autre extrême. Il existe des commencements de psychologie scientifique. Ils ont en eux-mêmes peu d'importance, ce sont pourtant des indices certains qu'un développement plus complet est possible, lequel donnera des fruits abondants, ne fût-ce qu'aux générations à venir.

Achaffenbourg, le 7 mars 1847.

AVANT-PROPOS DE LA DEUXIÈME ÉDITION[1]

Ce qui contribue d'ordinaire le plus au progrès de la science, ce ne sont ni les traités, ni les manuels dont le but est d'exposer dans son ensemble telle ou telle discipline scientifique; ce sont les monographies consacrées à un seul problème. Il n'y a donc rien de surprenant à ce que ma *Psychologie du point de vue empirique*, demeurée à l'état de fragment, ait bénéficié d'une large diffusion; les réponses que j'y fais à certaines questions élémentaires sont absolument nouvelles, et je me suis efforcé de justifier par le détail toutes les innovations que je préconise. En particulier, mes recherches sur la classification des phénomènes psychiques ont de plus en plus suscité l'attention générale. Ce qui le prouve, c'est qu'on m'a demandé récemment l'autorisation de donner une traduction italienne des chapitres en question.

Plus de trente ans ont passé depuis la publication de mon livre. Les nouvelles investigations auxquelles je me suis livré n'ont rien changé d'essentiel aux idées que je soutenais alors; mais, sur quelques points, qui ne manquent pas d'importance, j'ai été amené, soit à de nouveaux développements, soit, je le crois du moins, à certaines corrections heureuses. Je n'ai pas cru pouvoir les passer sous silence. Mais en même temps il m'a semblé nécessaire de conserver la forme première telle qu'elle avait agi sur les contemporains; et cela d'autant plus que l'expérience m'avait appris que bon nombre d'éminents psychologues qui s'étaient intéressés à ma doctrine étaient plutôt disposés à s'y rallier dans sa première rédaction que de me suivre dans les voies nouvelles où je m'étais engagé. J'ai donc décidé de rééditer presque sans changement l'ancien texte, mais de l'enrichir en même temps de certaines remarques ajoutées comme notes au bas des pages ou sous forme appendice. Je m'y défends contre certaines attaques qui se sont élevées de différents côtés contre ma doctrine; mais j'y reviens également sur certains points, dont je jugeais de moi-même la correction nécessaire.

Une des nouveautés les plus importantes est la suivante : je ne suis plus d'avis qu'un rapport psychique puisse jamais avoir pour objet autre chose qu'une réalité effective. Pour justifier mon nouveau point de vue il m'a fallu faire entrer dans mon

1. Publiée en 1911 sous le titre de *Classification des phénomènes psychiques* et ne comprenant que les chapitres 5 à 9 de la deuxième partie, suivis d'un *Appendice*.

travail des questions toutes nouvelles et examiner par exemple les modes de la représentation.

Je sais bien que la concision de mon exposé n'en facilite pas l'intelligence. J'ai d'autant plus recherché la précision dans l'expression.

Des psychologues allemands, au courant de la traduction italienne et des additions qui s'y trouvent, m'ont signalé l'intérêt que présenterait une nouvelle édition allemande, d'autant plus que la première édition de ma *Psychologie du point de vue empirique* est épuisée depuis longtemps. Pour répondre à cette demande, je fais donc paraître une nouvelle édition du texte original allemand, avec tous les additifs de la traduction italienne.

Florence, 1911.

LIVRE I

LA PSYCHOLOGIE EN TANT QUE SCIENCE

CHAPITRE PREMIER

NOTION ET OBJET DE LA SCIENCE PSYCHIQUE

A l'origine, certains phénomènes évidents et bien connus semblaient donner l'explication des réalités secrètes. Reconnus ensuite comme plus obscurs que tous les autres, ils provoquèrent à leur tour l'étonnement et la curiosité. Les grands penseurs de l'antiquité y ont consacré le meilleur de leur activité. De nos jours encore c'est à leur propos qu'on atteint au moindre accord et à la moindre clarté. Ce sont précisément ces phénomènes dont j'aborde à mon tour l'étude. Je vais essayer de tracer ici, à grands traits, un tableau plus véridique de leurs propriétés et de leurs lois. Il n'est pas de branche de la science qui ait produit de plus maigres fruits pour la connaissance de la nature et de la vie; il n'en est pas non plus dont on espère la satisfaction de besoins plus essentiels. Il n'est pas une partie de la science, à l'exception de la seule métaphysique, qui en général inspire plus de mépris à la plupart des hommes, il n'en est aucune pourtant à laquelle certains attribuent autant de prix et de valeur. Disons plus, tout le royaume de la vérité, s'il devait perdre cette province, semblerait pauvre et méprisable à plus d'un; et toute autre science ne leur paraît digne d'estime que parce qu'elle prépare la voie à cette science. D'autres sciences ne sont en réalité que la substructure; celle-ci est comme la conclusion qui couronne l'œuvre. Toutes les autres la préparent; elle dépend de toutes; mais de son côté il faut qu'elle réagisse de façon très puissante sur elles. Il faut qu'elle renouvelle toute la vie de l'humanité, qu'elle accélère et assure le progrès. Et si elle apparaît ainsi, d'une part, comme le faîte d'une espèce de tour qui figure la science, elle est destinée, d'autre part, à devenir l'assise de la société et de ses biens les plus précieux et par là même le fondement de toutes les aspirations des chercheurs.

§ 1. Etymologiquement psychologie signifie *science de l'âme*. Effectivement Aristote, qui exposa la première classification des sciences et traita le premier dans des ouvrages séparés les diverses branches du savoir, a intitulé l'un de ses ouvrages : Περὶ ψυχῆς. Par âme il entendait la nature ou, selon l'expression qui lui est particulièrement chère, l'acte premier, la perfection fondamentale [1] d'un être vivant. D'autre part il appelle vivant ce qui se nourrit, croît et engendre, ce qui possède la faculté de sentir et de penser ou seulement l'une quelconque de ces puissances. Bien loin d'attribuer de la conscience à une plante, il n'en déclare pas moins que le règne végétal est lui aussi vivant et animé. Et c'est ainsi que la plus ancienne œuvre psychologique, après avoir établi la notion de l'âme, s'attache aux propriétés les plus générales qui, tant dans le domaine de l'activité végétative que des activités sensitive et intellectuelle, appartiennent aux êtres qui participent à ces activités.

Tel était le cycle des questions que la psychologie embrassait primitivement. Mais avec le temps son domaine s'est considérablement rétréci. Le psychologue ne parla plus des activités végétatives. Tout le règne végétal, puisque aussi bien la conscience fait ici défaut, a échappé au cadre de ses recherches; de même le règne animal, pour autant qu'il est, comme les plantes et les corps inorganiques, objet de perception extérieure, s'est trouvé également exclu de son domaine. Exclusion qui s'étendit même à des phénomènes en très étroite relation pourtant avec la vie sensitive, comme par exemple les systèmes nerveux et musculaire. Ce ne fut plus au psychologue, mais au physiologiste qu'en incombait désormais l'étude.

Il ne s'agissait pas là d'une limitation arbitraire, mais bien plutôt, semble-t-il, d'une correction évidemment nécessaire, postulée par la nature de l'objet lui-même. En effet, les frontières entre les sciences ne sont exactement tracées et la division du savoir ne peut servir à son avancement que si l'on détermine rapprochements et exclusions d'après le degré plus ou moins proche de parenté. Or là où cette parenté se manifeste au plus haut point, c'est entre les phénomènes conscientiels. C'est par le même mode de perception que nous les connaissons tous, et, quel que soit leur niveau plus ou moins élevé, de nombreuses analogies les rapprochent les uns des autres. Au contraire, ce que la perception extérieure nous révèle des êtres vivants, nous le voyons, non seulement pour ainsi dire du dehors, mais encore selon une autre structure; et les faits généraux que nous rencontrons ici sont ou bien les mêmes lois, ou bien des lois analogues à celles que nous voyons régir la nature inorganique.

1. En grec : φύσις, μορφή, πρώτη ἐντελέχεια, πρώτη ἐντελέχεια.

On pourrait même dire non sans raison qu'Aristote lui-même a déjà pressenti cette rectification moderne des frontières de la psychologie. Et ceux qui le connaissent savent combien fréquemment il lui advient, en exposant une doctrine encore rudimentaire, de poser, comme c'est le cas ici, les premiers jalons d'une autre conception plus juste. Sa métaphysique aussi bien que sa logique nous en fournissent la preuve. C'est ainsi qu'au troisième livre du traité : *De l'âme*, où il traite du mouvement volontaire, il renonce à rechercher les organes qui servent d'intermédiaires entre le désir et le membre que le désir tend à mouvoir. Cette recherche, dit-il en effet, — et il s'exprime alors exactement comme ferait un psychologue moderne, — n'appartient pas à l'étude de l'âme, mais à celle du corps [1]. Cette remarque incidente vise seulement à entraîner plus aisément la conviction de tel ou tel des partisans enthousiastes qu'Aristote conserve aujourd'hui encore.

Nous venons de voir que le domaine de la psychologie s'est rétréci. Mais parallèlement, et de façon sensiblement analogue, on a vu se rétrécir aussi le concept de vie, ou, sinon le concept de vie, puisque précisément les savants continuent le plus souvent à user de ce terme dans sa large acception d'autrefois, — du moins le concept d'âme.

Dans le langage moderne, on entend en effet par âme le substrat substantiel de représentations ainsi que d'autres propriétés qui partagent avec les représentations le caractère de n'être immédiatement perceptibles que grâce à des expériences internes et qui présupposent elles-mêmes des représentations; c'est ainsi qu'on a pris l'habitude d'appeler âme par exemple le substrat substantiel d'une sensation, d'une image ou d'un souvenir, d'une espérance ou d'une crainte, d'un désir ou d'une répulsion.

Nous aussi nous employons le mot âme dans ce sens. Rien ne paraît donc s'opposer à ce que, malgré la modification de son contenu, nous usions aujourd'hui encore pour définir la psychologie des mêmes termes qu'Aristote en disant avec lui que c'est la science de l'âme. Semblable aux sciences naturelles qui ont pour rôle d'étudier les propriétés et les lois des corps auxquels se rapporte notre expérience externe, elle apparaît alors comme la science qui nous renseigne sur les propriétés et les lois de l'âme, que nous trouvons en nous-mêmes directement par l'expérience interne et que l'analogie nous permet également d'inférer chez autrui.

Ainsi délimitées, les deux branches scientifiques que nous venons de définir ont l'air de se partager entièrement le domaine des sciences expérimentales prises dans leur ensemble et de se distinguer par une frontière nettement tracée.

Mais la première au moins de ces apparences est démentie par

1. *De anima*, III, 10, 433 B, 21.

les faits. Il existe des événements qui sont pareillement constatables dans les deux domaines, celui de l'expérience externe et celui de l'expérience interne. Et c'est justement parce qu'elles ont une extension plus grande que ces lois n'appartiennent spécifiquement ni au domaine des sciences naturelles, ni à celui de la psychologie. Le fait même qu'on peut aussi bien les rattacher à l'une qu'à l'autre science montre qu'on ne saurait les attribuer proprement ni à l'une ni à l'autre. Mais elles sont assez nombreuses et assez importantes pour occuper à elles seules une branche spéciale de recherches, et c'est cette branche qu'il nous faut distinguer, sous le nom de métaphysique, des sciences naturelles et des sciences psychiques.

Il est toutefois impossible d'établir une démarcation absolue entre les deux sciences qui, parmi ces trois grands domaines du savoir, sont les moins générales. Comme il advient chaque fois que deux sciences se touchent, les contestations de frontière sont inévitables entre les sciences naturelles et les sciences psychiques. Les faits dont s'occupe le physiologiste et ceux dont s'occupe le psychologue entretiennent en effet, malgré toute la différence de leur caractère, les relations mutuelles les plus intimes. Nous trouvons des propriétés physiques et des propriétés psychiques unies en un seul et même groupe. Non seulement des états physiques sont provoqués par des états physiques, des états psychiques par des états psychiques, mais il arrive que des états physiques aient des conséquences psychiques, et inversement.

Plusieurs auteurs ont distingué une science spéciale qui aurait à s'occuper de ces questions. En particulier Fechner qui a donné à cette branche de la science le nom de psycho-physique et qui a appelé *principe psycho-physique* la loi devenue fameuse qu'il a établie à ce sujet. D'autres ont préféré l'appellation moins heureuse de psychologie physiologique [1].

On mettrait fin ainsi aux querelles de frontière entre psychologie et physiologie. Mais ne feraient-elles pas place à d'autres querelles, et même plus nombreuses, entre psychologie et psycho-physique d'une part, psycho-physique et physiologie d'autre part. Le psychologue n'a-t-il pas la tâche évidente de fixer les premiers éléments des phénomènes psychiques? Or le psycho-physicien ne saurait non plus les négliger, car les sensations sont provoquées par des stimulants physiques. Et n'est-ce pas le rôle du physiologiste, lorsqu'il étudie les manifestations du mouvement

1. C'est à cette formule que WUNDT se rallie en dernier lieu dans son importan ouvrage : *Grundzüge der physiologischen Psychologie* (Fondements de la psychologie physiologique), Leipzig, 1873. Si elle se défend dans le cas particulier, l'expression peut prêter ailleurs à contresens, en suggérant l'usage exclusif d'une méthode physiologique. Nous verrons bientôt, en effet, comment certains auteurs ont voulu fonder toute la psychologie sur des recherches physiologiques (cf. HAGEN ,*Psych Studien* (Etudes psychologiques), 1847, p. 7).

spontané ou du réflexe, de remonter, par un enchaînement continu, jusqu'à leur origine? Or le psycho-physicien aura pourtant, lui aussi, à rechercher la première conséquence physique de la cause psychique.

Ne nous formalisons donc pas des empiétements inévitables entre la physiologie et la psychologie. Ils ne seront d'ailleurs pas plus grands que ceux que nous observons par exemple entre physique et chimie. Ils ne prouvent rien contre la valeur de la démarcation que nous avons établie; ils indiquent simplement que toute justifiée qu'elle est, cette division des sciences a, comme toute autre, quelque chose d'artificiel. Il ne sera d'ailleurs nullement nécessaire de traiter deux fois, d'abord au point de vue psychologique, puis au point de vue physiologique, toute la série des questions qu'on appelle psycho-physiques. Pour chacune de ces questions, il sera facile de montrer dans quel domaine réside la difficulté essentielle, celle dont la solution entraîne presque *ipso facto* celle de la question même. Ce sera par exemple l'affaire du psychologue de découvrir les premiers phénomènes psychiques provoqués par un excitant physique, dût-il nécessairement pour cela jeter un regard sur des faits physiologiques. Et quand il s'agira des mouvements spontanés du corps, c'est encore au psychologue qu'il appartiendra de déterminer, pour toute la série des modifications physiques qui s'y rattachent, le dernier antécédent directement psychique. C'est au physiologiste, au contraire, qu'il appartiendra de rechercher la raison dernière et immédiatement physique de la sensation, bien qu'il ne puisse naturellement le faire sans jeter un regard sur le phénomène psychique. Et c'est encore lui qui, pour les mouvements dus à des causes psychiques, devra, dans le domaine physiologique, établir leurs conséquences premières et prochaines.

Lorsqu'il s'agit de découvrir la relation progressive qui régit l'accroissement des causes et des effets psychiques, d'établir le principe qu'on appelle psycho-physique, il me semble que la tâche se dédouble : une partie incombe au physiologiste, le reste au psychologue. La première consiste à déterminer quelle différence relative dans l'intensité des excitants correspond aux plus petites différences perceptibles dans l'intensité des phénomènes psychiques. La seconde consiste à chercher la relation mutuelle entre ces plus petites différences perceptibles. Mais la réponse à la dernière question ne saute-t-elle pas tout de suite aux yeux? N'est-il pas clair que les plus petites différences perceptibles sont toutes égales entre elles? C'est ce que l'on a communément admis. Et voici l'argumentation de Wundt lui-même dans sa *Psychologie physiologique* (p. 295) : « Une telle différence d'intensité, constituant le minimum perceptible, est une valeur psychique de grandeur constante. En effet, si une différence juste perceptible était plus

grande ou plus petite qu'une autre, elle serait supérieure ou inférieure au minimum perceptible; ce qui implique contradiction ». Wundt ne s'aperçoit pas que sa démonstration constitue un cercle vicieux. Pour celui qui doute de l'égalité de tous les minima perceptibles, la qualité de minimum perceptible ne saurait constituer le caractère propre d'une constante métrique. Ce qui est vrai, ce qui s'impose *a priori*, c'est uniquement que toutes les différences qui constituent des minima perceptibles sont *perçues comme égales*, nullement qu'elles soient *égales*. A moins d'admettre que tout accroissement égal soit perçu comme tel et qu'inversement tout accroissement perçu comme égal soit réellement égal. Mais c'est là précisément ce qui reste à établir. Et, comme il s'agit des lois d'un jugement comparatif, cette tâche revient au psychologue. Il se pourrait bien qu'elle aboutît à un tout autre résultat que celui qu'on escompte. Le déplacement apparent du disque lunaire n'est-il pas plus facile à percevoir quand la lune est proche de l'horizon que lorsqu'elle est au zénith? Et pourtant le disque dans les deux cas se déplace d'une quantité égale pour des temps égaux. En revanche la première tâche est sans conteste l'affaire du physiologiste. Les observations physiques occupent ici la plus grande place. Et ce n'est certainement pas un hasard si nous devons à un physiologiste de premier ordre, E. H. Weber, les travaux préparatoires, et à un physicien de culture philosophique, tel que Fechner, l'établissement définitif de la loi avec un contenu élargi [1].

La définition qu'on a donnée plus haut de la psychologie semble donc justifiée, et sa position nettement déterminée à l'égard des sciences voisines.

§ 2. Il est vrai qu'en disant, au sens qu'on a défini plus haut, que la psychologie est la science de l'âme, on n'entraîne pas l'assentiment unanime des psychologues. Beaucoup la définissent comme *la science des phénomènes psychiques*. Et ils mettent ainsi la psychologie au même rang que sa science sœur. Ils affirment également qu'on ne doit pas définir la science de la nature comme science du corps, mais bien comme la science des phénomènes physiques.

Tirons au clair le principe de cette objection.

Qu'entend-on quand on dit : science des phénomènes physiques, science des phénomènes psychiques? Les termes de phénomène, manifestation, sont souvent employés par opposition à ce qui existe vraiment et réellement. C'est ainsi qu'en parlant des objets de nos sens, tels que nous les montre la sensation, nous disons que ce sont de *simples* phénomènes, que la couleur, le son, la chaleur, la saveur n'existent pas vraiment et réellement en dehors de notre sensation, bien qu'ils se rapportent à des objets qui existent vraiment et réellement. Déjà John Locke a fait une expérience : après avoir réchauffé l'une de ses mains et refroidi l'autre, il les trempa en même temps dans une seule et même bassine d'eau. A l'une, il eut une impression de chaleur, à l'autre une impression de froid, faisant ainsi la preuve que la chaleur et le froid n'existaient pas vraiment dans l'eau. On sait qu'une pression sur l'œil peut susciter les mêmes phénomènes lumineux que les rayons partant d'un objet dit coloré. Quand il s'agit de l'évaluation des distances il est également facile de convaincre d'erreur ceux qui prennent les apparences pour des réalités effectives. Des relations spatiales différentes semblent égales à des distances égales. Des relations identiques paraissent différentes à des distances différentes. De même et pour la même raison le mouvement peut se confondre avec le repos et le repos avec le mouvement. La preuve est donc faite pleinement que les objets des sensations sont faux. Et quand bien même cette preuve ne pourrait être établie aussi nettement, il y aurait lieu encore de douter de leur vérité, tant que la garantie nous manque de l'existence réelle d'un monde qui provoquerait nos sensations et avec lequel le contenu même de ces sensations présenterait certaines analogies, existence qui suffirait à rendre compte des phénomènes.

Nous ne sommes donc pas autorisés à croire que les objets de la perception dite extérieure existent vraiment tels qu'ils nous apparaissent. La preuve peut même être faite qu'ils n'existent pas en dehors de nous. Par opposition à ce qui est vraiment et réellement ils constituent donc de simples phénomènes.

Mais ce qui vaut pour les objets de l'expérience externe ne vaut pas au même titre pour ceux de l'expérience interne. A propos de celle-ci, personne n'a jamais démontré qu'il y aurait contradiction à prendre ses phénomènes pour la vérité. Bien plus, nous avons de leur existence cette connaissance très claire et cette certitude entière que donne l'intuition immédiate. Personne ne peut donc véritablement douter que l'état psychique qu'il perçoit en lui-même n'existe et n'existe tel qu'il le perçoit. Quiconque prétendrait pousser le doute jusque-là se condamnerait à un doute absolu, à un scepticisme qui se nierait assurément lui-même, parce qu'il aurait détruit toute base solide pour son attaque contre la connaissance.

Sous prétexte d'unifier sous un même point de vue science de la nature et science psychique, on n'est donc pas raisonnable-

1. C'est ainsi que Fechner dit : « La psycho-physique externe emprunte à la physique ses moyens et sa méthode; la psycho-physique interne se réclame au contraire de la physiologie et principalement de l'anatomie du système nerveux » (*ibidem*, I, p. 11). Et il écrit dans l'avant-propos (p. x) « que cet ouvrage intéressera surtout les physiologistes, tout en désirant intéresser en même temps les philosophes ».

ment fondé à définir la psychologie comme la science des phénomènes psychiques [1].

C'est, au reste, une pensée toute différente qui guide communément ceux qui préconisent une telle définition. Ils ne nient pas l'existence réelle de la pensée et du vouloir. Lorsqu'ils parlent de phénomènes psychiques ou de manifestations psychiques, ils n'entendent rien d'autre que des états, des faits, des événements psychiques, tels que nous les révèle rigoureusement la perception interne. Mais s'ils prennent position néanmoins contre l'ancienne définition, c'est que celle-ci méconnaît les limites de la connaissance. Dire que la science de la nature est la science des corps, en considérant le corps comme une substance qui agit sur les organes des sens et produit ainsi la représentation de phénomènes psychiques, c'est supposer que les phénomènes extérieurs ont pour cause des substances. Et dire que la psychologie est la science de l'âme, en désignant par le nom d'âme le substrat substantiel d'états psychiques, c'est exprimer la conviction qu'il faut voir dans les phénomènes psychiques les propriétés d'une substance. Mais qu'est-ce qui nous autorise à supposer de telles substances? Elles ne constituent pas, dit-on, un objet d'expérience. Ni la sensation, ni la perception interne, ne nous révèlent une substance. Là, nous rencontrons les phénomènes de chaleur, de couleur, de son; ici, ce sont les manifestations de la pensée, du sentiment, de la volonté. Nous ne découvrons pas l'essence à laquelle ils appartiendraient à titre de propriétés. C'est une fiction à laquelle ne correspond aucune réalité ou dont l'existence, si elle en avait une, ne pourrait en aucun cas être démontrée. De toute évidence, elle n'est donc pas objet de la science. Ni la science de la nature ne peut être définie comme la science des corps, ni la psychologie comme la science de l'âme; il faudra simplement considérer la première comme la science des phénomènes physiques et la seconde comme la science des phénomènes psychiques. Il n'existe pas d'âme, du moins pour nous; il peut et il doit y avoir néanmoins une psychologie; mais ce sera — pour employer l'expression paradoxale d'Albert Lange — une psychologie sans âme [2].

Nous le voyons, l'idée n'est pas si directement absurde que l'expression le donne à penser. Et cette conception laisse encore à la psychologie un vaste champ d'action.

C'est ce que nous montre déjà un simple regard jeté sur la cience de la natu re. Qu'on la définisse en effet comme la science des corps ou qu'on y voie simplement la science des phénomènes

1. KANT, il est vrai, l'avait fait. Mais c'était une erreur que bien des auteurs, en particulier UEBERWEG dans son *Système de logique*, lui ont reprochée.

2. *Geschichte des Materialismus* (Histoire du matérialisme), première édition, p. 465 : « Acceptons donc sans scrupule une psychologie sans âme! Le terme peut encore servir tant qu'il restera ici une tâche à accomplir dont aucune autre science ne peut se charger totalement ».

physiques, ce sont toujours les mêmes faits et les mêmes lois qu'étudie cette branche du savoir. C'est ce que font effectivement à cette heure beaucoup de grands savants à qui le courant remarquable qui rapproche actuellement philosophie et science de la nature a permis de se faire une opinion sur les questions philosophiques. Mais, ce faisant, ils ne restreignent en rien le domaine des sciences naturelles. Pour eux comme pour les autres il s'étend à la totalité des lois de coexistence et de succession.

Il en ira de même pour la psychologie. Les phénomènes que nous offre l'expérience interne obéissent, eux aussi, à des lois. Cette vérité est admise par quiconque s'est livré sur un plan scientifique à des recherches psychologiques; et le profane en trouvera facilement et rapidement la confirmation dans sa propre expérience. Ceux mêmes qui refusent à la psychologie la connaissance d'une âme n'en continuent pas moins à considérer ces lois de coexistence et de succession entre phénomènes psychiques comme l'objet propre de leurs recherches. Il y a là un vaste domaine comprenant d'importants problèmes, dont la plupart attendent encore leur solution.

Pour donner une idée plus claire de l'idée qu'il se fait de la psychologie, un des représentants les plus décidés et les plus influents de cette conception, J. St. Mill a donné, dans sa *Logique des sciences de l'esprit*, un aperçu général des questions qui constitueraient son objet propre [1].

Il assigne à la psychologie, comme tâche générale la détermination des lois qui régissent la succession de nos états psychiques, c'est-à-dire l'étude des lois d'après lesquelles l'un de ces états produit l'autre [2].

Parmi ces lois, les unes seraient générales, d'autres spéciales. Serait générale, par exemple, la loi selon laquelle toute impression psychique, quelle qu'en soit la cause, a comme conséquence l'apparition, en l'absence de la cause qui l'a d'abord produite, d'un phénomène analogue, bien que moins vif. Chaque impression, dit-il en usant du vocabulaire de Hume, correspond à une idée et ce seraient aussi des lois générales qui détermineraient l'apparition effective d'une telle idée. Il indique trois de ces « lois de l'association des idées ». D'abord la loi de ressemblance : « des idées semblables tendent à s'évoquer mutuellement ». Puis la loi de contiguité : « lorsque deux phénomènes psychiques ont été fréquemment liés dans l'expérience, soit simultanément, soit dans une succession immédiate, et que l'un de ces phénomènes ou son

1. *Logique déductive et inductive*, VI, c. 4, § 3.

2. Il est vrai que les sensations sont également des états psychiques. Mais la succession en est évidemment semblable à celle des phénomènes physiques qu'elles représentent. Et pour ceux-là, en tant qu'ils dépendent de l'excitation physique des organes des sens, c'est au physicien qu'il appartient d'établir leurs lois.

idée se reproduit, ce phénomène tend à évoquer l'autre ». Enfin la loi de l'intensité : « La vivacité plus grande de l'une ou l'autre des deux impressions en ce qui concerne leur évocation mutuelle est synonyme d'une liaison plus fréquente ».

D'après Mill, il incombe ensuite à la psychologie de déduire, de ces lois générales et élémentaires qui régissent les phénomènes psychiques, les lois plus spéciales et plus complexes de la pensée. Comme il arrive souvent, dit-il, que plusieurs phénomènes psychiques agissent ensemble, il s'agit de savoir dans chacun des cas envisagés s'il s'agit ou non d'une rencontre de causes. En d'autres termes, les conséquences et les conditions préalables ont-elles partout les mêmes relations qu'en mécanique où le mouvement qui naît d'autres mouvements est homogène aux causes dont il apparaît en quelque sorte comme la somme? Ou bien le domaine psychique présente-t-il aussi des cas analogues aux combinaisons chimiques où, par exemple, il ne subsiste rien dans l'eau des qualités propres à l'oxygène et à l'hydrogène ni dans le cinabre rien des propriétés particulières du mercure et du soufre? St. Mill considère personnellement comme acquis que des cas des deux espèces se présentent dans le domaine des phénomènes intérieurs. Certains processus seraient analogues à la composition mécanique des forces, d'autres à la synthèse chimique. Il arrive, en effet, que plusieurs représentations se fondent en une seule de telle sorte qu'elles paraissent perdre leur caractère de pluralité et constituer une représentation absolument originale. C'est ainsi, par exemple, que la représentation de l'étendue et de l'espace à trois dimensions résulterait des sensations du sens musculaire.

A cela se rattache toute une série de nouvelles recherches. Il s'agira tout particulièrement de savoir s'il faut considérer l'état de croyance [1], et également l'état de désir, comme un cas de chimie psychique, comme le produit d'une fusion de représentations. St. Mill pencherait plutôt pour la négative. Quand bien même on se déciderait pour une réponse affirmative, il est certain que le problème découvre des horizons nouveaux. Il appartient donc à la psychologie, et c'est une tâche nouvelle, de rechercher par des observations particulières les lois qui régissent la succession de ces phénomènes, qu'ils découlent ou non de processus psychochimiques. En ce qui concerne la croyance, il y aurait lieu de déterminer quelles sont nos croyances immédiates; ensuite les lois selon lesquelles les croyances s'engendrent les unes les autres, les lois enfin qui permettent à tort ou à raison de considérer un fait comme la preuve d'un autre. En ce qui concerne le désir,

1. A la suite des traducteurs je rends le mot *belief* par croyance *(Glauben)* bien que l'expression ne soit pas absolument adéquate, le terme *belief*, tel que Mill l'emploie, englobant tout état de conviction ou d'opinion, et le savoir aussi bien que la croyance au sens ordinaire du mot.

il faudrait rechercher avant tout quels sont les objets primitifs et naturels de nos désirs; puis déterminer les causes qui nous poussent à désirer des choses qui nous sont primitivement indifférentes ou même désagréables.

A tout cela s'ajoute encore un autre riche champ d'activité, où les recherches psychologiques commencent à se mêler plus que partout ailleurs aux recherches physiologiques. D'après Mill, il incombe également au psychologue de rechercher jusqu'à quel point la production d'un état psychique par un autre est influencée par un état physique discernable. La différence de réactions entre divers hommes en présence des mêmes causes psychiques pourrait avoir une triple raison. Elle pourrait être un fait primitif et dernier, elle pourrait résulter de la suite historique de ses expériences internes préalables; elle pourrait résulter enfin de différences organiques. L'observateur attentif, estime Mill, reconnaîtra que le caractère d'un homme trouve en majeure partie son explication adéquate dans l'éducation et dans les conditions extérieures. Quant au résidu, on ne peut l'expliquer le plus souvent que d'une façon indirecte et par des différences organiques. Cette explication n'éclaire pas seulement le fait généralement constaté de la tendance des sourds à la méfiance, des aveugles-nés à la lubricité, des estropiés à la susceptibilité, mais beaucoup d'autres cas moins facilement intelligibles. Et bien qu'il reste, comme Mill le reconnaît, d'autres phénomènes, les instincts notamment, qui ne peuvent s'expliquer qu'immédiatement par les caractères organiques particuliers, nous voyons cependant qu'un vaste champ d'action s'offre à la psychologie en tant qu'éthologie, c'est-à-dire en tant que science chargée d'expliquer les lois de la formation des caractères.

Tel est dans ses grandes lignes, selon l'un des représentants les plus importants de cette tendance, l'ensemble des problèmes psychologiques considérés d'un point de vue exclusivement phénoménal. En réalité ce changement de point de vue et la modification qu'il entraîne dans la conception de la psychologie ne font aucun tort à la psychologie en ce qui concerne toutes les relations qu'on vient d'examiner. Aux questions posées par John Stuart Mill et à toutes les autres qui s'y trouvent impliquées on pourrait même en ajouter qui ne sont pas de mince importance. Les grandes tâches ne manquent donc pas aux psychologues de cette école où figurent de nos jours des hommes qui travaillent avec succès à l'avancement de la science.

Une seule question néanmoins paraît cependant exclue; et son importance est telle que son absence risque de laisser une lacune regrettable. C'est cette recherche précisément que l'ancienne psychologie considérait comme sa tâche principale, cette question précisément qui est à l'origine de la recherche psychique

et qui semble près de se voir entièrement exclue par cette nouvelle conception. Je pense à la question de la survie. Quiconque a lu Platon sait que ce fut surtout le désir d'atteindre sur ce terrain à une sûre vérité qui le conduisit à la psychologie. Son *Phédon* est consacré à ce problème et d'autres dialogues, qu'il s'agisse du *Phèdre*, du *Timée*, ou de la *République*, y reviennent plus d'une fois. Le même problème se retrouve chez Aristote. Il expose, avec moins de détails, il est vrai, les raisons qu'il donne de l'immortalité de l'âme. Mais on se tromperait si l'on voulait en conclure qu'il s'agissait pour lui d'une question de peu d'importance. Dans la *Logique*, où la doctrine de la démonstration apodictique ou scientifique devait nécessairement primer tout le reste, il la condense cependant, dans les *seconds Analytiques*, en quelques pages, ce qui contraste avec d'autres développements très étendus. Dans la *Métaphysique*, il ne consacre à la divinité que de courts alinéas du livre A. De toute évidence cette idée lui semblait pourtant l'essentiel. Il ne se contente pas d'appliquer à l'ensemble de la science le nom de sagesse et de première philosophie; il l'appelle explicitement théologie. De même dans le traité de *l'Ame*, il ne traite que très brièvement de l'esprit humain et de son immortalité, même aux endroits où il ne se contente pas d'allusions. Il y voyait cependant l'objet le plus important de la psychologie. C'est ce qui ressort clairement du classement qu'au début de son ouvrage il fait des questions psychologiques. Nous apprenons là qu'il incombe au psychologue de rechercher avant tout l'essence de l'âme, puis ses propriétés, dont certaines n'appartiennent qu'à lui et non pas à son corps et paraissent donc spirituelles. Il doit rechercher en outre si l'âme se compose de diverses parties ou si elle est simple, si toutes les parties sont des états matériels ou si quelques-unes ne le sont pas, auquel cas leur immortalité serait assurée. Les diverses apories qui se rattachent à ces questions montrent que nous touchons ici au point qui a sollicité le plus la curiosité du grand penseur. C'est donc à cette tâche que s'est consacrée tout d'abord la psychologie; c'est elle qui a donné la première impulsion à son développement. Or voici qu'aujourd'hui cette tâche semble être tombée en discrédit et devenue impossible, du moins si l'on se place au point de vue de ceux qui refusent que la psychologie soit la science de l'âme. Car s'il n'y a pas d'âme, il ne saurait naturellement être question de l'immortalité de l'âme.

Cette conséquence semble si immédiatement évidente qu'on ne peut pas être surpris que certains partisans de cette conception, comme par exemple A. Lange, estiment que la chose va de soi [1].

1. *Geschichte des Materialismus*, 1re éd., p. 239.

Ainsi s'annoncerait en psychologie le même spectacle auquel on a assisté dans les sciences de la nature. C'est l'ambition des alchimistes de produire de l'or par des alliages qui a conduit à des recherches chimiques. Mais, ayant atteint à sa maturité, la science a renoncé à la transmutation comme à quelque chose d'impossible. Pour nous, les héritiers des chercheurs d'antan, les prédictions de nos ancêtres sont comparables aux promesses que, dans la fable bien connue, le père mourant fit à ses enfants. Les fils retournèrent avec soin la vigne où ils croyaient qu'un trésor était caché; ils ne trouvèrent pas d'or enfoui, mais la terre bien travaillée leur rapporta des fruits plus abondants. C'est ce qui se passa pour les chimistes, et c'est ce qui se passerait également pour les psychologues. En raison de ses progrès, la science devrait renoncer à la question de l'immortalité; mais nous nous consolerions en constatant que l'ardeur engendrée par le désir de l'impossible a permis de résoudre d'autres questions auxquelles on ne saurait dénier une importance réelle et de grande portée.

Cependant qui pourrait nier que les deux cas ne sont point identiques? Aux rêves des alchimistes, la réalité a substitué un succédané de plus haute valeur. En face des espoirs que nourrissaient un Platon ou un Aristote d'atteindre à la certitude que survivrait la meilleure partie d'eux-mêmes après la désagrégation du corps, les lois de l'association des représentations, du développement des convictions et des opinions, ainsi que de la naissance et de la croissance du plaisir et de l'amour seraient tout ce que l'on voudrait, excepté un vrai dédommagement. La perte en paraîtrait donc infiniment plus regrettable. Et si véritablement l'opposition des deux conceptions de la psychologie impliquait que l'une admet la question de l'immortalité, tandis que l'autre la rejette, cette différence serait de la plus haute importance pour la psychologie, et il faudrait inévitablement entreprendre des recherches métaphysiques sur la substance considérée comme substrat des états psychiques.

Si la nécessité pourtant semble s'imposer de limiter ici le domaine des recherches, il se peut toutefois que ce ne soit là qu'une apparence. David Hume s'est, en son temps, déclaré très nettement contre les métaphysiciens qui prétendaient découvrir en eux-mêmes un substrat substantiel des états psychiques. « Pour ma part, dit-il, quand je pénètre très profondément dans ce que j'appelle *mon moi*, je me heurte toujours à telle ou telle perception particulière de chaleur ou de froid, de lumière ou d'ombre, d'amour ou de haine, de douleur ou de plaisir. Si souvent que je m'y efforce, jamais je ne réussis à saisir *mon moi* hors d'une représentation, et jamais je ne puis rien découvrir qui dépasse la représentation. Que mes représentations soient suspendues pour un temps

quelconque, comme dans le cas du sommeil normal, durant tout ce temps, *mon moi* m'échappe entièrement et l'on n'aurait pas tort de dire que je cesse absolument d'exister ». Si certains philosophes affirment qu'ils se perçoivent *eux-mêmes* comme une réalité simple et permanente, Hume ne prétend pas les contredire, mais d'après sa propre expérience et celle de tous les autres (à l'exception de cette seule espèce de métaphysiciens) il demeure convaincu de n'être « qu'un faisceau de diverses représentations, qui se succèdent à une vitesse incroyable et demeurent dans un flux continuel et un mouvement ininterrompu [1] ». Nous le voyons donc, Hume se classe sans ambiguïté parmi les adversaires de la substance psychique. Il n'en reste pas moins que c'est le même Hume qui remarque que, dans une conception comme la sienne, toutes les preuves de l'immortalité conservent absolument la même force que dans la conception traditionnelle à laquelle elle s'oppose. A. Lange voit, il est vrai [2], dans cette déclaration une raillerie, et il se peut qu'il ait d'autant plus raison que, comme tout le monde le sait, Hume, en d'autres endroits, n'a pas dédaigné l'arme de l'ironie malicieuse [3]. Mais ce que dit Hume est loin d'être aussi évidemment ironique que le croient Lange et peut-être Hume lui-même. S'il va de soi en effet que celui qui nie la substance psychique s'interdit de parler d'immortalité de l'âme au sens propre du mot, il est faux cependant que la question de l'immortalité perde toute signification parce qu'on nie l'existence d'un substrat substantiel des phénomènes psychiques. Pour mettre cette vérité en immédiate lumière, il suffit de se rappeler qu'avec ou sans substance psychique on ne peut nier en tous cas une certaine durée de notre vie psychique ici-bas. A celui qui rejette la substance il ne reste d'autre ressource que d'admettre qu'une telle durée est possible sans substrat substantiel. Et la question de la survie psychique après la destruction des phénomènes somatiques n'en garde pas moins dans ce cas son essentielle importance. C'est d'ailleurs de façon parfaitement illogique que les penseurs de cette tendance s'appuient sur les raisons qu'on a indiquées pour refuser la question de l'immortalité, même quand elle prend cette signification essentielle qui conduit à l'appeler plutôt en tout état de cause immortalité de la vie qu'immortalité de l'âme.

C'est ce que J. St. Mill a fort bien reconnu. Dans le passage de sa *Logique* que nous avons cité plus haut, la question de l'immortalité ne figure pas, il est vrai, parmi les problèmes qui s'offrent à l'investigation psychologique. Mais à un autre endroit, dans son

1. *Treatise of Human Nature* (Traité de la nature humaine), IV, sec. 6.
2. *Geschichte des Materialismus*, p. 239.
3. A. Bain dit de lui : « C'était un homme qui aimait autant l'effet littéraire que es recherches philosophiques, si bien que l'on ne sait pas toujours s'il parle sérieusement ». *Mental Science*, 3e édit., p. 207.

ouvrage sur Hamilton, il a développé en toute lumière l'idée que nous venons d'énoncer [1].

Parmi les penseurs notoires de l'Allemagne contemporaine, il n'en est peut-être pas un seul qui ait exprimé, aussi souvent et aussi catégoriquement que Th. Fechner, son rejet d'un substrat substantiel tant pour les états psychiques que pour les états physiques. Dans sa *Psycho-physique*, dans sa *Théorie des atomes*, et dans d'autres de ses écrits, il combat cette conception sur un mode tantôt sérieux tantôt plaisant. Il n'en reste pas moins qu'il affirme expressément sa croyance à l'immortalité.

On voit donc que même si nous admettions le point de vue métaphysique qui a conduit des penseurs modernes à définir la psychologie comme la science des phénomènes psychiques, en rejetant l'ancienne formule de science de l'âme, le domaine de la psychologie n'en serait pas pour autant rétréci, et au total il n'en résulterait pour elle aucun préjudice essentiel.

En réalité il ne semble pas plus admissible d'accepter cette opinion sans l'avoir soumise à un sérieux examen métaphysique, que de la rejeter sans examen. D'éminents savants révoquent en doute et rejettent tout substrat substantiel des phénomènes; il en est d'autres qui ont porté et qui portent encore de grands noms et qui affirment catégoriquement l'existence de ces substrats. Sur ce point K. Lotze et même, parmi les représentants modernes de l'Empirisme anglais, Herbert Spencer [2] sont d'accord avec Aristote et Leibniz. Et dans son ouvrage contre Hamilton [3], J. St. Mill lui-même a reconnu, avec sa franchise habituelle, que le rejet de la substance comme substrat des apparences, particulièrement dans le domaine psychique, n'allait pas sans difficultés ni obscurités. Si la nouvelle définition de la psychologie était réellement liée à la nouvelle métaphysique d'une façon aussi nécessaire que l'ancienne définition à l'ancienne métaphysique, nous serions forcés ou bien de chercher une troisième définition, ou bien de descendre dans les redoutables abîmes de la métaphysique.

C'est heureusement le contraire qui se produit. Dans la définition nouvelle de la psychologie, nous ne trouvons rien qui ne soit acceptable pour les partisans de l'ancienne école. Qu'il y ait une âme ou qu'il n'y en ait pas, le fait est que les phénomènes psychiques existent. Celui qui accepte la théorie substantielle de l'âme ne saurait nier pour autant que tout ce qu'il est en mesure d'établir au sujet de l'âme soit également en relation avec les

1. *Examination, of Sir W. Hamilton's Philosophy* (Examen de la philosophie de Sir W. Hamilton), ch. XII : « En ce qui concerne l'immortalité, il est tout aussi facile de penser qu'une chaîne de faits de conscience peut se prolonger à l'infini que de penser qu'une substance continue toujours d'exister; et une preuve qui vaut pour l'une de ces théories vaudra tout aussi bien pour l'autre ».
2. Cf. ses *First Principles* (Premiers principes).
3. *Exam. of Sir W. Ham. Philos.*, ch. XII.

phénomènes psychiques. Rien ne s'oppose donc à ce qu'au lieu de définir la psychologie comme science de l'âme nous fassions nôtre la définition moderne. Il est possible que toutes deux soient vraies. Il n'en reste pas moins entre elles la différence suivante : l'une contient des présupposés métaphysiques que l'autre ignore; l'une est reconnue par des écoles opposées, tandis que la première porte déjà le cachet d'une école particulière; l'une nous épargne donc des recherches préliminaires d'ordre général auxquelles l'autre nous astreindrait. L'adoption de la définition moderne nous simplifie donc la besogne; mais elle présente encore un autre avantage. Toute élimination d'une question reconnue comme étrangère au sujet est synonyme de simplification et de renforcement. Elle nous montre les résultats de nos recherches comme liés à un plus petit nombre de conditions préalables et conduit ainsi plus sûrement à la certitude.

C'est pourquoi nous définissons la psychologie comme *la science des phénomènes psychiques*, au sens qu'on a indiqué plus haut. Les explications qu'on vient de lire semblent suffisantes pour éclairer le sens général de cette définition. Ce qui peut rester obscur se précisera quand nous examinerons la différence entre les phénomènes psychiques et physiques.

§ 3. Si nous voulions comparer la valeur relative de la science dont nous venons de fixer les limites et celle des sciences de la nature en tenant compte uniquement de l'intérêt qu'elles rencontrent de nos jours, il est probable que la psychologie serait bien éclipsée. Il en va tout autrement si nous faisons l'étude comparée de leurs objets respectifs. Nous avons vu à quelle sorte de connaissance le physicien peut prétendre. Les phénomènes qu'il étudie et qui concernent la lumière, le son, la chaleur, le lieu, le mouvement local n'ont pas d'existence véritable et affective. Ils constituent les signes d'une réalité effective dont l'action produit leur représentation. Mais l'image qu'ils en donnent ne correspond aucunement à cette réalité, et la connaissance qu'on en peut tirer demeure bien imparfaite. Nous pouvons dire qu'il existe quelque chose qui, dans telles ou telles conditions, devient la cause de telle ou telle sensation; nous pouvons également démontrer qu'il doit s'y rencontrer des relations analogues à celles qui présentent les manifestations spatiales, les grandeurs et les formes. Mais il faut s'en tenir là. En soi et pour soi, ce qui est réel n'apparaît pas, et ce qui apparaît n'est pas réel. La vérité des phénomènes psychiques n'est, suivant l'expression consacrée, qu'une vérité relative.

Il en va tout autrement pour les phénomènes de la perception interne. Ceux-là sont vrais en soi. Ils sont en réalité tels qu'ils paraissent; nous en avons pour garantie l'évidence avec laquelle ils sont perçus. Ainsi qui pourrait nier qu'à cet égard la

psychologie l'emporte de beaucoup sur les sciences naturelles?

A un autre point de vue encore, la haute valeur théorique de la connaissance psychologique est évidente. Ce qui fait la dignité de la science, ce n'est pas seulement la façon dont elle est connue, mais également la dignité même de son objet. Et les phénomènes dont le psychologue recherche les lois ne se distinguent pas seulement des phénomènes physiques en ce qu'ils sont vrais et réels, mais encore en ce qu'ils leur sont incomparablement supérieurs en beauté et en sublimité. A la couleur et au son, à l'étendue et au mouvement s'opposent ici la sensation et l'imagination, le jugement et la volonté avec toute la grandeur que leur confèrent le grand penseur qui se dévoue à la recherche du vrai, l'homme vertueux qui fait don de soi. Ici encore nous voyons donc que la tâche du psychologue l'emporte sur celle du physicien.

Il faut dire en outre que ce qui nous appartient en propre nous intéresse plus que ce qui nous est étranger. Nous tenons davantage à connaître l'ordre et l'origine de notre système solaire que ceux d'un autre groupe lointain d'astres célestes. L'histoire de notre pays et de nos ancêtres retient davantage notre attention que celle d'un peuple avec qui nous n'avons pas de relations étroites. C'est également la raison pourquoi la science des phénomènes psychiques a une valeur prépondérante. Car ils constituent le domaine qui nous appartient le plus proprement. Certains philosophes ont considéré franchement le moi comme un groupe de phénomènes psychiques, d'autres y ont vu le substrat substantiel d'un tel groupe. Et dans le langage courant on dit des phénomènes physiques qu'ils se produisent *hors* de nous, des phénomènes psychiques qu'ils se produisent *en* nous.

A la lumière de ces considérations très simples il n'est personne qui ne puisse aisément se persuader de la haute importance théorique du domaine psychologique. Même au point de vue pratique, et c'est là peut-être ce qui peut nous surprendre le plus, les questions psychologiques ne le cèdent en rien aux questions qui occupent les physiciens. Allons plus loin : sous ce rapport même, on trouverait difficilement une autre science qu'on puisse mettre au même niveau, à moins qu'on ne la considère comme un échelon indispensable pour nous élever à la psychologie.

Remarquons, sans y insister du tout, que la psychologie contient aussi les racines de l'esthétique qui, plus pleinement développée, éclairera l'œil de l'artiste et le perfectionnera. Notons encore que la logique, cet art important, dont *un seul* progrès entraîne mille progrès scientifiques, puise elle aussi sa nourriture de façon tout à fait analogue dans la psychologie. Mais il appartient en outre à la psychologie de constituer le fondement scientifique d'une pédagogie de l'individu comme de la société. A côté de l'esthétique et de la logique, l'éthique et la politique poussent, elles

aussi, sur le terrain de la psychologie. Elle apparaît donc comme la condition fondamentale du progrès de l'humanité sur le plan même de ce qui constitue son essentielle dignité. Si elle ne prend appui sur la psychologie, la sollicitude du père, aussi bien que celle du chef politique, ne sera jamais qu'un maladroit tâtonnement. Et c'est précisément parce qu'on n'a jamais encore sérieusement appliqué sur le plan politique les principes psychologiques; disons plus, c'est parce que les conducteurs de peuples sont demeurés, à peu près sans exception, dans l'ignorance absolue de ces principes, qu'on pourrait accorder à Platon et à plus d'un penseur contemporain, que, quelque gloire qu'aient acquis certains chefs politiques, l'histoire n'a jamais encore connu un seul homme d'État véritablement grand. Avant l'application systématique de la physiologie à l'art médical, les illustres médecins n'ont pas manqué non plus, qui ont su inspirer la plus grande confiance et à qui l'on attribue des guérisons surprenantes. Mais pour qui est au courant de la médecine, il demeure indéniable qu'avant ces dernières dizaines d'années il n'y pas eu un seul médecin véritablement grand. Tous étaient d'aveugles empiriques, plus ou moins habiles, plus ou moins favorisés par la chance. Mais ils n'étaient point, ils ne pouvaient pas être ce que doit être un médecin instruit et éclairé. Pour le moment il faut en dire autant de nos hommes d'État. Jusqu'à quel point ils ne sont eux-mêmes que de simples empiriques, on le constate chaque fois qu'un événement extraordinaire modifie brusquement la situation politique, et plus nettement encore quand un de ces hommes est transplanté dans un pays étranger, où les conditions sont différentes. Ne pouvant plus appliquer des maximes purement empiriques, il manifeste alors une complète impuissance, un total désarroi.

Combien de maux pourraient trouver leur remède, sur le plan social comme sur le plan individuel, soit par un diagnostic psychologique exact, soit par la connaissance des lois qui permettent de modifier un état psychique. Quel accroissement de ces forces spirituelles constituerait pour l'humanité la détermination certaine et complète, grâce à l'analyse psychologique, des conditions psychiques fondamentales qui déterminent la qualité de poète ou de savant, les dons pratiques d'un homme de bon sens! Ce n'est pas seulement à ses fruits qu'on connaîtrait alors l'arbre, mais à ses premières feuilles naissantes, et l'on pourrait le placer aussitôt dans des conditions conformes à sa nature. En effet, ces aptitudes sont elles-mêmes des phénomènes très complexes et résultent d'un développement tardif de forces dont la première activité ne permet pas au début de mieux prévoir les conséquences que la forme de la première petite feuille éclose ne donne une idée du fruit que portera l'arbre. Et pourtant dans un cas comme dans

l'autre il s'agit d'une relation soumise à des lois, et, comme la botanique réussit dans ses prévisions, une psychologie suffisamment développée pourrait de façon analogue prédire le développement ultérieur des esprits. Par là et de mille autres façons encore son influence deviendrait la plus bienfaisante. Et seule sans doute elle pourrait nous fournir les moyens de réagir contre la décadence que nous voyons interrompre de temps en temps et si lamentablement le développement progressif de la culture. Depuis longtemps l'on a remarqué avec raison que les expressions métaphoriques : « nation vieillie », « civilisation vieillie » ne sont pas entièrement justes. Tandis que l'organisme ne se renouvelle que de façon incomplète, la société se rajeunit complètement à chaque génération. On ne devrait parler que de maladies des peuples et des époques. Mais ce sont là des maladies qui, jusqu'à ce jour, ont toujours sévi périodiquement et, qui faute d'un art médical, ont régulièrement abouti à la mort. Si bien que, quoi qu'il ne s'agisse pas d'une véritable identité, l'analogie du moins est indéniable entre ce phénomène extérieur et le vieillissement.

On le voit, la tâche pratique que j'assigne à la science psychique n'est pas mince. Peut-on croire toutefois que la psychologie puisse jamais s'approcher effectivement d'un tel idéal? Le doute paraît bien fondé. Jusqu'ici et pendant des millénaires, elle n'a pour ainsi dire rien réalisé. D'aucuns pourraient se croire autorisés à en conclure que, dans l'avenir, elle ne servira guère davantage les intérêts pratiques de l'humanité.

Mais il est facile de répondre à cette objection. La réponse découle d'un simple examen de la place que la psychologie occupe dans la série des sciences.

Les sciences théoriques générales forment une sorte d'échelle dont chaque échelon prend appui sur l'échelon inférieur. La science supérieure considère des phénomènes complexes, la science inférieure des phénomènes plus simples, mais qui concourent à cette complexité. Le progrès de la science supérieure est donc naturellement conditionné par celui de la science inférieure. Il va donc de soi qu'à part quelques tentatives préparatoires empiriques, la première se développera plus tard que la seconde; et elle ne pourra pas atteindre en même temps qu'elle à cet état de maturité où elle servira vraiment aux besoins de la vie. C'est ainsi que, depuis longtemps déjà, on faisait l'application pratique de la mathématique, alors que la physique sommeillait encore au berceau et ne faisait prévoir en rien qu'elle contribuerait un jour de façon si brillante à la satisfaction des besoins et des désirs de la vie. Et il y avait beau temps déjà que la physique avait acquis une grande réputation et servi à toutes sortes d'utilisations quand la chimie découvrit, grâce à Lavoisier, le premier point solide sur lequel elle s'appuya, dans les dizaines d'années qui suivirent,

pour donner un essor inconnu à l'agriculture et à tant d'autres sphères d'activité pratique. Et la chimie à son tour avait obtenu plus d'un important résultat, alors que la physiologie n'était pas encore née. Et il ne faut pas remonter à un grand nombre d'années pour trouver les débuts d'un développement plus satisfaisant, que suivirent presque aussitôt des essais d'utilisation pratique : essais imparfaits, sans doute, mais suffisants en tout cas, pour montrer que c'est de la physiologie seule que l'on peut attendre une renaissance de la science médicale. Ce développement tardif de la physiologie s'explique aisément. Les phénomènes sont en effet plus complexes que ceux des sciences antérieures et dépendent d'eux, comme les phénomènes de la chimie dépendent de ceux de la physique et les phénomènes de la physique de ceux de la mathématique. On saisit aisément les raisons qui ont empêché jusqu'ici la psychologie de produire des fruits plus abondants. Les phénomènes physiques se déroulent sous l'influence des lois mathématiques, les phénomènes chimiques sous l'influence des lois physiques, les phénomènes de la physiologie sous l'influence de toutes ces lois. Et les phénomènes psychologiques sont à leur tour influencés par les lois des forces que les organes produisent et modifient. Celui qui ne saurait, par expérience personnelle directe, absolument rien de l'état de la psychologie passée, qui ne connaîtrait que l'histoire des autres sciences théoriques, la naissance récente de la physiologie et même de la chimie, celui-là serait en droit, sans manifester aucun scepticisme systématique à l'égard de la psychologie, de nier que cette science ait encore rien réalisé ou de considérer du moins ses résultats comme extrêmement minces, tout en reconnaissant qu'elle donne depuis peu les signes d'un développement plus vigoureux. Il en résulte qu'elle ne saurait produire ses meilleurs fruits pour la vie pratique que dans l'avenir. Se reportant ensuite à l'histoire de la psychologie, notre observateur ne trouverait, dans sa stérilité passée, que la confirmation de ses prévisions et il n'en tirerait aucun jugement défavorable sur les résultats futurs de cette science.

Nous le voyons, la situation arriérée où la psychologie est demeurée jusqu'ici apparaît comme une nécessité, même pour qui admet la possibilité d'un riche développement dans l'avenir. Or que cette possibilité soit un fait, je n'en veux pour preuve que la valeur positive des faibles succès qu'elle a déjà remportés. Une fois atteint un certain degré de développement possible, les conséquences pratiques ne manqueront pas. Chez l'individu et plus encore dans les masses, où les impondérables qui gênent ou qui favorisent le progrès s'annulent mutuellement, les lois psychologiques constitueront pour une technique positive un fondement solide.

Nous pouvons donc espérer en toute confiance que la psychologie connaîtra un heureux développement intérieur et de bienfaisantes applications. Les besoins auxquels elle doit satisfaire sont à la longue devenus urgents. Plus que l'imperfection de la navigation et des chemins de fer, de l'agriculture et de l'hygiène, le désarroi des conditions sociales réclame à grands cris un remède. Les questions auxquelles, livrés à nous-mêmes, nous aurions peut-être attaché moins d'intérêt, forcent l'attention générale. Nombreux sont ceux qui se sont déjà rendu compte de la tâche essentielle de notre époque. Et nous pourrions citer plus d'un grand savant qui consacre ses efforts à l'étude des lois psychiques ainsi qu'à la détermination de la méthode qui permettra d'en tirer les conséquences pratiques et d'assurer l'application de ces conséquences.

Ce n'est pas à l'économie politique [1] que pourrait incomber la tâche de mettre fin à la confusion présente et de rétablir dans la société une paix de plus en plus compromise par la concurrence des intérêts. Elle a son rôle à jouer; mais ni la totalité, ni la majeure partie de la besogne ne lui incombe. La sympathie croissante que l'on accorde à cette discipline pratique peut cependant corroborer nos affirmations. J. St. Mill, dans l'introduction à ses *Principes d'Economie politique*, a traité des rapports de l'économie politique et de la psychologie. Les différences constatées dans la production et la répartition de la fortune chez divers peuples en divers temps dépendent, d'après lui, en partie de la différence des connaissances physiques, mais elles auraient aussi des causes psychologiques. « Dans la mesure où la situation économique des nations, continue-t-il, est relative à l'état de leurs connaissances physiques, elle est l'objet des sciences physiques et naturelles et des sciences connexes. Mais dans la mesure où les causes sont d'ordre moral ou psychologique, et dépendent de réglementations et de conditions sociales ou de principes de la nature humaine, l'étude n'en ressortit pas aux sciences naturelles, mais bien à l'éthique et à la sociologie et elle constitue l'objet de l'économie politique ».

Il paraît donc hors de doute que l'avenir, et peut-être jusqu'à un certain degré un avenir assez proche, concédera à la psychologie une influence considérable sur la vie pratique. Nous pourrions, comme d'autres l'ont fait, la qualifier, dans cet ordre d'idées, de *science de l'avenir :* celle qui a devant elle plus d'avenir que toutes les autres sciences théoriques, celle qui, plus que toutes les autres, influera sur cet avenir, celle à laquelle il faudra que, dans l'application pratique, toutes les autres se subordonnent pour la servir. Car telle sera bien la situation de la psychologie, lorsqu'ayant atteint l'âge adulte elle sera capable alors d'agir efficacement. Aristote comparait la politique à un maître d'œuvre, dont les autres sciences ne seraient que les manœuvres. Mais pour se réa-

1. En allemand : *Nationalökonomie* (note du traducteur).

liser comme elle le doit, il faut que la politique elle-même, nous l'avons vu, se mette à l'école de la psychologie comme les arts subordonnés écoutent la leçon des sciences de la nature. Son enseignement, serions-nous tenté de dire, résultera simplement d'une synthèse de principes psychologiques, transformés et développés en vue de la réalisation d'une fin pratique.

Nous avons relevé quatre points propres à montrer l'importance par excellence de la science psychique : la vérité intrinsèque et la sublimité des phénomènes qu'elle considère, le rapport particulier de ces phénomènes avec nous-mêmes et enfin l'importance pratique des lois qui les régissent. Mais il faut y ajouter l'intérêt particulier et incomparable propre à la psychologie en tant qu'elle nous instruit de notre immortalité et devient ainsi, dans une nouvelle acception, la science de l'avenir. C'est à la psychologie qu'appartient le problème de l'espérance dans un Au-delà. C'est à elle aussi de déterminer notre participation à une amélioration de l'univers. Comme nous l'avons indiqué, elle a déjà fait des tentatives dans ce sens, et il semble bien que tous ses efforts ne soient pas restés vains. S'il en était vraiment ainsi, nous aurions sans doute ici son résultat théorique le plus élevé, qui aurait lui-même les plus grandes conséquences pratiques et donnerait en outre une nouvelle valeur à ses autres résultats théoriques. Au moment où nous quittons la vie d'ici-bas, nous nous séparons de tout ce qui obéit aux lois des sciences de la nature. Les lois de la gravitation, du son, de la lumière, de l'électricité disparaissent pour nous en même temps que les phénomènes pour lesquels l'expérience les a établies. Les lois psychiques conservent au contraire dans l'au-delà la même valeur qu'ici-bas pour notre vie, dans la mesure où celle-ci est immortelle.

Aristote avait donc raison quand, au début de son traité : *De l'âme*, il a placé la psychologie au-dessus de toutes les autres sciences, bien qu'il en ait exclusivement envisagé les avantages théoriques. « Si, dit-il, nous comptons la science parmi ce qui est noble et respectable, tout en admettant que l'une l'est plus que l'autre, soit par l'acuité de son regard, soit par l'admirable sublimité de son objet, nous serions bien en droit de ranger, pour l'une et l'autre raison, la connaissance de l'âme au nombre des biens les plus précieux ». Ce qui peut surprendre, c'est qu'Aristote dise ici que, même pour l'acuité du regard, la psychologie l'emporte sur d'autres sciences. Pour lui cette acuité de la faculté cognitive est liée à l'immortalité de l'objet. Ce qui change constamment et sous plusieurs rapports échappe, selon lui, à la recherche scientifique; ce qui demeure le plus souvent stable a le plus de vérité permanente. Quoi qu'il en soit, aux lois qu'établit le psychologue, nous ne saurions refuser, non plus, le caractère d'une *importante* et durable vérité.

CHAPITRE II

DE LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE ET EN PARTICULIER DE L'EXPÉRIENCE QUI EN CONSTITUE LE FONDEMENT

§ 1. La méthode de la psychologie est devenue l'objet d'une attention toute particulière. Et l'on peut dire en fait que, parmi les sciences théoriques générales, aucune n'est à cet égard aussi instructive ni aussi remarquable que la psychologie d'une part et la mathématique d'autre part.

Ces deux sciences sont comme des pôles opposés. La mathématique considère les phénomènes les plus simples et les plus indépendants, la psychologie les phénomènes les plus dépendants et les plus complexes. Aussi la mathématique manifeste-t-elle, avec une très grande clarté, les caractères fondamentaux de toute recherche vraiment scientifique. Nulle part mieux que dans la mathématique l'on ne peut atteindre à la première intuition nette de ce qu'on appelle loi, déduction, hypothèse, et de beaucoup d'autres importants concepts logiques. Et Pascal eut un véritable trait de génie lorsqu'il se tourna vers la mathématique pour arriver à mieux saisir certaines notions fondamentales de la logique et pour mettre fin, en faisant le départ entre l'essentiel et l'accessoire, à la confusion qui s'y était introduite. La psychologie, d'autre part, est seule à nous révéler toute la richesse à laquelle aboutit la méthode scientifique en essayant de s'adapter successivement aux phénomènes de plus en plus complexes. Toutes deux concourent à mettre en pleine lumière les procédés auxquels font appel dans leurs recherches les sciences intermédiaires. La différence qui s'établit entre deux sciences consécutives, la raison de leurs propriétés distinctives, l'accroissement de la difficulté proportionnellement à la complexité plus grande des phénomènes, mais aussi l'accroissement simultané des moyens d'y parer, accroissement qui, jusqu'à un certain point, compense au minimum l'accroissement des difficultés, tout cela se révèle naturellement avec le plus de netteté quand on fait l'examen comparé du premier et du dernier maillon de la chaîne continue.

Certes la lumière serait encore plus grande et plus abondante,

si la méthode de la psychologie était elle-même plus clairement connue et plus parfaitement développée. Dans cet ordre d'idées, il reste beaucoup à faire, puisque le progrès des sciences se développe parallèlement à l'intelligence véritable de leur méthode.

§ 2. Comme les sciences de la nature, la psychologie repose sur la perception et sur l'expérience. Mais sa source essentielle est la *perception interne* de nos propres phénomènes psychiques. En quoi consistent une représentation, un jugement, ce que c'est que plaisir et douleur, désir et aversion, espoir et crainte, courage et découragement, décision et intention volontaire, nous ne le saurions jamais, si la perception interne de nos propres phénomènes ne nous l'apprenait.

Mais, notez-le bien, nous avons parlé de la *perception* interne et non de l'*observation* interne comme source première et indispensable de la psychologie. Ces deux notions sont loin d'être synonymes. Bien plus, c'est le caractère essentiel de la perception interne de ne jamais pouvoir se transformer en observation interne. Ce qui est objet de ce qu'on appelle communément perception externe — nous *pouvons* l'observer : pour bien comprendre un phénomène, on y applique toute son attention. Mais c'est là chose absolument impossible quand il s'agit de l'objet d'une pure perception interne. Cette remarque s'applique surtout à certains phénomènes psychiques comme la colère. Il suffirait en effet d'observer la colère qui bouillonne en nous, pour la voir se calmer et que disparût en même temps l'objet de l'observation. Mais cette même impossibilité existe également dans tous les autres cas. Conformément à une loi psychologique constante, nous ne pouvons appliquer notre *attention* à l'objet de la perception interne. Nous reviendrons plus tard sur les détails de ce problème. Qu'il nous suffise, pour le moment, de renvoyer à l'expérience que chacun peut faire sur lui-même. Même les psychologues qui jugent possible une observation interne en font tous remarquer l'extraordinaire difficulté. Et c'est pour cette raison probablement qu'ils avouent que, dans la plupart des cas, ils n'y ont pas réussi. Mais, dans les cas où, par exception, ils croyaient y avoir réussi, ils ont été sans aucun doute victimes de leurs propres illusions. C'est uniquement quand notre attention s'applique à un autre objet que les phénomènes psychiques qui s'y rapportent sont perçus accessoirement. C'est ainsi que l'observation des phénomènes psychiques dans la perception externe peut, en nous fournissant des points de repère pour la connaissance de la nature, devenir en même temps un moyen de connaissance psychique. Et l'application de notre attention aux phénomènes physiques dans l'imagination constitue même la source sinon exclusive,

en tout cas prochaine et principale, de la connaissance des lois psychiques.

Ce n'est pas sans raison que nous soulignons cette différence entre perception interne et observation interne et que nous insistons sur le fait que la première seule, nullement la seconde, peut s'appliquer aux phénomènes qui se produisent en nous. Jusqu'à nos jours aucun psychologue, que je sache, ne l'a encore fait, et les conséquences fâcheuses de ce mélange et de cette confusion ont été considérables. Je connais des exemples de jeunes gens qui, désirant se consacrer à l'étude de la psychologie, allaient, au seuil de la science, désespérer de leurs propres aptitudes. On les avait dirigés sur l'observation interne considérée comme la source par excellence de la connaissance psychologique. Ils avaient tenté l'expérience à grand peine et à plusieurs reprises; mais c'est bien en vain qu'ils s'étaient donné du mal; ils n'avaient récolté qu'un tourbillon d'idées confuses et des maux de tête. Ils avaient abouti à la conclusion, d'ailleurs justifiée en tout état de cause, qu'ils n'étaient pas doués pour l'observation de soi. Et, en raison de ce qu'on leur avait fait accroire, ils en avaient conclu qu'ils manquaient d'aptitudes pour les recherches psychologiques.

D'autres, que cette espèce d'épouvantail n'avait pas empêchés de poursuivre leurs efforts, tombèrent dans d'autres erreurs. Beaucoup se mirent à considérer comme des phénomènes psychiques des phénomènes physiques, ceux notamment qui se présentent à notre imagination, et à mélanger les choses les plus disparates et les plus hétérogènes. Les remarques préliminaires concernant l'avantage que réserve à la psychologie l'étude attentive des images expliquent cette erreur. Mais, tant qu'elle n'avait pas été rectifiée, il restait naturellement impossible de réussir à classer les phénomènes psychiques, comme aussi d'établir de façon satisfaisante les propriétés et les lois des diverses classes. La confusion en ce qui touche les phénomènes s'accompagnait nécessairement d'autres désordres. Aussi le prétendu champ des observations a-t-il servi bien des fois de lice à des idées arbitraires. Dans son *Système de psychologie en tant que science empirique fondée sur l'observation du sens interne*, Fortlage nous en fournit des preuves abondantes. Et il n'est pas le seul. Ce que Lange dit de lui dans son *Histoire du matérialisme* est tout à fait exact : « Il commence par se constituer à sa guise un sens interne, auquel il assigne toute une série de fonctions *que l'on attribuait auparavant au sens externe;* puis il se délimite son champ d'observation » (en disant que le champ d'observation de la psychologie, c'est l'homme en tant qu'il est perçu par le sens interne) « et se met à observer ». Et la critique se fait acerbe, tout en restant dans la vérité, quand Lange continue : « C'est en vain que l'on imaginerait faire œuvre utile en cherchant dans ces deux gros volumes une seule observation réelle.

Le livre tout entier reste dans les généralités; l'auteur a recours à une terminologie de sa propre invention; jamais il ne nous fait connaître un seul phénomène précis dont il puisse nous indiquer le lieu et le moment, ni nous dire comment il faudrait nous y prendre pour le produire à notre tour. Il nous décrit fort gentiment comment, par exemple, quand nous examinons une feuille, la forme de cette feuille, dès que cette forme nous surprend, devient le foyer de l'attention, « la conséquence en étant nécessairement que nous prenons la conscience nette de la *gamme des formes* qui, en vertu de la loi de similitude, *fait partie intégrante* de la forme de la feuille ». Il nous dit qu'ensuite la feuille « dans le domaine de l'imagination, se fond dans la gamme des formes ». Mais, comment et où cela s'est-il jamais rencontré et sur quelle expérience se fonde en réalité cette connaissance « empirique »? Nous n'apprenons rien de précis à ce sujet, ni touchant la manière dont l'observateur utilise le sens interne. Et rien ne nous prouve qu'après tout il utilise un tel sens et qu'il ne laisse pas ses idées et ses inventions se cristalliser au petit bonheur [1] ».

Ces erreurs, nullement isolées — jusqu'à ce jour l'observation interne des états psychiques qui se produisent en nous était un dogme presque universellement admis en psychologie — conduisirent d'autre part à une critique de cette façon de voir. On en vint à se rendre compte qu'une telle observation intérieure n'existe pas réellement. Mais en négligeant la distinction entre l'observation et la perception, on niait en même temps la possibilité de la perception intérieure.

Comte est tombé dans ce travers [2]. Il appelle illusoire la psychologie « qui prétend arriver à la découverte des lois fondamentales de l'esprit humain en le contemplant en lui-même » — « A cette fin ils ont imaginé, dans ces derniers temps, de distinguer, par une subtilité fort singulière, deux sortes d'observations d'égale importance, l'une extérieure, l'autre intérieure, et dont la dernière est uniquement destinée à l'étude des phénomènes intellectuels. Ce n'est pas ici le lieu d'entrer dans la discussion spéciale de ce sophisme fondamental. Je dois me borner à indiquer la considération principale qui prouve clairement que cette prétendue contemplation directe de l'esprit par lui-même est une pure illusion. On croyait, il y a encore peu de temps, avoir expliqué la vision en disant que l'action lumineuse des corps détermine sur la rétine des tableaux représentatifs des formes et des couleurs extérieures. A cela les physiologistes ont objecté avec raison que, si c'était comme « images » qu'agissaient les impressions lumineuses, il faudrait un autre œil pour les regarder. N'en est-il pas encore plus

1. *Geschichte des Materialismus*, 1re édit., p. 466.
2. *Cours de Philosophie positive*, 6e éd. Paris, 1934, I, p. 18 et suivantes.

fortement de même dans le cas présent? Il est sensible, en effet, que, par une nécessité invincible, l'esprit humain peut observer directement tous les phénomènes, excepté les siens propres. Car, par qui serait faite l'observation? » Relativement aux faits moraux, l'on pourrait, d'après Comte, faire valoir « que les organes qui en sont le siège sont distincts de ceux destinés aux fonctions observatrices » avec cette seule circonstance gênante, que « tout état de passion très prononcé... est nécessairement incompatible avec l'état d'observation ». — « Mais, quant à observer de la même manière les phénomènes intellectuels pendant qu'ils s'exécutent, il y a impossibilité manifeste. L'individu pensant ne saurait se partager en deux, dont l'un raisonnerait, tandis que l'autre regarderait raisonner. L'organe observé et l'organe observateur étant, dans ce cas, identiques, comment l'observation pourrait-elle avoir lieu? Cette prétendue méthode psychologique est donc radicalement nulle dans son principe. Aussi, considérons à quels procédés profondément contradictoires elle conduit immédiatement! D'un côté, on vous recommande de vous isoler, autant que possible, de toute sensation extérieure; il faut surtout vous interdire tout travail intellectuel; car, si vous étiez seulement occupés à faire le calcul le plus simple, que deviendrait l'observation « intérieure »? D'un autre côté, après avoir enfin, à force de précautions atteint cet état parfait de sommeil intellectuel, vous devrez vous occuper à contempler les opérations qui s'exécuteront dans votre esprit lorsqu'il ne s'y passera plus rien! Nos descendants verront sans doute de telles prétentions transportées un jour sur la scène ».

Ainsi donc Comte rejette l'observation interne, dont il a bien reconnu l'impossibilité, quoique l'explication qu'il en donne soit de valeur douteuse. Mais en même temps et sans discrimination il rejette aussi la perception interne des propres phénomènes intellectuels. Et qu'est-ce qu'il nous propose en échange? « J'ai presque honte de le dire, observe J. St. Mill dans sa critique de Comte, c'est la phrénologie! » Et il réussit aisément à montrer que des phénomènes dont nous avons la perception externe on n'aurait jamais pu tirer l'idée de jugement ou de raisonnement. Mill, cependant, n'a pas pleinement rendu justice à la part de vérité que contiennent les observations de Comte. Aussi toute son autorité n'a-t-elle pu empêcher la théorie qu'il combattait de trouver créance auprès de bon nombre de ses compatriotes. C'est ainsi que Maudsley condamne lui aussi la conscience de soi comme source de connaissance psychologique. Et la raison principale qu'il en donne, c'est précisément l'argument de Comte, auquel il se réfère expressément [1]. Mais comme Maudsley, différant ici du penseur français, considère les mêmes centres nerveux comme

1. *Physiologie et pathologie de l'âme*, p. 9 et 35 de la traduction Boehm, Wurtzbourg, 1870.

le siège des phénomènes moraux aussi bien qu'intellectuels, l'argument a plus de portée chez lui. Mais il ne demeure pas strictement fidèle aux conséquences qui en découleraient forcément et il reconnaît même une certaine importance secondaire au témoignage de la conscience de soi (qu'il devrait, en somme, nier complètement).

En Allemagne, la confusion de l'observation interne et de la perception interne et le désarroi qui en résulte ont conduit A. Lange à nier, lui aussi, la perception interne. On n'a pas le droit, dit-il, de distinguer avec Kant, à côté du sens externe, un sens interne, qui observerait les phénomènes psychiques comme le premier observe les phénomènes physiques. C'est ce qui ressort déjà, lui semble-t-il, de ce que Kant rapporte lui-même touchant les conséquences de ces essais d'observation intérieure. Ne dit-il pas, en effet, que c'est « la voie directe pour aboutir aux dérangements d'esprit » et que nous « prétendons découvrir en nous ce que nous y avons introduit nous-mêmes ». Mais la confusion que Lange trouve chez Fortlage lui suggère l'idée « qu'il n'y a pas lieu d'établir une démarcation rigoureuse entre l'observation intérieure et l'observation extérieure ». A propos de ce qu'on appelle les couleurs subjectives et les sons subjectifs, par exemple, il se demande dans quelle catégorie les ranger. Mais il ne poserait pas cette question, s'il n'avait pas découvert que l'examen des couleurs qui apparaissent à titre d'images appartenait aux observations du sens interne. Faisant valoir avec raison la parenté entre la considération attentive des phénomènes que nous nous représentons dans notre imagination et l'observation par le sens de la vue, il en vient ainsi à ajouter « que toutes les observations sont de même nature et qu'elles ne se distinguent fondamentalement que parce que les unes sont communes à tous les observateurs, tandis que d'autres échappent à tout contrôle et à toute vérification [1] ». A l'exemple de Comte, il sacrifie à la fois l'observation interne et la perception interne, pour ne maintenir que la perception externe, dont il trouve simplement le nom mal choisi.

Ainsi la même omission d'une simple distinction a conduit des auteurs différents à des erreurs différentes et même contraires. Ce que nous avons dit plus haut prouve qu'il s'agit vraiment d'erreurs. Et nous le verrons plus clairement encore quand nous traiterons de la différence entre les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques et de la conscience interne.

La perception intérieure de nos propres phénomènes psychiques est donc la première source des expériences indispensables aux recherches psychologiques. Et cette perception intérieure ne doit pas être confondue avec une observation intérieure des états qui

1. *Geschichte des Materialismus*, 1re édition, p. 469.

se produisent en nous, une telle observation étant elle-même impossible.

§ 3. Il est manifeste que la psychologie est ici grandement désavantagée par rapport aux autres sciences générales. Il en existe plus d'une, l'astronomie notamment, où l'expérimentation est impossible; mais à aucune l'observation ne fait défaut.

Toute psychologie deviendrait réellement impossible, si elle ne pouvait suppléer à ce manque. Mais elle le peut, au moins, jusqu'à un certain point en considérant d'anciens états psychiques conservés dans la *mémoire*. C'est là ce que bien souvent déjà on a mis en avant comme le meilleur moyen d'atteindre à la connaissance des faits psychiques, et des penseurs de tendance différente se sont accordés sur ce point. Herbart y a fait expressément allusion, et J. St. Mill remarque dans son ouvrage sur Comte qu'il est possible d'étudier, grâce à la mémoire, un phénomène psychique à l'instant qui suit sa manifestation. « Et c'est là véritablement, ajoute-t-il, le procédé par lequel nous acquérons communément, la meilleure part de notre connaissance des actes psychiques. Nous réfléchissons à ce que nous avons fait, une fois l'acte passé, mais alors que l'impression en est encore fraîche dans la mémoire. »

Si la disparition du phénomène ne permet plus d'observer la colère qui nous agite, il n'en reste pas moins que rien ne peut plus troubler un état d'excitation antérieur. Nous réussissons d'ailleurs effectivement à porter notre attention sur le phénomène psychique passé, donc à l'observer en quelque sorte. Et l'on pourrait aller jusqu'à dire que l'expérimentation elle-même n'est pas exclue du domaine de nos propres phénomènes psychiques. Nous pouvons, en effet, par des moyens divers, provoquer intentionnellement en nous certains phénomènes psychiques, en vue de nous rendre compte si telle ou telle autre manifestation s'y rattache à titre de conséquence. Et c'est alors dans notre souvenir que nous considérons, avec toute l'attention et tout le calme voulus, le résultat de cette épreuve.

Il semble qu'on peut remédier ici au moins à l'un des inconvénients signalés. Dans toutes les sciences expérimentales la mémoire permet d'accumuler, en vue d'établir des vérités générales, les faits observés; en psychologie, elle rend possible en même temps l'observation des faits eux-mêmes. Et sans aucun doute les psychologues qui se figuraient avoir observé leurs propres phénomènes psychiques dans la perception interne avaient effectivement opéré de la façon dont parle Mill dans le passage que nous avons cité. Ils avaient tourné leur attention vers des actes récents, dont l'impression était encore fraîche dans leur mémoire.

Ce que nous pouvons nommer ainsi observation mnémonique n'est évidemment pas l'équivalent complet de l'observation propre-

ment dite d'événements présents. La mémoire, tout le monde le sait, est éminemment sujette à des illusions, tandis que la perception interne est infaillible et exclusive de tout doute. Du fait que les phénomènes conservés par la mémoire se substituent à la perception interne, ils introduisent dans ce domaine l'incertitude et la possibilité de multiples illusions. Et une fois cette possibilité donnée, la réalité n'est pas loin. C'est en effet à propos de nos propres actes psychiques qu'il est le plus malaisé de se délivrer de tout préjugé, condition nécessaire pourtant de toute observation.

Tandis que les uns vantent l'infaillibilité de la conscience de soi, d'autres, parmi lesquels Maudsley [1], lui reprochent sa très grande incertitude. Les uns se réfèrent à l'évidence de la perception interne; mais les autres peuvent mettre en avant les nombreuses illusions dont sont victimes non seulement ceux qui sont atteints d'une maladie mentale, mais jusqu'à un certain point tous les hommes, quand il s'agit de leur propre moi. Et l'on comprend que sur ce point les psychologues se soient souvent trouvés en désaccord, malgré l'évidence immédiate de la perception interne. Ce qui avait ouvert la porte au doute, c'est que l'observation ne pouvait se faire que par l'entremise de la mémoire. Aujourd'hui encore, on discute pour savoir si une émotion, agréable ou désagréable, accompagne tout phénomène psychique; c'est la conséquence de la confusion que nous venons d'indiquer. Sans elle la question fondamentale relative aux classes les plus hautes des phénomènes psychiques eût été depuis longtemps résolue de façon définitive. L'obstacle est si considérable que nous nous verrons souvent dans l'obligation de réfuter, par une argumentation formelle et *a contrario*, des opinions dont à vrai dire l'évidence de la perception interne montre immédiatement la fausseté.

Cependant, bien qu'on ne puisse tabler avec une certitude absolue sur la mémoire, on tomberait évidemment dans une sotte exagération, en voulant dénier toute valeur à l'expérience interne. Si le témoignage de la mémoire ne pouvait être utilisé par la science, non seulement la psychologie, mais toutes les sciences deviendraient impossibles.

§ 4. Il reste une autre circonstance qui menace de mettre la psychologie en état d'infériorité vis-à-vis des sciences naturelles. Tout ce que nous pouvons percevoir intérieurement et observer ensuite à l'aide de la mémoire, ce sont des phénomènes psychiques qui se sont manifestés dans notre propre vie. Tout phénomène qui n'appartient pas au cours de cette vie individuelle se trouve en dehors de l'horizon de l'individu. Mais si riche que soit une vie,

1. *Loc. cit.*, p. 959.

soit en phénomènes remarquables — et toute vie, même la plus pauvre, en manifeste une merveilleuse abondance — elle est évidemment pauvre en comparaison de ce qui se trouve caché dans des milliers et des milliers d'autres vies et soustrait ainsi à notre perception interne. Cette limitation est d'autant plus sensible que la relation entre deux individus humains, sous le rapport de la vie intérieure, ne ressemble en rien à celle qui existe entre deux exemplaires du monde inorganique appartenant à la même espèce, par exemple entre deux gouttes d'eau. Dans le domaine physiologique, il y a toujours, entre deux individus de même espèce, certaines différences; il en va de même, mais à un bien plus haut point, dans le domaine psychique. Même lorsque deux hommes sont liés par ce qu'on appelle l'affinité spirituelle la plus intime, cette différence reste telle qu'en certaines occasions l'un ne peut s'accorder avec l'autre ni comprendre son attitude. Et quelles ne sont pas les différences et les contrastes dans les talents et les caractères, quand nous comparons, par exemple, les aptitudes individuelles d'un Pindare et d'un Archimède, d'un Socrate et d'un Alcibiade, ou que nous opposons de façon générale les caractères masculin et féminin? Sans parler des crétins et des fous, que nous appelons des anormaux ou des malades. Lorsque notre observation se limite par conséquent à un seul individu, il est pour ainsi dire inévitable que nous n'ayons des phénomènes psychiques qu'une vue extrêmement incomplète. Et ne commettrons-nous pas inévitablement l'erreur de confondre des propriétés individuelles avec des traits généraux? On ne saurait le nier; et le mal semble d'autant plus grand que notre propre vie psychique elle-même dans son entier développement échappe partiellement à notre contrôle. Aussi loin que remonte notre souvenir, un brouillard impénétrable enveloppe les premiers débuts de notre vie psychique. Et ce seraient pourtant ces débuts qui nous feraient le mieux connaître les lois psychiques les plus générales. C'est en effet au commencement que les phénomènes se montrent sous la forme la plus simple, tandis que plus tard chaque impression psychique se conserve dans certaines images consécutives, si bien que nous nous trouvons en présence d'un faisceau, ramifié à l'infini et impossible à débrouiller, de causes innombrables.

L'inconvénient d'une telle situation se manifeste encore d'un autre point de vue. De même que l'objet de l'observation est unique, — une seule vie, avons-nous dit, et dont on ne peut même embrasser qu'une partie, — l'observateur lui aussi est unique, et aucun étranger ne saurait contrôler son observation. La perception interne ne me permet pas de saisir les phénomènes psychiques d'un autre, pas plus qu'elle ne permet à un autre de saisir les miens. Ici encore les sciences naturelles paraissent bien mieux partagées. La même éclipse de soleil et la même comète peuvent être

vues par des milliers d'individus; une observation qu'un seul aurait faite et que personne d'autre ne pourrait confirmer, — par exemple l'observation d'une nouvelle planète qu'un astronome prétendrait avoir vue, mais sans qu'un autre pût retrouver le même astre — serait accueillie avec moins de confiance et moins d'assurance.

Ainsi donc le fondement expérimental de la psychologie resterait toujours aussi insuffisant qu'incertain, si cette science se limitait à la seule perception interne de nos propres phénomènes psychiques et à leur observation par l'entremise de la mémoire.

Mais tel n'est pas le cas. A la perception directe de nos propres phénomènes psychiques s'ajoute *une connaissance indirecte des phénomènes psychiques d'autrui*. Les phénomènes de la vie intérieure se manifestent, comme on dit, au dehors : ils entraînent ainsi des modifications que l'on peut constater extérieurement.

Cette extériorisation est la plus parfaite s'il arrive qu'on décrive ces phénomènes à l'instant même où ils se produisent. Sans doute cette description serait incompréhensible ou plutôt impossible, s'il y avait, entre les vies psychiques de deux individus, une différence telle qu'elles ne continssent pas le moindre phénomène homogène. Dans ce cas, ils échangeraient leurs idées comme pourraient le faire un aveugle-né et un homme privé du sens olfactif et qui voudraient se faire connaître l'un à l'autre la couleur et le parfum de la violette. Mais tel n'est pas le cas. Il apparaît au contraire que nous sommes capables de nous faire comprendre réciproquement et de nous représenter, d'après les descriptions qu'il nous en fait, les états psychiques éprouvés par un autre homme dans la fièvre ou dans d'autres conditions anormales. Au reste, un homme cultivé qui veut rendre compte de ses états intérieurs, trouve d'ordinaire les mots nécessaires. Cela nous prouve d'une part que les différences individuelles des personnes et des états ne sont pas aussi profondes qu'on eût pu le supposer et que, si l'on ne considère du moins que leur caractère spécifique, quiconque n'est pas privé d'un sens, ni anormal, ni de culture insuffisante, rencontre tous les phénomènes psychiques dans son expérience interne; d'autre part nous réussissons à lier à nos propres expériences intérieures celles que d'autres ont d'eux-mêmes, et, chaque fois que les observations ont trait à des phénomènes de même sorte, nous contrôlons nos propres observations par celles d'autrui, tout comme les expériences faites sur la lumière et la chaleur par un savant américain sont confirmées ou battues en brèche par les expériences qu'un autre savant fait en Europe sur des phénomènes spécifiquement identiques. La langue même que les deux individus, qui discutent ensemble de leurs phénomènes internes, ont reçue en héritage commun de leur peuple ou des savants, leurs devanciers, peut ici, comme ailleurs où il s'agit de

phénomènes externes, leur faciliter la connaissance des phénomènes psychiques, en leur mettant sous les yeux, dans une sorte de classification préalable, les différentes classes principales de phénomènes, clairement coordonnées selon leurs affinités spécifiques.

Enfin, ce qui précède nous fait comprendre la valeur que l'étude des autobiographies présenté pour le psychologue, à condition que l'on tienne compte, dans une juste mesure, du fait que l'observateur ou le rapporteur est, dans ces écrits, plus ou moins partial. Feuchtersleben dit à ce sujet que, dans une autobiographie il faut s'attacher moins à ce qu'elle rapporte qu'à ce qu'elle laisse involontairement entrevoir

Les états psychiques peuvent aussi, même sans l'entremise de la parole, se manifester au dehors avec moins de perfection, il est vrai, mais souvent avec une netteté suffisante.

A cette catégorie appartiennent avant tout les actions et les actes volontaires. Et les conclusions qu'ils permettent de tirer en ce qui concerne les états internes d'où ils procèdent sont, dans bien des cas, beaucoup plus sûres que celles qui se fondent sur des témoignages oraux. La vieille formule : « verba docent, exempla trahunt » ne serait pas une vérité qui se vérifie tous les jours, si l'attitude pratique n'était pas généralement considérée comme l'expression certaine de la pensée intime.

Mais, outre ces modifications physiques volontaires, il en est d'autres, involontaires, qui accompagnent ou suivent naturellement certains états psychiques. La frayeur fait pâlir, la crainte fait trembler, le rouge de la honte monte aux joues. Et avant d'étudier l'expression des émotions de façon scientifique, comme Darwin l'a fait récemment, cette relation était largement connue déjà par la simple habitude et par l'expérience, en sorte que le phénomène physique que l'on observait pouvait déjà servir d'indice par rapport au phénomène psychique invisible. Il est évident que ces signes ne sont pas la chose désignée même. Par suite, il n'est pas possible, comme beaucoup l'ont cru assez naïvement, que, détachée de l'observation interne subjective, cette observation externe, prétentieusement appelée observation objective, puisse devenir une source de connaissance psychologique. Mais, unie à l'autre, elle servira, dans une large mesure, à enrichir et à compléter nos propres expériences externes par ce que d'autres ont constaté en eux-mêmes, et à corriger ainsi les illusions dont nous avons pu être victimes.

§ 5. Ce qui sera particulièrement précieux, ce sera de réussir, par l'un ou l'autre des procédés indiqués, à pénétrer intuitivement dans les états *d'une vie psychique plus simple* que la nôtre, qu'elle soit telle parce qu'elle est moins développée ou parce que

certaines espèces de phénomènes en sont complètement absentes. Le premier cas se présente surtout chez les enfants, et cela de façon d'autant plus nette qu'ils sont plus jeunes. C'est pourquoi l'on a fait assez souvent des observations et des expériences sur des nouveau-nés. Mais l'observation des adultes dans des peuplades de culture arriérée est précieuse à cet égard. Si elle paraît, d'un côté, de moindre importance, elle présente, d'un autre côté, l'avantage de substituer à des signes, qui prêtent plus ou moins à des malentendus, une communication orale plus claire. C'est pour cette raison que Locke a déjà fait usage de ce moyen et que, dans ces derniers temps, les savants ont de plus en plus, dans l'intérêt de la psychologie, porté leur attention sur les phénomènes propres aux primitifs.

Un cas de la seconde espèce, c'est celui des aveugles-nés, chez qui manquent les représentations des couleurs ainsi que toutes celles qui peuvent en outre être acquises par le sens de la vue. Leur cas présente un double intérêt : il faut rechercher d'abord dans quelle mesure, sans le secours de la vue, se développe une vie représentative, et notamment si les aveugles-nés ont, de la même façon que nous, connaissance des rapports spatiaux; puis il faut, si une opération bien réussie leur permet plus tard de retrouver la vue, examiner la nature des premières impressions qu'ils reçoivent par cette voie.

A cette catégorie appartiennent également les observations, qu'à des fins psychologiques on opère sur des animaux. Comparée à celle des hommes, la vie psychique des espèces animales paraît extraordinairement simple et bornée, non seulement chez les espèces inférieures privées de l'un ou de l'autre sens, mais même chez les espèces supérieures, soit qu'elles possèdent à un degré infiniment moindre les mêmes facultés que nous, soit que certains phénomènes psychiques leur fassent absolument défaut. La solution de cette question est évidemment de la plus haute importance. Et si la dernière façon de voir, qui fut jadis celle d'Aristote et de Locke et que, de nos jours, professent encore la plupart des hommes, s'avérait comme la seule juste, nous nous trouverions à coup sûr devant le cas le plus remarquable d'activité isolée de certaines forces psychiques. Au reste, toute théorie qui ne pousse pas l'extravagance jusqu'à dénier aux animaux toute vie psychique attachera le plus grand prix à en étudier les particularités psychiques et à les comparer avec celles de l'homme.

§ 6. A un autre point de vue encore l'étude attentive des *états psychiques morbides* présente de l'importance; et bien des fois l'intérêt théorique, et plus souvent encore l'intérêt pratique, a conduit à faire, sur des idiots et des aliénés, des observations, qui ont fourni à la psychologie des données précieuses. Tout

comme les autres phénomènes de cet ordre, ces observations peuvent rendre à la psychologie des services de nature fort diverse. Tantôt la maladie se manifeste sous l'influence d'une idée constante, de ce qu'on appelle une idée « fixe », qui affecte largement la vie psychique; sans s'arrêter le moins du monde aux causes du phénomène, on peut dire que les lois de l'association des idées peuvent trouver ici des illustrations précieuses. Tantôt certaines fonctions semblent hypertrophiées ou atrophiées. Et comme d'autres fonctions connexes subissent en même temps la même hypertrophie ou la même atrophie, un certain jour est projeté sur les lois de leur connexion. Les phénomènes de l'idiotie et de la folie et d'autres phénomènes morbides sont d'une importance toute particulière quand on veut établir le mode de liaison entre les phénomènes psychiques et la santé de notre corps; car ces dégénérescences psychiques vont d'ordinaire de pair avec des anomalies évidentes des organes corporels. Il reste qu'on aurait tort de prétendre attacher à ces états morbides une attention égale, sinon supérieure, à celle qu'on accorde aux états normaux de la vie psychique. Il s'agira tout d'abord d'établir les lois de coexistence et de succession qui régissent les états physiologiques normaux. Ces lois une fois fondées sur des observations suffisantes et selon une suffisante généralité, on pourra passer utilement à l'étude des anomalies. D'une part, il sera possible alors de porter sur elles un jugement plus exact puisque la modification des associations et les complications nouvelles qui résultent des révolutions intervenues sur le plan de la vie végétative n'enlèvent rien de leur valeur effective aux lois qui régissent la vie normale. Et alors, — mais alors, seulement, — ayant réussi à faire rentrer de façon intelligible dans nos explications ce qui apparaissait comme exceptionnel, nous pouvons d'autre part élargir et approfondir par leur confirmation même notre intelligence de ces lois et du cours ordinaire des phénomènes C'est précisément dans les cas qui nous étonnent le plus que notre curiosité mettra le plus de temps à obtenir de tels résultats. On ne s'achemine que pas à pas vers leur explication. Et jusqu'à un stade plus avancé du développement de la psychologie et de la physiologie, les recherches dans cet ordre d'idées seront à peu près aussi oiseuses et aussi infructueuses que le furent en leur temps les efforts des zoologistes en matière de tératologie.

§ 7. Comme l'essentiel est donc avant tout de connaître les phénomènes normaux, il sera, somme toute, plus instructif pour nous d'observer tout d'abord les phénomènes extraordinaires qui coexistent avec des dispositions physiques saines. Les biographies d'hommes qui se sont illustrés comme artistes, comme savants ou par la grandeur de leur caractère, mais également celles de grands

criminels, et aussi l'étude de tel ou tel chef-d'œuvre éminent, de telle ou telle invention remarquable, d'une grande action déterminée ou d'un crime précis, dans la mesure du moins où il est possible d'en saisir les motifs et les conditions préparatoires, fourniront aux recherches psychologiques de précieux points de repère. C'est ainsi que, dans les grandes personnalités qu'elle nous présente, dans les événements sensationnels qu'elle nous rapporte et qui ont d'ordinaire comme centre quelque grand homme, en qui s'incarne en quelque sorte l'esprit d'une époque ou d'un mouvement social, l'histoire nous fournit bien des faits importants pour le psychologue. Le grand jour sous lequel ces faits se présentent aide particulièrement à l'observation.

Mais le cours de l'histoire universelle considéré en soi et pour soi, la succession des phénomènes qui se produisent dans les masses, les progrès et les régressions, l'essor et la décadence des peuples peuvent souvent rendre de grands services à qui veut trouver les lois générales de la nature psychique de l'homme. Quand il s'agit de masses, les principales particularités de la vie psychique peuvent souvent se manifester plus nettement, alors que des singularités secondaires se compensent et disparaissent. Platon espérait trouver comme agrandi dans l'État et la société tout ce que l'âme de l'individu renferme en caractères plus petits. Il croyait que sa division tripartite du domaine psychique répondait aux trois classes essentielles de l'État, la classe des paysans et des ouvriers, celle des guerriers et celle des gouvernants. Il en trouvait une nouvelle confirmation en comparant les traits fondamentaux des différents groupes ethniques, des Égyptiens et des Phéniciens, des valeureux barbares nordiques et des Hellènes épris de culture. Dans les nobles manifestations de l'art, de la science et de la religion, un autre verrait peut-être l'indication que la vie psychique supérieure a d'autres dispositions fondamentales. On a dit souvent et non sans raison que l'évolution de l'humanité représente en grand ce qui se répète de façon analogue, mais en petit, dans l'évolution de l'individu. Certes, l'observation des phénomènes psychiques de la société humaine met en lumière les phénomènes psychiques de l'individu. Mais la réciproque est vraie, et même dans une plus large mesure. Et il est plus normal d'essayer de comprendre la société et son évolution en tirant parti de ce qu'on a constaté chez l'individu, que de procéder de manière inverse et de résoudre les problèmes de psychologie individuelle en partant de la société.

Ce que nous venons de dire suffit à montrer où le psychologue puise les expériences sur lesquelles il fonde son étude des lois psychiques. Nous avons trouvé, comme première source, la *perception* interne, qui présente l'inconvénient de ne jamais pouvoir se transformer en observation. Nous y avons joint la considération *mnémonique* de nos phénomènes psychiques passés,

laquelle fait place à l'attention et permet une véritable observation. Le champ de l'expérience, limité jusqu'à ce moment à nos propres phénomènes internes, s'est alors élargi, les *extériorisations* de la vie psychique d'autrui nous permettant indirectement de nous faire une idée de phénomènes psychiques étrangers. Le nombre de faits importants pour la psychologie s'est trouvé de la sorte multiplié à l'infini. Mais cette dernière sorte d'expériences présupposait l'observation *mnémonique*, tout comme cette dernière observation présupposait la perception interne de phénomènes psychiques actuels; si bien que, pour les deux autres cette perception interne constitue la dernière et indispensable condition préalable. C'est donc sur la perception interne — et dans cet ordre d'idées la psychologie ancienne continue à avoir raison contre Comte — que s'élève à proprement parler, comme sur son fondement, l'édifice de cette science.

CHAPITRE III

SUITE DES RECHERCHES CONCERNANT LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE. — DE L'INDUCTION DES LOIS PSYCHIQUES FONDAMENTALES

§ 1. La première tâche du psychologue est de déterminer de façon certaine les caractères communs à tous les phénomènes psychiques; à supposer, naturellement, qu'il y ait de tels caractères; ce que d'aucuns nient. Bacon soutenait qu'il fallait d'abord rechercher les lois intermédiaires et remonter ensuite, par une ascension graduelle, vers les lois fondamentales. On sait que cette affirmation ne s'est pas vérifiée dans l'histoire des sciences de la nature et qu'elle ne saurait donc avoir aucune valeur pour le psychologue. Ce qui est vrai seulement, c'est que, dans l'induction des lois les plus générales, les caractères communs se trouvent naturellement d'abord chez les individus, puis dans les groupes spécifiques, avant qu'on puisse les considérer dans toute leur extension.

§ 2. L'examen des caractères généraux nous fournira le principe de la classification des phénomènes psychiques et immédiatement ensuite l'établissement des classes fondamentales suivant les exigences des affinités naturelles. Tant que ce travail n'aura pas été accompli, il sera impossible d'avancer davantage dans la recherche des lois psychiques qui ne s'appliquent pour la plupart qu'à telle ou telle classe de phénomènes. Qu'adviendrait-il des recherches du physicien qui se livrerait à des expériences sur la chaleur, la lumière et le son, si ces phénomènes n'étaient pas répartis en groupes naturels par une classification d'ailleurs très facile à concevoir? Le psychologue qui n'aurait pas encore distingué différentes classes fondamentales de phénomènes psychiques s'efforcerait en vain de déterminer les lois de leur succession. Nous avons déjà fait remarquer que la langue vulgaire, en donnant aux phénomènes psychiques des noms généraux, prépare la voie aux recherches du psychologue. Naturellement elle ne présente pas de garantie suffisante; et pour celui qui s'y fierait, elle deviendrait une source d'erreurs, aussi sûrement qu'elle facilite la recherche de la vérité

à celui qui n'utilise ses indications qu'avec précaution. Comme nous l'avons déjà noté, nous sommes parfaitement sûrs qu'il n'existe chez les autres hommes aucune classe fondamentale des phénomènes psychiques qui soit absente du domaine de notre propre vie individuelle. Cette circonstance rend possible l'établissement d'une liste exhaustive. Il est facile, en outre, de reconnaître qu'en dépit de la grande variété des phénomènes le nombre de leurs classes fondamentales est très limité, ce qui facilite singulièrement la recherche et nous garantit contre la crainte d'avoir complètement laissé de côté un phénomène qui appartiendrait à une classe différente de toutes celles que nous avons considérées jusque-là. Toute la difficulté vient de ce que la perception interne, comme nous l'avons exposé plus haut, ne peut jamais se transformer en observation interne. Et nous voyons ici toute la gêne qui peut en résulter dans certains cas, car aujourd'hui encore les psychologues ne sont pas tombés d'accord sur la détermination des classes fondamentales. Il nous faudra donc fixer, outre le nombre, l'ordre naturel de ces classes.

§ 3. Parmi les recherches qui s'imposent d'abord et dont l'importance est générale, il faut compter aussi celles qui concernent les éléments ultimes de la vie psychique d'où résultent les phénomènes plus complexes. Cette question pourrait recevoir une solution immédiate, si nous avions un souvenir plus net des débuts de notre vie psychique. Malheureusement nous ne nous trouvons pas dans cette heureuse situation. Et si les observations sur les nouveau-nés nous en offrent bien quelque équivalent, cet équivalent est insuffisant. Les signes sont souvent ambigus, et même si nos conclusions étaient plus sûres, il n'en resterait pas moins l'objection qu'il ne s'agit pas ici des tout premiers débuts d'une vie psychique, cette vie remontant plutôt jusqu'à l'époque antérieure à la naissance. Nous en sommes réduits ainsi à une analyse que l'on a comparée à celle du chimiste. Et la tâche est loin d'être aisée. Il ne suffit pas en effet de distinguer les différents aspects qu'offre un phénomène. On procéderait alors comme un chimiste qui prétendrait faire de la couleur et de la saveur du cinabre les éléments constitutifs de cette matière. Erreur ridicule à laquelle ont réellement succombé, un peu par la faute de Locke, un grand nombre de psychologues. Le chimiste dissocie les éléments des matières composées; et ici aussi il semble qu'il faille dégager de la même façon les phénomènes élémentaires des phénomènes complexes. Mais plût au Ciel qu'on pût atteindre ici à une analyse aussi parfaite et aussi sûre que dans le domaine de la chimie! En fait, de même que la vie psychique ne peut jamais retourner d'un stade postérieur à un stade antérieur, il paraît particulièrement impossible de renouveler en nous un phénomène élémentaire dans sa pureté

et sa simplicité primitives [1]. Si, dans ces conditions, la juxtaposition de représentations devait constituer une vraie synthèse, s'il y avait, comme dans les combinaisons chimiques, transformation en de nouveaux phénomènes totalement différents, la difficulté, s'il s'agissait de généraliser le procédé, augmenterait jusqu'à devenir une pure impossibilité. Par bonheur aucun psychologue n'émet une telle prétention et, dût-il l'émettre, il se heurterait à des objections faciles. En réalité, la théorie d'une chimie psychique des représentations ne s'est jamais fait jour jusqu'à présent sans rencontrer de nombreux contradicteurs.

Les recherches relatives aux premiers éléments psychiques portent surtout sur les sensations. On s'accorde en effet à y voir une source des autres phénomènes psychiques, et beaucoup de savants soutiennent qu'elles constituent la source unique de tous les phénomènes. Les sensations sont les conséquences d'influences physiques. Elles résultent d'un processus psycho-physique. Et c'est pour cette raison que la physiologie, en particulier la physiologie des organes des sens, prête ici une aide essentielle à la psychologie. Cependant les moyens purement psychologiques qui s'offrent au savant n'ont pas toujours été suffisamment utilisés. Sans cette aide on ne serait pas arrivé à fixer une origine séparée à des phénomènes dont l'un renferme l'autre. C'est également ici, comme nous l'avons déjà fait remarquer, que les observations sur des aveugles-nés, opérés et guéris, prennent toute leur importance; non seulement pour le sens de la vue, mais pour l'ensemble des sens, parce que le sens de la vue offre le meilleur terrain de recherches.

§ 4. C'est d'après les règles générales de l'induction qu'il convient d'établir les lois fondamentales et les plus générales qui régissent la succession des phénomènes psychiques, que ces lois vaillent pour tous les phénomènes ou simplement pour l'ensemble d'une classe fondamentale. Il ne s'agit pas comme A. Bain le fait remarquer à juste titre [2], des lois fondamentales et ultimes, dans le sens où nous pouvons appliquer ces épithètes par exemple à la loi de la gravitation universelle et à la loi de l'inertie. Les phénomènes psychiques qu'elles concernent dépendent en effet de conditions physiologiques trop diverses et dont nous n'avons qu'une connaissance très imparfaite. Ce sont, en réalité, des lois empiriques, dont l'explication exigerait une analyse précise des états physiologiques auxquels elles s'appliquent.

Qu'on n'aille pas imaginer pour autant que j'assigne comme

1. KANT se plaint déjà de ce que la psychologie ne puisse jamais, « en tant que science d'analyse », se mettre au rang de la chimie « parce qu'en elle les éléments multiples de l'observation interne ne se séparent les uns des autres que par une simple opération abstraite, sans pouvoir ni être conservés ni être renoués à volonté ». *Avant-propos* aux *Fondements métaphysiques de la science de la nature.*
2. *Logic.* II (Induction), p. 284.

tâche au psychologue de déduire les lois fondamentales de la succession des lois psychiques qui régissent les phénomènes physiologiques, ni, peut-être même par extension des lois qui régissent les phénomènes chimiques, ni, au sens étroit, de celles qui s'appliquent aux phénomènes physiques. Ce serait pure folie. Quand il s'agit d'expliquer la nature, il est des limites qu'on ne peut franchir; et, comme le dit fort justement J. St. Mill [1], l'on se heurte à une limite de ce genre lorsqu'il s'agit de passer du domaine physique à celui des phénomènes psychiques. Quand bien même les causes qui produisent en nous des sensations de couleurs, de sons, de saveurs etc., auraient été réduites par les physiciens à des vibrations moléculaires, à des pressions et à des chocs, il n'en resterait pas moins, pour la sensation de couleur, voire pour chaque espèce particulière de couleur, ainsi que pour les sensations de sons et de saveurs, à admettre certaines lois ultimes particulières; et toute tentative en vue d'en diminuer encore le nombre serait sans espoir et déraisonnable. Ce que j'estime désirable et nécessaire, pour une explication plus complète, ce n'est donc pas que l'on déduise les lois psychiques de lois physiques; l'explication dont je veux parler se réduirait plutôt, dans les cas simples, à énumérer les conditions physiologiques immédiatement antérieures ou concomitantes et à les préciser au maximum, en en excluant tout élément non directement intéressé. Dans les cas où il s'agit de l'influence d'anciens phénomènes psychiques sur un phénomène ultérieur, alors qu'un intervalle assez long a peut-être complètement interrompu toute activité psychique, il serait nécessaire de faire entrer en ligne de compte les processus purement physiologiques intervenus dans l'intervalle pour autant qu'ils influent sur le rapport entre l'ancienne cause psychique et son effet psychique ultérieur. Ce résultat une fois obtenu, nous aurions des lois psychiques fondamentales, qui seraient sans doute moins claires et moins distinctes, mais qui auraient la même profondeur et la même exactitude que les axiomes des sciences mathématiques,— des lois psychiques fondamentales que l'on pourrait considérer, dans toute l'acception du terme, comme des principes. Quant à nos lois fondamentales actuelles, nous les retrouverions, sous une forme un peu modifiée, à titre de lois dérivées; et la psychologie recevrait en majeure partie, sinon en totalité, un caractère bipartite psycho-physique.

§ 5. La dépendance indéniable des processus psychiques à l'égard des processus physiologiques a suggéré souvent l'idée de fonder directement la psychologie sur la physiologie. Comte, nous l'avons vu, voulait utiliser la phrénologie comme instrument de recherche psychologique, bien que sous une forme qui ne ressemblait guère à la phrénologie de Gall. En Allemagne, HORWICZ

1. *Deductiv and inductiv Logic*, III, c. 14.

a fait récemment, dans ses intéressantes *Analyses psychologiques basées sur la physiologie*, une tentative du même genre, en vue de donner des fondements nouveaux à la psychologie. Dans la *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, il avait, antérieurement, déjà publié un long article sur la méthode qu'il considère comme la seule valable dans le domaine psychologique.

Horwicz ne tombe pas dans l'erreur de Comte qui rejette la conscience de soi. Je lui reprocherais au contraire de la surestimer au point d'y voir une « observation scientifique de soi-même », sans méconnaître plus que les autres partisans de cette théorie « qu'une bonne observation psychologique n'est pas à la portée de tout le monde et n'est, au reste, pas toujours réalisable [1] ». Mais ce n'est pas à proprement parler sur la conscience de soi qu'il fonde sa doctrine. Il ne veut y recourir qu'à titre simplement préparatoire, pour rendre possible, grâce à elle, un coup d'œil préliminaire et grossier sur l'ensemble de l'activité psychique [2]. Tout le reste, il l'attend de la physiologie. Du fait que celle-ci « nous fournit les conditions spéciales de la présence de l'âme dans l'organisme ainsi que de leurs relations mutuelles » il tire la certitude méthodologique que l'organisation de l'âme, dans ses traits es plus généraux et les plus anciens, correspond nécessairement à l'organisation du corps [3] ». A l'en croire, la question « de l'organisation la plus générale et de la structure de la vie psychique » ne peut être résolue « qu'après l'étude préalable de l'organisation et de la structure de la vie corporelle ». Par conséquent nous devons commencer par un examen général de la physiologie du corps, puis rechercher alors si cet examen nous permet d'embrasser avec certitude l'organisation totale de l'âme. Ce qui garantit à ses yeux que l'énumération des différentes opérations psychiques est complète, c'est « la base physiologique, si tant est qu'une opération psychique puisse s'accomplir sans substrat matériel [4] ». Pareillement, dans toutes les recherches ultérieures, la physiologie « n'est pas simplement pour lui un accessoire utile, mais l'instrument méthodologique de la recherche [5] ». Et il espère notamment que la comparaison de tous les processus vitaux fournira « le fil conducteur qui nous mènera jusqu'à l'objet de nos recherches, c'est-à-dire aux éléments psychiques les plus simples, qui serviront ensuite de point de départ au développement génétique [6] ».

1. *Methodologie der Seelenlehre* (Méthodologie de la science de l'âme), *Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik*, 1872, LX, p. 170. Comment il prétend concilier avec cela l'affirmation que « nous sommes incapables d'avoir en même temps plus d'une représentation », nous ne le voyons guère. Plus loin (p. 326) il semble du reste douter sérieusement lui-même de la valeur de sa théorie.
2. *Ibid.*, p. 187, Cf. *Psych. Anal.*, p. 155 sq.
3. *Method. d. Seelenl.*, p. 189.
4. *Ibidem*, p. 190.
5. *Psych. Anal.*, I, p. 175.
6. *Method. d. Seelenl.*, p. 189.

Ce sont des perspectives séduisantes, notamment à une époque où les sciences de la nature possèdent un crédit entier alors que celui de la philosophie est pour ainsi dire inexistant. La perception psychologique, qui passe pour être surtout l'affaire des philosophes, ne constituera, avec tout ce qu'on y trouve, qu'une recherche préliminaire. C'est ensuite le physicien qui prendra l'affaire en mains. C'est lui qui, par la physiologie, déterminera jusqu'au nombre des classes des phénomènes psychiques ainsi que leur caractère relatif. Il déterminera également quel est l'élément psychique primitif, il découvrira les lois de la complexité et déduira les phénomènes psychiques fondamentaux.

Mais il ne faut pas que nos désirs nous entraînent inconsidérément à des illusions. Et il ne semble pas difficile à démontrer qu'à l'exemple de Comte, Horwicz exagère les services que la physiologie peut rendre à la psychologie. Il fonde sa conviction sur le rapport de la psychologie à la physiologie. Comme celle-ci traite du concept immédiatement supérieur, celui de la vie, elle doit avoir avec celle-là un rapport analogue à celui « de la mathématique avec la physique, de l'astronomie avec la géographie » [1]. Mais si utile et même indispensable que la mathématique soit au physicien, tout le monde est forcé de reconnaître que, si le physicien voulait s'en tenir uniquement à la mathématique et en faire l'instrument de ses recherches, ainsi que, d'après Horwicz, le psychologue devrait faire de la physiologie, il n'aboutirait pas au moindre résultat. Pour ne citer qu'un exemple : qu'est-ce que la mathématique pourrait nous apprendre sur le nombre des classes fondamentales des phénomènes dont traite le physicien?

Horwicz répondra peut-être que toute comparaison a ses défauts : en rapprochant le couple physiologie-psychologie du couple mathématique-physique, il n'échappe pas à la règle. La physiologie, dira-t-il, entretient un rapport particulièrement intime avec le domaine psychologique puisque les phénomènes qu'elle considère sont les conditions des phénomènes psychologiques et que leurs relations mutuelles sont les plus étroites. Mais, en admettant même que ce ne soit pas le cas de la mathématique par rapport à la physique, nous pourrions nous référer au contraire avec plus de sécurité au rapport qui lie à la physiologie la chimie et la physique des phénomènes inorganiques. L'inorganique contient les conditions des organismes, et ceux-ci n'existent que dans une relation constante et très intime avec lui. Malgré l'aide considérable que la chimie et la physique inorganiques apportent au physiologiste, celui-ci pourtant pourrait-il jamais en attendre une explication satisfaisante de la classification des organismes? Ne lui faudra-t-il pas tirer plutôt des phénomènes physiologiques eux-mêmes aussi bien l'ensemble de cette classification que les fonctions des

1. *Ibidem*, p. 188.

diverses parties? Il ne peut guère y avoir de doute à cet égard.

Il est possible qu'on élève encore des objections contre cette comparaison. Les phénomènes inorganiques, dira-t-on, sont bien dans un rapport permanent et réciproque avec ceux de l'organisme; mais ils n'en constituent pas, comme les phénomènes physiologiques par rapport aux phénomènes psychiques, le « substrat matériel ». Or, d'après Horwicz lui-même, il n'est pas très facile d'expliquer le caractère particulier de ce rapport; et il serait probablement plus difficile encore de prouver, de la même façon, que ce caractère présente une valeur universelle pour l'ensemble des phénomènes psychiques. Un seul point apparaît immédiatement : les rapports entre les phénomènes psychiques et les phénomènes physiologiques qui les accompagnent sont en tout cas fort différents de ceux qui existent entre les phénomènes inorganiques dont s'occupe le chimiste et les organismes dont s'occupe le physiologiste. Mais, si nous procédons à une comparaison plus minutieuse et que nous tenions compte de toutes les circonstances, nous arriverons plutôt à constater avec certitude que les phénomènes chimiques nous renseignent bien plus sur les phénomènes physiologiques que ceux-ci sur les phénomènes psychiques. Comparés aux processus chimiques et physiques, les processus physiologiques ne manifestent, en vérité, qu'une plus grande complexité. Depuis Lotze l'idée d'une force vitale plus noble de nature est plus ou moins définitivement abandonnée. Si on le considère dans toute son extension, le concept qui s'applique aux phénomènes chimiques s'applique également aux transformations de l'inorganique et à la vie considérée au sens physiologique du mot. Il s'en faut de beaucoup que l'on puisse en dire autant du concept de vie, quand on prétend l'appliquer univoquement au domaine physiologique et au domaine psychique. On se voit au contraire si l'on tourne les regards de l'extérieur vers l'intérieur, transporté comme dans un monde nouveau. Les phénomènes sont absolument hétérogènes, et les analogies elles-mêmes ou font absolument défaut ou prennent un caractère très vague et artificiel [1]. C'est d'ailleurs pour cette raison qu'à propos de la division fondamentale du domaine scientifique empirique nous avons distingué de façon fondamentale la science psychique et la science physique à titre de branches principales.

L'échec que l'on pouvait ainsi prédire à la tentative de Horwicz s'est effectivement réalisé. Il espérait nous donner une psychologie dont le fondement eût été plus profond et plus sûr; mais il s'en tient à des analogies superficielles et bâtit hypothèses sur hypothèses. Citons entre tant d'autres exemples les deux « importantes analogies de la vie psychique avec la vie corporelle » que ses *Analyses psychologiques* découvrent dans le

1. Lotze, *Mikrokosmus*, I, p. 160.

« fil d'Ariane du système nerveux [1] ». C'est d'abord l'analogie entre la digestion, au sens ordinaire du mot, — qui, par une transformation progressive et un perfectionnement graduel, change les matières premières, reçues du dehors, d'abord en sang artériel et puis en muscles, tendons, os, nerfs, etc. — et la digestion, au sens figuré du mot, dans le domaine de la vie psychique. A l'entendre, l'assimilation se ferait de façon absolument semblable dans les deux cas. « Du dehors, les influences des choses agissent comme excitants sur les organes perceptifs des nerfs sensibles. C'est dans cette matière première que l'âme (ou ce que nous appelons ainsi) puise sa nourriture sous forme de sensations. Nous disons à juste titre, quand une masse d'impressions tout à fait étrangères nous frappe d'un seul coup, qu'il nous faut d'abord les digérer. Or l'âme digère en transformant les matières premières que les nerfs lui ont amenées en sensations et en produits psychiques d'espèces de plus en plus élevées : représentations, concepts, jugements, raisonnements, tendances émotionnelles, résolutions, plans, maximes, etc. » L'autre analogie sera celle qui lierait, d'une part, l'opposition des deux activités nerveuses : sensibilité et mouvement, opposition qui régit tout le système nerveux, tandis que l'organe dit central ne consiste qu'en pièces intercalaires venant prendre place entre ces courants de pôle contraire, et, d'autre part, l'opposition des opérations psychiques, opposition qui se manifesterait de diverses façons dans une « polarité tout aussi antagoniste, avec la même profondeur et la même évidence ». Il s'agit de cette opposition entre les tendances fondamentales : théorie et pratique, qui, d'après Horwicz, domine toute la vie psychique. Appuyé sur ces deux analogies, il aboutit, par la méthode physiologique, à une division fondamentale des phénomènes psychiques, dont il dit lui-même qu'elle coïncide, dans l'essentiel, avec « le squelette, en réalité parfaitement vrai, que Wolff a donné de la vie psychique ». Les phénomènes psychiques se divisent, d'une part, en phénomènes inférieurs et phénomènes supérieurs et, d'autre part, en phénomènes de connaissance et phénomènes d'appétition; et les deux divisions s'entrecroisent. Mais, tout comme entre les phénomènes inférieurs et supérieurs, il existe, entre les phénomènes de connaissance et d'appétition, des degrés intermédiaires, et c'est là qu'il faut situer la classe des sentiments, dont certains psychologues modernes ont l'habitude de faire une classe à part. C'est à elle que se rapportent les pièces intercalaires de l'organe central. Si bien que des considérations physiologiques nous amènent à peu près aux divisions fondamentales usuelles, mais grâce à un procédé plus exact, qui garantit et explique également ce qu'il enseigne.

1. *Psych. Anal.*, I, p. 148.

On s'explique, en fait, difficilement, malgré tous ses préjugés en faveur d'une recherche fondée sur l'observation physique, qu'un homme de bon sens comme Horwicz ne se soit pas rendu compte que ces analogies grossières (dont l'une ne se rapporte même pas plus au « substrat nerveux de la vie psychique » qu'à d'autres parties constitutives de l'organisme) ne pouvaient en rien confirmer et moins encore remplacer ce qui a pu être trouvé au moyen de l'observation psychique. Si ces classifications psychiques manquaient de certitude, l'hypothèse que les nerfs sensibles constitueraient le substrat de la connaissance et les nerfs moteurs le substrat de l'appétit est encore plus incertaine. D'autres physiologistes ont localisé ces phénomènes dans des centres nerveux, et ont assigné à la pensée et à la volonté les mêmes centres nerveux. Effectivement, comme c'est le cas pour les propriétés physiques, pourquoi ne pas admettre qu'un grand nombre de caractères psychiques différents correspondent à une matière unique? Une méthode de ce genre est certainement incapable de nous renseigner sur le nombre des facultés psychiques [1].

Nous avons constaté jusqu'ici que, voulant établir et assurer sa théorie, Horwicz n'a fait qu'avancer toute une série d'hypothèses audacieuses. Et nous allons, presque à chaque pas en avant, trouver quelque chose du même genre. Et comme, à chaque nouvelle hypothèse, la probabilité diminue suivant une progression géométrique, nous pouvons, depuis fort longtemps, acquérir la conviction morale que nous avons quitté les voies de la vérité, quand, toujours sous la conduite intrépide de l'auteur, nous arrivons à cette affirmation « que la liaison intime et nécessaire de la sensation et du mouvement constitue l'élément simple d'où sortent toutes les opérations psychiques par répétition ou complication ».

Horwicz se rend lui-même parfaitement compte qu'en qualité d'analyste physiologique de phénomènes psychiques, ce n'est pas à lui qu'on pourrait appliquer le mot de Newton : « hypotheses non fingo ». Parfois même il paraît prendre conscience de l'impossibilité de son entreprise. C'est ainsi qu'il dit (p. 156) que la physiologie « ne peut pénétrer dans le détail délicat des opérations psychiques. » (Nous avons vu quel jour elle projette sur les classifications fondamentales.) Et il reconnaît encore (p. 175) que, pour ramener, en l'expliquant, un phénomène psychique à son fondement physiologique, « il nous manque encore les termes intermédiaires essentiels. » Il assigne bien (p. 183) à la physiologie la « grande tâche » de déduire, d'un seul et même état d'excitation des nerfs, toute la variété des sensations et des mouvements; mais il concède en même temps que nous sommes « encore bien loin » de ce but. Il précise (p. 224) « qu'il est extrêmement hasardeux de conclure, des expériences physiologiques, à l'existence ou à l'absence de conscience ». Il reconnaît (p. 235) que « les conditions physiologiques du sommeil sont inconnues »; ce qui implique que nous n'aurions même pas, par la voie physiologique, la moindre idée de l'existence d'un phénomène aussi remarquable. Tout ce que le physiologiste pourrait offrir dans cet ordre d'idées, ce ne sont, d'après lui (p. 250), que « vains désirs et rêveries ». Très net et très général est enfin l'aveu qu'il fait (p. 288) à l'occasion des phénomènes de la mémoire : « Nous rappelons une fois de plus que, dans l'état actuel de la science, il ne peut être question que d'hypothèses et de possibilités théoriques. Dans une matière où l'aiguille et le bistouri ne sont d'aucune utilité, il va de soi qu'on ne saurait prétendre atteindre à la nature effective des choses, ce qu'on ignore précisément ». En nous fondant sur la physiologie, nous pourrions donc, estime-t-il, démontrer la fausseté de telle hypothèse, mais nullement déterminer en quoi consiste la vérité. Il reste donc de la marge pour des hypothèses variées. Mais, s'il en est ainsi, nous pouvons parfois savoir gré à la physiologie de nous mettre en garde; de toute évidence, nous ne pouvons cependant, comme Horwicz veut le faire, la prendre à proprement parler comme guide. Elle ne pourra même pas nous rendre compte de faits psychiques déjà bien établis, ou bien cette explication ressemblera à celle que Horwicz nous donne (p. 355) de l'unité qu'il reconnaît à la conscience. Ici encore il redit en toute modestie que la chose « est encore par trop obscure ». Le seul résultat auquel on puisse atteindre pour l'instant, c'est « d'indiquer comment, au point de vue physiologique, *pourrait* se comporter ce qui, dans cet ordre d'idées, *serait* physiologiquement possible. » — « Existe-t-il un seul homme de bon sens, s'écrie-t-il, qui s'adonne à des recherches psychologiques avec l'espoir d'arriver, par ses analyses, à résoudre la dernière énigme de la connexion psycho-physique? » Quant à lui, il veut simplement indiquer, dit-il, « quelle doit être la nature de la théorie qui rende les phénomènes de la reproduction en quelque sorte concevables et explicables au point de vue physiologique »; tout ce qu'il cherche, c'est « à se faire une image, à se représenter comment les choses *peuvent* se passer physiologiquement ». Y a-t-il réellement réussi? Nous ne sommes pas seul à nous permettre d'en douter.

1. Horwicz dit lui-même : Nous devons admettre « de façon incontestable que toute action psychique est liée aux organes centraux du système nerveux. Nous n'avons pu trouver vraisemblable que les diverses propriétés, forces, aptitudes, etc. (peu importe le nom) de l'âme se soient, ainsi que le veulent les phrénologistes, réparties en des endroits déterminés de la masse nerveuse; nous nous sommes vus forcés au contraire d'admettre que des organes différents, des groupes et des systèmes d'organes différents accomplissaient en substance les mêmes fonctions, sans qu'aux différents organes centraux ou à leurs parties correspondissent des forces psychiques différentes, etc... » (*Psych. An.*, I, p. 223). Mais alors, quelle valeur attribuer à l'analogie qu'il nous propose?

§ 6. Tout autant que Horwicz, sinon davantage encore Maudsley

a mis en avant la nécessité de baser la psychologie sur la physiologie. Il paraît plus d'une fois tenté, comme nous l'avons déjà fait remarquer, de s'accorder avec Comte pour refuser totalement la conscience de soi; mais, dans les passages où il l'admet, il insiste avec force sur sa complète insuffisance.

Dans une critique de l'ouvrage de J. St. Mill sur Hamilton qu'il publia en 1866 dans le « Journal of Mental Science », Maudsley reproche gravement à ce penseur de ne pas prendre en considération la méthode physiologique, qui a donné déjà tant de résultats pour la psychologie, de s'imaginer qu'avec l'ancienne méthode fondée sur la perception interne il pourrait aboutir à des résultats que n'ont pu obtenir ni Platon, ni Descartes, ni Locke, ni Berkeley, ni tant d'autres « Nous avons, dit-il, la ferme conviction, que les J. St. Mill, fussent-ils des milliers, ne pourront jamais, en appliquant la même méthode que ces grands hommes, réussir là où ceux-ci ont échoué; mais il est, d'autre part, hors de doute que Mill, s'il avait pu se décider à user des nouveaux matériaux et de la nouvelle méthode dont ne disposaient pas ses grands prédécesseurs, aurait pu aboutir à des résultats tels qu'aucun mortel n'en a jamais atteints. »

Dans sa *Physiologie et pathologie de l'âme* il s'efforce d'exposer très longuement l'impossibilité d'aboutir, avec l'ancienne méthode, à aucun résultat appréciable. L'idée qu'il se fait de cette méthode n'est d'ailleurs pas entièrement justifiée, car il s'imagine que les anciens psychologues se sont toujours bornés aux phénomènes qui leur étaient individuellement propres et n'ont pas tenu compte des autres. Aussi leur fait-il le grave reproche de prendre une chandelle pour éclairer l'univers [1]. Le seul fait que chacun de ces philosophes a utilisé les travaux de ses devanciers aurait dû lui faire comprendre son erreur. Et s'il avait pris soin de mieux chercher, il aurait constaté que J. Mill et Locke avant lui et, deux millénaires plus tôt, Aristote, ont déjà tenu compte de phénomènes psychologiquement remarquables observés sur d'autres hommes comme aussi sur des animaux. Mais c'est là chose secondaire. « Physiologie ou psychologie », telle est l'alternative que Maudsley lui-même formule en toute clarté et qu'il tranche absolument en faveur de la physiologie [2]. Toute tentative de créer une psychologie sans la baser méthodiquement sur la physiologie lui paraît viciée dans son principe même.

Comme Maudsley, dans ses attaques contre Mill, parle des résultats féconds dont la psychologie serait déjà redevable à la physiologie, comme il déclare, en outre, que c'est seulement pour n'avoir pas usé de ces résultats que Mill s'est interdit des succès tels que ne les connut jamais aucun mortel, j'avais le

1. *Phys. and Path.*, trad. Bohm, p. 23.
2. *Ibid.*, p. 22.

droit de m'attendre, en ouvrant son livre, à d'abondants renseignements sur les questions psychiques. Or il me fallut bientôt reconnaître que s'il multiplie les attaques contre l'ancienne méthode il ne dit rien en revanche des conquêtes de la méthode nouvelle. Disons plus : quand il considère la tâche à laquelle il se propose d'appliquer la méthode physiologique, Maudsley perd courage au point de déclarer que la tâche dépasse ses forces, sinon celles mêmes de tout notre temps. Il reconnaît franchement (p. 7) que, « dans l'état actuel des sciences physiologiques, l'observation et l'expérimentation sont impuissantes à nous renseigner sur la nature des processus organiques qui sont la base matérielle des phénomènes psychiques. » Et il ajoute (p. 26) : « Tout ce que la physiologie peut faire pour le moment, c'est d'infirmer les principes d'une fausse psychologie. » Il admet que notre ignorance sur ce point est si grande qu'on peut douter que la physiologie soit jamais en mesure de servir de base solide à la psychologie. Pour nous consoler, il nous rappelle que, dans d'autres domaines de la science, les savants ont réalisé ce que les siècles passés avaient naturellement considéré comme impossible. Mais il ajoute : « Il est vrai qu'à l'heure actuelle il n'est guère d'espoir de voir s'instaurer une psychologie positive. »

Au point de vue de la méthode physiologique, il semble bien que ce soit là une vérité incontestable, que parfois Horwicz lui-même fut sur le point de reconnaître ouvertement. Et si on met en parallèle les développements plus hardis et plus riches de Horwicz et les exposés plus prudents et plus modestes de Maudsley, la contradiction qu'on relève entre les deux théories sur les points essentiels n'est guère de nature à ranimer l'espoir évanoui. Ce dont il s'agit actuellement, ce n'est pas tant de choisir entre « méthode psychologique ou méthode physiologique », que de savoir si « cette science existe, oui ou non ». Il sera donc indispensable de tirer cette question absolument au clair, afin de ne pas gaspiller inutilement nos forces dans une tâche d'emblée impossible.

Nous avons vu comment Maudsley a tranché la question. Écoutons maintenant les raisons de son verdict. Dans sa *Physiologie de l'âme*, il a, en effet, exposé de façon beaucoup plus explicite que Horwicz les motifs d'après lesquels il estime nécessaire de baser méthodiquement la psychologie sur la physiologie.

Ces raisons sont, en substance, les suivantes. Avant tout, la vie psychique *repose*, d'après Maudsley, *sur des conditions matérielles* qui diffèrent suivant les individus, qui varient chez le même individu, et dont les singularités conditionnent les singularités de la vie psychique. Seule la physiologie peut nous renseigner sur elles; la conscience interne ne nous apprend évidemment rien à leur sujet [1].

1. *Ibidem*, p. 12.

En outre le cerveau dont le fonctionnement constitue, selon Maudsley, le tout de la vie psychique, a lui aussi une *vie végétative*. Il est sujet à des échanges organiques qui, dans l'état normal, s'opèrent inconsciemment, mais qui, *agissant également sur la conscience*, y provoquent souvent des phénomènes anormaux. Des mouvements affectifs spontanés entraînent à leur tour des troubles dans l'idéation. C'est ainsi, par exemple, que la présence dans le sang de l'alcool ou d'un autre agent nocif conduit à des représentations qui sont fort éloignées de la voie habituelle de l'association des idées. Existe-t-il un autre moyen qu'une méthode physiologique pour aboutir à la connaissance de ces phénomènes? Comment expliquer autrement l'activité psychique normale qui n'est pas moins conditionnée par la vie organique du cerveau? Cette vie organique, c'est l'assimilation, par les cellules nerveuses, des matériaux utilisables puisés dans le sang. C'est cette opération qui rétablit l'équilibre statique après chaque dépense de forces, sans excepter l'usure nerveuse produite par l'activité représentatrice. « Grâce à l'attraction nutritive, il s'effectue de la sorte une action permanente (habituelle?) sur la consommation matérielle conditionnée par l'élimination fonctionnelle (functional repulsion) de la représentation active. Les éléments de la cellule ganglionnaire arrivent ainsi progressivement au degré de développement qui leur permet de déployer leurs énergies[1] ». Sur tout cela la perception interne reste entièrement muette.

Autre argument. Si nous en croyons Maudsley, *la vie de l'âme n'implique pas forcément son activité*. Descartes affirmait, il est vrai, que l'âme pense toujours et que, si elle ne pensait pas, elle n'existerait pas. Mais c'est le contraire qui est vrai. Il suffit qu'un état de conscience tant soit peu complet ait été donné une fois pour qu'il laisse après lui une trace, une représentation virtuelle ou latente. Loin donc que l'âme soit constamment active en fait, la majeure partie de la vie psychique est à chaque instant inactive. « La force de l'âme consiste aussi bien dans le maintien de l'équilibre que dans la manifestation de l'énergie... Personne ne peut en un instant se remémorer même la millième partie de son savoir. La conscience ne peut donc rendre compte qu'à un degré extraordinairement faible de l'état statique de notre âme. Mais comme l'équilibre de l'âme n'est en réalité que l'état d'équilibre des éléments organiques qui sont à la base de ses manifestations, il est clair que, si nous voulons savoir quoi que ce soit de l'état inactif de l'âme, nous devons, pour nous renseigner, considérer les progrès de la physiologie[2] ».

Ce n'est pas tout. Non seulement la vie de l'âme n'implique

1. *Ibid.*, p. 20 sq.
2. *Ibid.*, p. 15 sq.

pas nécessairement une activité psychique, mais *l'activité psychique n'implique pas nécessairement la conscience*. Maudsley se réclame ici de Leibniz et de son compatriote Sir W. Hamilton qui, à l'exemple de Leibniz, défendit également la doctrine des représentations inconscientes. Il serait possible, ajoute Maudsley, de démontrer que c'est souvent, et même habituellement, de façon inconsciente, et notamment en état de parfaite inattention que par l'entremise des sens l'organe de l'âme s'adapte aux influences du milieu. L'impression, il est vrai, ne produit pas alors de représentation consciente; mais il n'en resterait pas moins qu'elle subsiste et qu'elle influe continuellement sur la vie psychique[1]. De même le cerveau, organe central, recevrait inconsciemment diverses excitations intérieures de la part d'autres organes, sur lesquels il réagirait à son tour. L'influence des organes sexuels sur la vie cérébrale nous en fournirait un exemple bien net[2]. De plus, le cerveau travaillerait inconsciemment sur ces matériaux et réveillerait sans conscience les résidus latents. « La conscience de l'écrivain, dit-il, s'occupe surtout de sa plume et de la construction de ses phrases, tandis que les fruits de l'activité psychique inconsciente, sortis inconsciemment de profondeurs inconnues, émergent à la conscience et s'expriment, grâce à elle, en paroles adéquates[3]. » Il cite le mot de Gœthe : « Je n'ai jamais pensé à penser », ce qui l'amène à supposer que l'homme qui atteint au plus haut développement n'est pas plus conscient de son moi qu'un enfant et que son développement organique s'effectue alors avec une inconscience infantile[4]. Et il en vient ainsi à affirmer non seulement que la vie psychique n'implique pas nécessairement l'activité psychique, ni l'activité psychique nécessairement la conscience, mais encore « que *la partie la plus importante de l'activité psychique*, l'opération essentielle d'où dépend la pensée, consiste *en une activité inconsciente* de l'âme. » Il répète alors sa question : « Comment la conscience peut-elle suffire à fournir les éléments d'une connaissance véritable de l'âme[5] ? »

En dernière analyse, Maudsley, si je le comprends bien, fait intervenir le *principe de la transmission héréditaire* d'une génération à l'autre. Tout comme dans l'individu, les résidus de la vie psychique antérieure se conservent dans l'espèce. Entre le génie et la masse vulgaire des mortels, il y a la même différence qu'entre le papillon qui vole et se nourrit de miel et la chenille qui rampe et vit de feuilles. Mais la marche rampante de la chenille est cependant la condition préliminaire du vol du papillon; et la pénible

1. *Ibid.*, p. 13 sq.
2. *Ibid.*, p. 19.
3. *Ibid.*, p. 16.
4. *Ibid.*, p. 32.
5. *Ibid.*, p. 19 sq.

activité consciente du travail vulgaire fournit les conditions préliminaires pour les créations inconscientes de l'esprit richement doué. Il est clair que cette influence de l'hérédité échappe elle aussi au domaine de la conscience.

Telles sont, en substance, les raisons qu'invoque Maudsley pour affirmer qu'aucune méthode psychologique ne peut suffire à la tâche mais uniquement une méthode qui considère les phénomènes psychiques d'un point de vue physiologique.

Que cela soit vrai jusqu'à un certain point, je l'aurais bien accordé à Maudsley avant même de connaître ses arguments. Mais est-ce vrai dans le sens où il l'entend et dans la mesure où il le croit lui-même? C'est ce que nous allons examiner. Et pour cela il nous faut considérer ses raisons d'un peu plus près.

Notons d'abord que les faits sur lesquels Maudsley s'appuie pour démontrer l'impuissance de la méthode psychique et la nécessité de la méthode physiologique, n'ont été connus pour la plupart que par des considérations psychiques; les autres ne supposent en tout cas aucune considération physiologique très approfondie, car on les connaissait déjà, alors qu'on n'avait pas encore la moindre idée de la physiologie du cerveau. Les voies mêmes de la psychologie conduisirent les philosophes à parler de connaissances innées et d'une génialité capable de saisir facilement et par intuition immédiate ce que d'autres ne comprennent que péniblement et après de longues explications. Ce furent également des phénomènes psychiques qui conduisirent Leibniz à admettre le premier des représentations inconscientes et qui décidèrent par la suite Hamilton et d'autres à se rallier à la théorie de Leibniz. Et ce fut encore d'après des expériences internes qu'Aristote enseigna dès l'antiquité cet *habitus* et ces *dispositions* que Maudsley appelle l'état statique de la vie psychique. L'influence des processus végétatifs et les troubles psychiques qu'entraîne l'absorption de boissons capiteuses, ainsi que la liaison de particularités physiques et psychiques, constituent des faits, dont la connaissance remonte jusqu'à la plus haute antiquité. Cet aveu d'impuissance, la méthode psychique ne la devrait donc pas proprement à la méthode physiologique, mais essentiellement à ses propres forces.

Il faut remarquer ensuite que certains des points sur lesquels Maudsley appuie ses attaques sont loin d'avoir la valeur qu'il semble leur attribuer. En particulier l'hérédité, si tant est que Maudsley envisage réellement la *transmission héréditaire de connaissances*. Nous reviendrons sur cette question quand nous traiterons des idées innées. Si Maudsley n'affirmait au contraire que la transmission de dispositions particulières, qui déterminerait de grandes différences psychiques entre les divers individus la difficulté qui en résulterait pour la recherche psychologique

serait déjà comprise dans celles que nous avons signalées plus haut, et serait donc résolue en même temps.

L'existence de représentations inconscientes est loin de pouvoir être affirmée comme un fait incontestable. La plupart des psychologues la rejettent. J'estime, pour ma part, que les raisons invoquées en sa faveur ne sont pas probantes, et j'espère même démontrer plus loin la vérité de l'hypothèse contraire, sans guère laisser de place au moindre doute [1]. Maudsley se réfère à des faits tels que l'histoire bien connue racontée par Coleridge. « Une bonne, dans le délire de la fièvre, récitait en hébreu de longs passages qu'elle ne comprenait pas et ne pouvait pas répéter quand elle était dans son état normal. Elle les avait entendu déclamer à haute voix par un pasteur chez qui elle habitait ». Il se réfère, en outre, à l'excellente mémoire de certains idiots, etc. Ces phénomènes, pense-t-il, prouvent clairement qu'il existe une activité psychique inconsciente. Je n'en vois pas la raison. Quand elle entendait le pasteur, cette bonne avait conscience d'entendre. Puis, lorsque son imagination ramenait ce qu'elle avait entendu précédemment, elle avait conscience des phénomènes qui se reproduisaient de façon identique. En disant qu'il n'a jamais pensé à penser, alors que chez lui la pensée ne faisait certainement pas défaut, Gœthe veut dire simplement qu'il ne s'est jamais observé lui-même pendant qu'il pensait; ce qui, d'après ce que nous avons exposé plus haut, ne signifie pas du tout que sa pensée ait été inconsciente. Autrement on pourrait lui demander par quel moyen il est arrivé à la notion même de cette pensée dont il parle.

Tout cela ne semble donc ni certain, ni vrai. Ce qui est, au contraire, hors de doute, c'est l'existence de certaines *dispositions habituelles* consécutives à des actes antérieurs. L'existence n'en peut être niée, ce qui indique que la méthode psychique n'est pas tout à fait aussi impuissante que Maudsley le croit; on ne peut, en effet, comme nous l'avons dit, connaître cette existence que par la méthode psychique. Mais il faut bien reconnaître qu'on se heurte d'autre part à une barrière que les seuls moyens psychologiques ne permettent pas de franchir. Si nous admettons en effet comme une certitude que ces aptitudes et ces dispositions acquises se rattachent à des réalités (j'y souscris volontiers pour ma part, d'autres métaphysiciens, J. St. Mill par exemple, hésiteraient à le faire), il nous faut bien reconnaître que ce ne sont pas des phénomènes psychiques; autrement, ainsi que nous l'avons exposé nous-même, elles seraient conscientes. L'examen psychique nous apprend simplement que ce sont des causes inconnues, qui influent sur la naissance de phénomènes psychiques ultérieurs, en tant qu'effets inconnus en soi de phénomènes psychiques antérieurs.

1. Voir livre II, ch. II, où je reviens, paragraphes 4 et 5, sur les arguments de Maudsley.

D'une façon comme de l'autre cet examen peut démontrer dans un cas isolé *qu'*elles existent; mais il ne peut jamais et d'aucune façon nous renseigner sur *ce qu'*elles sont.

Serait-ce une raison pour que nous considérions comme sans valeur la connaissance des « états statiques de la vie psychique », que nous avons acquise par la méthode psychique? — S'il en était ainsi, quelle valeur pourrions-nous attribuer aux sciences de la nature, qui se heurtent bien plus tôt à de telles barrières? Nous l'avons déjà dit, les phénomènes physiques de couleur, de son, de température, ainsi que celui de la détermination des distances, ne nous donnent aucune représentation des réalités sous l'influence desquelles ils se manifestent à nous. Nous pouvons affirmer l'existence de telles réalités et leur attribuer certaines propriétés relatives. Mais quant à dire comment elles sont et ce qu'elles sont en soi, et pour soi, nous ne pouvons même en concevoir l'idée. Même arrivée à son plein développement, la physiologie du cerveau ne pourrait pas non plus nous renseigner mieux que l'examen purement psychique sur les réalités auxquelles se rattachent ces dispositions acquises. Tout ce qu'elle pourrait faire, ce serait de nous indiquer certains phénomènes physiques qui auraient pour cause la même inconnue x.

Sous un autre rapport, cependant, elle pourrait nous offrir davantage. Quand un phénomène psychique laisse après lui une disposition, d'où naîtra plus tard un phénomène semblable à celui qui a déterminé cette disposition, l'expérience interne nous révèle bien l'existence successive de deux états psychiques et nous fait constater un rapport normal entre les deux états; mais elle ne nous donne aucune indication sur ce qui sert d'intermédiaire entre eux. Il en irait tout différemment, si nous connaissions les phénomènes physiques que nous verrions dans des conditions déterminées se dérouler entre temps dans le cerveau. Nous aurions alors une série de signes dont la succession correspondrait à l'évolution de l'être réel inconnu; et nous pourrions ainsi, en relation avec ces signes, intercaler des termes intermédiaires entre les deux phénomènes dont nous avons la conscience interne. Et la loi trouvée psychiquement s'expliquerait alors de la même façon que telle loi naturelle, lorsque, dans une relation indirecte de cause à effet, nous découvrons des membres intermédiaires. Or, nous pouvons constater que ces phénomènes physiques intermédiaires ne se passent pas toujours de la même façon, et que la diversité de leur cours s'accompagne d'une diversité dans les phénomènes psychiques subséquents. L'accroissement de nos connaissances n'en aurait donc que plus d'importance. En admettant que dans chaque cas, les découvertes physiologiques aient permis à la loi empirique d'expliquer de façon parfaitement sûre la connexion des deux phénomènes psychiques, cette loi recevrait ici une précision plus grande. Car les exceptions à la stricte régularité n'échappent pas au savant dont la considération reste purement psychique; mais il ne peut en tenir compte qu'en affaiblissant la portée de la loi par des termes comme « d'ordinaire, à peu près ». Au contraire, le psychologue qui prend appui sur la physiologie pourra compléter l'explication de la loi par l'indication exacte des exceptions et des modifications.

Maudsley n'a donc pas eu tort d'insister sur la faiblesse de toute psychologie non physiologique. Mais il a eu tort de lui dénier toute valeur, au lieu de parler de valeur moindre. — Nous reconnaissons que la loi de succession, trouvée par la voie psychique, est empirique et réclame d'autres explications. — Mais les sciences de la nature ne comportent-elles pas également plus d'une loi empirique et qui aurait besoin d'être mieux précisée? Elles y attachent cependant une grande valeur. Les lois découvertes par Képler étaient-elles par hasard sans valeur avant que Newton en eût donné l'explication? — Nous reconnaissons en outre que la loi de succession trouvée par la voie psychique manque de la précision et de la rigueur parfaites. — Mais les sciences de la nature ne comportent-elles pas aussi des lois auxquelles on peut adresser la même critique? Pour reprendre le même grand exemple, les lois de Képler ne manquaient-elles pas d'exactitude, et *a fortiori* celles que Copernic assignait au cours des planètes? Ce qui n'empêche pas leur théorie du mouvement de la terre autour du soleil d'avoir constitué une approximation précieuse et d'avoir fait époque. Il en résulte, comme on l'a dit, que la méthode psychique a ses limites, mais qu'elle est loin d'être sans valeur.

La même observation vaut pour l'argument précédent. Maudsley n'a pas tort de dire que l'*activité psychique repose sur la vie organique du cerveau.* Que l'on adopte l'une ou l'autre des opinions possibles, il est un point que personne ne peut nier : les opérations du cerveau, qui se révèlent par une succession de phénomènes physiques, influent essentiellement sur les phénomènes psychiques dont elles constituent l'une des conditions. Supposons que les opérations du cerveau, abstraction faite des différences dues à l'influence de phénomènes psychiques, suivent un cours végétatif toujours parfaitement identique à lui-même; l'étude purement psychique, négligeant pour l'établissement des lois de succession des causes secondaires aussi importantes, n'aboutirait évidemment qu'à des lois empiriques qui exigeraient un supplément d'explication. La valeur universelle de ces lois n'en serait pas diminuée pour autant. Il en va tout autrement si l'on admet que la vie végétative du cerveau varie par suite de diverses influences physiques, qu'elle subit de fortes perturbations morbides qui entraînent des phénomènes psychiques anormaux. Dans cette hypothèse, qui correspond à la réalité, les lois empiriques trouvées par la voie psychique

ne peuvent évidemment s'appliquer que dans certaines limites. Il faudra donc déterminer, par des indices certains, qu'on se heurte à ces limites. On l'a déjà fait, d'ailleurs, avec un certain succès. Point n'est besoin, par exemple, d'être psychologue pour voir que l'ivresse se traduit par des manifestations sur lesquelles il est malaisé de se méprendre. Ce n'est que dans ces limites que nous ferons, et à bon droit, confiance aux lois.

Une remarque encore. Dans l'application de certaines lois empiriques, la psychologie rencontre donc une limite; mais cette limite ne ferme pas nécessairement la voie à son investigation. Elle peut établir la caractéristique des états anormaux et en déterminer comme pour les états normaux, les lois spéciales. Il n'est pas invraisemblable de prime abord, et l'expérience le confirme nettement, que ces lois spéciales soient en réalité des lois complexes dont les lois ordinaires seraient des cas particuliers. On connaît, jusqu'à un certain point, les lois de la succession psychique dans les états normaux; et c'est cette connaissance qui est à la base de la partie peut-être la plus essentielle du traitement médical des aliénations mentales; nous voulons parler du traitement dit moral.

L'examen de cette objection contre l'insuffisance des conditions secondaires de phénomènes psychiques aboutit donc aux mêmes résultats que l'examen de l'objection précédente qui soulignait l'insuffisance, pour la recherche psychique, de certaines conditions préliminaires de phénomènes psychiques.

Par là, personne ne peut plus hésiter sur la réponse à faire au *premier* argument, le seul qui nous reste à réfuter. Quand Maudsley affirme que la vie psychique dépend de *conditions matérielles*, il prouve seulement que les lois de succession que l'on découvrirait par la seule méthode psychique ne constitueraient pas, à proprement parler, les lois les plus fondamentales et qu'elles exigeraient un supplément d'explication que seule peut fournir la méthode physiologique. Mais ici s'arrête sa démonstration. Et si les différences de ces conditions physiques entraînent chez différentes personnes des différences dans leur vie psychique, cela prouve simplement que les lois établies sous une forme générale et qui ne tiennent pas compte des différences manquent par là même de précision. Pour remédier à ce défaut, il conviendrait d'ajouter à la psychologie générale une psychologie spéciale (par exemple une psychologie des femmes et une psychologie des hommes), pour ne pas dire une psychologie individuelle, telle que la voulait Bacon et telle que beaucoup d'entre nous la constituent plus ou moins à l'égard de leurs amis et connaissances. Les zoologistes et les botanistes qui considèrent également des espèces où aucun individu ne ressemble parfaitement à l'autre, nous montrent par leurs descriptions générales que dans des cas de ce genre les normes générales et moyennes conservent une grande valeur. Pourquoi

refuser cette même valeur aux lois trouvées par la voie purement psychologique?

§ 7. Nous venons d'examiner l'opinion de ceux qui pensent que la psychologie ne peut remplir son rôle qu'en s'appuyant sur la physiologie; à les en croire, ce serait se condamner à un échec inévitable que de s'en tenir à la seule considération des phénomènes psychiques. Nous avons ramené cette affirmation à sa juste mesure. Le résultat que nous avons obtenu correspond à nos conclusions antérieures : il est faux de dire que la méthode psychique ne mène à rien; mais il est vrai que cette méthode ne conduit point partout. C'est à tort qu'on voulait nous faire accroire qu'il était impossible de fonder des lois sur des expériences psychiques; mais on avait raison de dire simplement que seuls les faits physiologiques permettent de pénétrer jusqu'à de véritables lois fondamentales touchant la succession de phénomènes psychiques. Les plus hautes généralisations, basées sur l'observation exclusive de la succession de phénomènes psychiques, ne pouvaient être que des lois empiriques; et ces lois comportaient les défauts et les imperfections qui sont aussi le lot d'autres lois secondaires, qui ne présentent aucun caractère déductif.

Mais la psychologie ferait-elle bien d'essayer, sur des données physiologiques, de réduire finalement ses lois ultimes à des lois fondamentales au sens propre du terme? Pour répondre à cette question on ne peut que répéter ce qu'A. Bain a dit, de façon plus générale, des avantages que nous offre l'intervention des recherches physiologiques dans les recherches psychologiques[1]. Il est possible qu'à *un certain degré* de la connaissance la tentative soit utile; mais, à un autre degré, elle est nuisible. Nous espérons, et souhaitons de tout cœur, un développement ultérieur de la physiologie du cerveau qui la rendra utilisable pour l'explication des plus hautes lois de succession psychique. Nous estimons néanmoins que les aveux de ceux qui préconisent le plus ardemment l'utilisation de la physiologie révèlent très clairement que l'heure n'en est pas encore venue. Aussi J. St. Mill a-t-il pleinement raison de dire : « Ce serait une très grande erreur, en pratique comme en théorie, de faire fi des ressources de l'analyse psychologique et de fonder la psychologie sur des données telles que la physiologie les présente jusqu'à ce jour. Malgré toute son imperfection, je n'hésite pas à dire que la science psychique a fait bien plus de progrès que la partie correspondante de la physiologie. Sacrifier la première à la seconde me semble contraire aux vraies règles de la philosophie inductive. Et cette violation doit entraîner et entraînera, dans quelques branches très importantes de la science de la

1. *Logic*, II, p. 276.

nature humaine, des conclusions erronées[1]. » Nous pouvons même aller plus loin. Si c'est une erreur que de sacrifier la recherche psychologique à la recherche physiologique, il n'est guère opportun non plus de mêler trop largement la seconde à la première. Il n'existe, en somme, jusqu'à cette heure, qu'un petit nombre de faits physiologiques certains, qui soient de nature à mettre en lumière les phénomènes psychiques. Pour expliquer les lois de leur succession, nous en serions réduits aux hypothèses les moins solides. Et si des gens d'esprit s'y risquaient nous assisterions bientôt à une éclosion de systèmes étrangement combinés, à un choc d'opinions contraires, tels qu'on peut les constater aujourd'hui dans le domaine métaphysique. Et la certitude des lois psychiques n'y gagnerait rien. Ces lois se trouveraient au contraire exposées au soupçon de n'être pas moins hypothétiques. Les mêmes raisons, qui nous ont déterminé à faire autant que possible abstraction de toutes les théories *métaphysiques*, semblent nous imposer le rejet de toutes les hypothèses faites en vue d'une explication *physiologique*. C'est parce que Hartley ne s'est pas soumis à cette règle, que, selon la remarque de J. St. Mill dans sa *Préface* à *l'Analyse de l'esprit humain*, sa géniale tentative rencontra si longtemps une si faible audience.

1. *Ded. and Ind. Logic.* Livre VI, ch. IV, § 2.

CHAPITRE IV

SUITE DES RECHERCHES CONCERNANT LA MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE. — CARACTÈRE INEXACT DE SES LOIS FONDAMENTALES. — DÉDUCTION ET VÉRIFICATION.

§ 1. Les lois fondamentales auxquelles jusqu'ici et sans doute pour longtemps encore, se réduisent pour nous les phénomènes de succession psychique ne sont, nous l'avons vu, que des lois empiriques. Bien plus! Ce sont aussi des lois d'une certaine imprécision, d'une certaine inexactitude. La raison s'en trouve en partie, ainsi que nous l'avons indiqué déjà brièvement, dans leur caractère empirique; mais l'inexactitude découle également, pour une partie, d'une autre circonstance.

KANT a jadis déclaré que la psychologie était incapable de s'élever jamais au rang d'une science explicative, d'une science au sens propre du mot. Ce qui motivait essentiellement son jugement, c'est que la mathématique n'est pas applicable aux phénomènes psychiques, car ceux-ci se déroulent bien dans le temps, mais n'ont pas d'extension spatiale[1].

Dans sa « Psychologie physiologique », WUNDT essaie de réfuter cette objection. « Il n'est pas vrai, dit-il, que ce qui se passe en nous n'ait qu'une dimension, le temps. S'il en était ainsi, on ne pourrait évidemment parler d'une représentation mathématique. Cette représentation, en effet, exige toujours au moins deux dimensions, c'est-à-dire *deux* variables pouvant être subsumées dans la notion de grandeur. Or, nos sensations, nos représentations, nos sentiments sont des grandeurs *intensives*, qui se suivent immédiatement dans le temps. Notre vie intérieure a donc au moins deux dimensions; ce qui implique la possibilité de la représenter sous forme mathématique[2] ». Wundt se montre donc d'accord avec Kant sur le point suivant : si les phénomènes psychiques n'avaient pas d'autre grandeur continue que l'étendue dans le temps, le caractère scientifique de la psychologie y perdrait beau-

1. *Metaph. Anfangsgründe der Naturwissenschaft* (Premiers fondements de science de la nature), Avant-propos.
2. *Grundzüge der physiol. Psych.* (Fondements de la psychologie physiologique), p. 6.

coup. Aux yeux de Wundt, la psychologie n'est possible comme science exacte que parce qu'on trouve, dans l'intensité des phénomènes psychiques, une seconde espèce de grandeur continue que Wundt appelle assez improprement une seconde dimension.

Je crains malheureusement que le contraire ne soit vrai. Cette objection de Kant ne m'inquiéterait guère. *D'une part*, en effet, l'on aura toujours l'occasion d'appliquer la mathématique tant qu'il y aura quelque objet susceptible d'être compté. S'il n'intervient ici aucune différence d'intensité ni de degré, ce serait aux mathématiques qu'il appartiendrait de décider, quand il y a trois conditions pour et deux contre, si une idée est oui ou non évoquée par association. Et la mathématique, *d'autre part*, ne me semble nécessaire pour l'étude exacte de toutes les sciences que parce que nous y rencontrons des grandeurs. S'il existait un domaine qui exclût toute grandeur, on se passerait des mathématiques pour y faire des constatations exactes. Si l'intensité faisait défaut aux phénomènes psychiques, tout se passerait comme si tous les phénomènes avaient la même intensité invariable, que l'on pourrait, sans aucun risque, négliger totalement. Il est clair qu'aucune des déterminations de la psychologie n'y perdrait rien en exactitude tandis que sa tâche s'en trouverait grandement simplifiée et facilitée. Or, ces différences d'intensité existent effectivement dans les représentations et les émotions. Il faut donc qu'on puisse les mesurer mathématiquement. Ce n'est qu'à cette condition que les lois de la psychologie retrouveront la précision et l'exactitude qu'elles auraient s'il n'existait aucune intensité, ou du moins aucune différence d'intensité, dans les phénomènes psychologiques.

§ 2. HERBART fut le premier à souligner la nécessité de mesures de ce genre. Il a rendu ainsi un grand service à la science psychologique. Mais tout le monde admet également qu'il a complètement échoué dans sa tentative pour fixer les règles de ces mesures. Les derniers principes sur lesquels il fonde sa psychologie mathématique sont arbitraires. Il n'y peut rien changer, et c'est en vain que, dans la déduction des conséquences, il reste rigoureusement fidèle aux lois sévères des mathématiques. Il appert donc que, pour l'explication des phénomènes psychiques, tels que l'expérience nous les révèle, on ne peut arriver, par cette voie, au moindre résultat. Aucune prévision n'est possible dans ces conditions, et bien des fois ce que l'on attendait avec le plus de certitude est en contradiction avec ce qui se produit effectivement.

Plus tard, à l'exemple de E. WEBER, FECHNER a fait, dans sa « Psycho-physique », une nouvelle tentative pour mesurer l'intensité des phénomènes psychiques. Il a évité l'erreur de Herbart. Tout ce qu'il se proposait, c'était de trouver, à l'aide de l'expérience, une loi métrique fondamentale. Et de même que depuis

longtemps, la durée successive des phénomènes psychiques se mesurait d'après des phénomènes physiques et des modifications locales régulières, il chercha le moyen d'en évaluer également l'intensité d'après une mesure physique. Cette mesure, il l'a trouvée, en ce qui concerne l'intensité de la sensation, dans l'intensité de l'impression extérieure, cause de la sensation. Et la loi dite « loi fondamentale de Weber ou loi psycho-physique » déterminait pour tous les sens, du moins à l'intérieur de certaines limites, l'une des deux comme fonction de l'autre.

J'ai déjà signalé plus haut (ch. I, § 1) une erreur assez sérieuse qui a pu se glisser dans cette détermination. On avait trouvé que l'accroissement de l'excitant physique, qui produit dans la force de la sensation l'accroissement perceptible minimum, demeure toujours dans un rapport constant avec la grandeur de l'excitant auquel il s'ajoute. On considéra donc comme évident que tout minimum d'accroissement perceptible de la sensation devait être considéré comme constant. Et l'on aboutit de la sorte à cette loi : l'intensité de la sensation s'accroît de la même grandeur, quand l'accroissement relatif de l'excitant psychique est identique. Mais, ce qui est évident de prime abord, ce n'est pas que tout minimum perceptible soit *égal*, c'est qu'il est également *perceptible*. Et il nous reste à rechercher quel rapport de grandeur relie entre eux les seuils différentiels de la sensation. Cette recherche nous amène à constater que tout accroissement est également perceptible qui se trouve dans le même rapport vis-à-vis de l'intensité de la sensation, à laquelle il s'ajoute. Car cette loi vaut également pour d'autres modifications des phénomènes. Ainsi, par exemple, un pouce est augmenté d'une ligne, un pied également : à moins de comparer, par superposition, les anciennes longueurs et les nouvelles, l'accroissement sera bien mieux perceptible dans le premier cas; dans la superposition les deux accroissements sont en effet seuls à jouer. Dans d'autres cas, au contraire, la comparaison se fait au moyen de la mémoire. Or, celle-ci confond les phénomènes d'autant plus facilement qu'ils se ressemblent davantage. Mais, confondre plus facilement est synonyme de distinguer plus difficilement, c'est-à-dire remarquer moins facilement la différence entre l'un et l'autre. De toute évidence, le pouce allongé d'une ligne ressemble moins au pouce initial que le pied allongé d'une ligne ne ressemble au pied initial. Il faudrait donc, dans les deux cas, un accroissement proportionnel des deux longueurs, c'est-à-dire d'une ligne pour le pouce et d'un pouce pour le pied, pour que la différence fût également perceptible. C'est absolument la même chose qui doit se produire, lorsque nous comparons deux phénomènes successifs qui, égaux pour le reste, diffèrent en intensité. Ici encore la mémoire sert d'agent de liaison. La différence entre deux phénomènes ne nous frappera donc

de façon identique que si ces phénomènes diffèrent entre eux selon la même proportion. En d'autres termes : leur différence ne sera également perceptible que si le rapport de l'accroissement à l'intensité précédente est identique.

Nous avons donc les deux lois suivantes :

1. Quand l'accroissement relatif de l'excitant physique est identique, la sensation augmente de grandeurs également perceptibles.

2. Quand la sensation augmente de grandeurs également perceptibles, l'accroissement relatif de la sensation est identique.

Il suit de là que :

3. Quand l'accroissement relatif de l'excitant physique est identique, l'accroissement relatif de la sensation est identique. En d'autres termes : *quand l'excitant physique croît d'un même multiple, l'intensité de la sensation croît du même multiple.*

Ces résultats ne sont plus en contradiction avec le bon sens ni avec ce que Herbart avait admis d'emblée : « Dans la région où se trouvent les fondements de la psychologie..., on dira tout simplement que deux lumières donnent le double de clarté, que trois cordes frappées par une seule touche résonnent trois fois plus fort qu'une seule, etc. » (V. p. 358). Mais d'autre part cette affirmation n'est pas absolument prouvée. Notre loi n'exige pas que, toutes les fois que l'excitant croît d'un multiple, la sensation croisse du *même* multiple; il lui suffirait que, chaque fois que l'excitant augmenterait de moitié, la sensation s'accrût d'un tiers. Pour elle, comme pour celle de Weber, il ne peut s'agir que d'une valeur à l'intérieur de certaines limites. Aussi Weber et Fechner auront-ils toujours le grand et indiscutable mérite d'avoir rejeté comme un préjugé le jugement du bon sens vulgaire et de nous avoir frayé le chemin vers une démonstration sûre. Malheureusement, si je ne m'abuse, ils se crurent trop tôt arrivés au but et, pour corriger l'hypothèse primitive, se contentèrent de substituer une définition inexacte à une définition peut-être exacte. Le complément que j'ai ajouté à leur recherche, — même s'il rencontrait un assentiment unanime, — n'empêche pas que le mérite du travail revient exclusivement à ces deux grands savants. Et je n'ai guère besoin d'ajouter que la détermination du rapport entre l'accroissement des excitants et un accroissement toujours également *perceptible* des sensations est en soi d'une haute importance.

Que l'on apporte à la tentative de Weber et de Fechner la correction que j'ai indiquée, ou qu'on la considère comme exacte et définitive, il est certain qu'elle non plus ne peut nous mener au but escompté.

D'abord, la possibilité de mesurer les intensités d'après leur méthode se limite entièrement aux phénomènes produits par l'excitation extérieure des organes des sens. Pour tous les phénomènes psychiques qui ont leur source dans des antécédents physiques intérieurs à l'organisme ou qui sont provoqués par d'autres phénomènes psychiques, cette méthode ne supplée aucunement au défaut d'une mesure d'intensité. Or les phénomènes les plus nombreux et les plus importants appartiennent à cette catégorie : toute la classe des appétits et des mouvements de la volonté, puis les croyances et les opinions avec toutes leur variétés, ainsi qu'un grand nombre de représentations imaginatives. Parmi tous les phénomènes psychiques, ne restent mesurables que les seules sensations, et ce n'est même pas le cas de toutes.

Il y a plus. Les sensations ne dépendent pas seulement de l'intensité des excitations extérieures; elles dépendent aussi de conditions psychiques, comme par exemple du degré d'attention. Il sera donc nécessaire d'éliminer cette influence. Je ne vois pas d'inconvénient à ce qu'on le fasse en supposant le cas de l'attention la plus grande et la plus entière. Mais cette convention, si elle n'entraîne pas d'autres inconvénients, impose du moins une nouvelle et considérable restriction.

On pourrait enfin dire ceci : quand on prend garde de façon claire à ce qui est proprement mesuré par la méthode de Fechner, on constate qu'il s'agit moins d'un phénomène psychique que d'un phénomène physique. Qu'appellerons-nous donc phénomènes physiques, si nous n'y faisons pas entrer les couleurs, les sons, la chaleur et le froid qui se manifestent dans notre sensation? — Quand on mesure par conséquent, avec Fechner, les intensités de couleurs, de sons, etc., ce sont les intensités de phénomènes physiques que l'on mesure. La couleur n'est pas la vision, le son n'est pas l'audition, la chaleur n'est pas la sensation de la chaleur. — A cela l'on répondra : si la vision n'est pas la couleur, elle correspond du moins dans son intensité à l'intensité de la couleur qui se manifeste à celui qui voit. Et il y a lieu de mettre, quant à l'intensité, les autres sensations sur le même plan que les phénomènes physiques qui s'y trouvent représentés. L'intensité du phénomène physique serait ainsi déterminée en même temps que celle du phénomène psychique. Je veux bien reconnaître que tel est le cas. Il est cependant des psychologues qui, nous le verrons plus loin, distinguent entre l'intensité de l'objet représenté et l'intensité de la représentation. J'admets donc pour ma part que, d'après la méthode de Fechner, l'on peut trouver le moyen de mesurer à la fois les phénomènes physiques et les phénomènes psychiques qui les expriment. Mais il me semble nécessaire d'ajouter cette nouvelle restriction : ce n'est que sous un seul aspect, son rapport à l'objet premier, que le phénomène psychique est mesuré quant à son intensité. Nous verrons, en effet, qu'il présente encore d'autres aspects et ne s'épuise pas dans ce rapport.

Il me semble que, pour tous ces motifs, nous pouvons dire nettement que l'admirable tentative de Fechner en vue de mesurer les intensités psychiques n'a pas remédié ou n'a remédié que pour une part infiniment petite à l'inconvénient dont nous traitons en ce moment.

On reconnaîtra maintenant combien j'avais raison de déclarer plus haut qu'à mon grand regret je ne pouvais partager l'opinion de Wundt : l'existence de ce qu'il appelle la seconde dimension des phénomènes psychiques m'apparaît comme absolument incapable d'accroître l'exactitude scientifique de la psychologie; je la crois au contraire susceptible de lui faire beaucoup de tort et de la rendre pour le moment absolument impossible. En effet, là où le procédé de Fechner ne peut s'appliquer, il nous est absolument impossible, jusqu'à ce jour du moins, de déterminer l'intensité des phénomènes psychiques autrement que par une vague comparaison du plus ou du moins.

Voilà donc les deux raisons qui s'opposent à la conception précise des lois fondamentales de la succession psychique : il ne s'agit que de lois empiriques, subordonnées à l'influence variable de processus physiologiques encore inexplorés; en outre, l'intensité des phénomènes psychiques, dont l'influence est loin d'être négligeable ne peut faire jusqu'à présent l'objet de mesures précises. La mathématique n'en garde pas moins un champ possible d'application. La statistique nous fournit elle aussi des données numériques et précisément la méthode statistique s'applique d'autant mieux qu'on considère des lois plus imprécises et des cas où l'action constante d'une cause ne peut se déterminer qu'en prenant la moyenne relative de ses effets. C'est ainsi que la mathématique s'avère l'aide indispensable de toutes les sciences à tous les degrés d'exactitude et quelles que soient les différences des conditions.

§ 3. Bien que notre induction psychique ne puisse pénétrer jusqu'aux lois fondamentales proprement dites, elle atteint cependant des lois d'une très grande généralité. Il sera donc possible d'en déduire des lois plus spéciales. Ce que nous pouvons faire de mieux pour déterminer les lois des phénomènes psychiques complexes, ce sera de prendre modèle sur la méthode dont on use dans les sciences de la nature et notamment en physiologie pour résoudre les cas complexes. Mais dans les sciences de la nature, on ne se contente pas de déduire, de lois supérieures, la loi d'un phénomène complexe : on s'attache à vérifier la loi ainsi déduite, en faisant appel à l'expérience et à l'induction directe. De même le psychologue devra chercher par la voie inductive la confirmation de la loi qu'il aura trouvée par la méthode déductive. Bien plus, pareille vérification paraît s'imposer à lui plus qu'à personne,

En effet, ainsi que nous l'avons vu, les lois supérieures qui sont le point de départ de sa déduction, restent souvent d'une grande imprécision. Il en résulte que la simple référence à certains cas typiques constituera déjà une confirmation opportune, notamment en l'absence d'autres cas apparemment contradictoires. Sinon, une confirmation statistique donnera la preuve demandée. La psychologie disposera de la sorte de nombreux exemples qui serviront à la méthode déductive dans le domaine empirique et fourniront une illustration excellente aux trois stades que les logiciens y ont distingués : induction des lois générales, déduction des lois particulières, vérification de ces lois par des faits d'expérience.

Il est donc acquis que, pas plus que la psychologie ne peut se passer de l'expérience directe pour déterminer les lois qui régissent les phénomènes complexes, elle ne saurait considérer non plus ce procédé comme suffisant. Ce n'est pas pour satisfaire au seul intérêt scientifique de réduire autant que possible la multiplicité des faits à l'unité qui les éclaire que nous tâchons de remonter aux principes les plus fondamentaux que nous puissions déterminer. La déduction ne donne pas seulement une idée plus complète, mais une plus grande sécurité; ici, comme partout, ce sont les lois générales qui présentent le plus de garantie. Si les lois générales manquent de précision et d'exactitude, ce sera bien pis encore dans les lois particulières. Si l'on ne peut formuler les lois générales qu'en indiquant ce qui se produit d'ordinaire et en laissant la porte ouverte aux exceptions, ces exceptions se multiplieront dans les lois particulières. Et c'est naturel. Les raisons qui, dans les lois générales, entraînent essentiellement l'imprécision se manifestent bien davantage encore pour les lois particulières; moins encore que les premières, les secondes ne sauraient se présenter comme des lois fondamentales. La découverte des lois les plus fondamentales rendrait compte aussi bien des lois psychiques que nous considérons aujourd'hui comme les plus générales que de leurs exceptions et de leurs limites; de même, dans bien des cas, par le fait même qu'on pourra en déduire des lois particulières, on rendra compte tout à la fois des lois elles-mêmes et des exceptions à ces lois et l'on déterminera avec plus de précision les cas d'exception.

Une chose du moins est admissible : nous pouvons inverser le rapport entre la déduction et l'induction qui la confirme. Qu'il s'agisse de la découverte même de la loi ou de la certitude de sa valeur, il est absolument indifférent que nous vérifiions par induction une loi obtenue par déduction, ou que nous la trouvions par induction et que nous l'expliquions ensuite en la rattachant à des lois plus générales. Nous passons alors de la méthode qu'on appelle déductive dans les sciences de la nature à celle qu'on a appelée

méthode déductive inversée. On lui a également appliqué le nom de méthode historique[1], parce qu'elle se prête tout particulièrement à la découverte des lois de l'histoire. C'est de cette façon que Comte a trouvé les lois sur lesquelles il a fondé son remarquable essai d'une philosophie de l'histoire.

Cette méthode dite historique peut dépasser le domaine de l'histoire, et s'appliquer souvent au domaine psychique avec plus de profit que la méthode déductive ordinaire. L'induction directe montre la voie à la déduction et elle l'oriente. Plus d'une fois l'expérience de la vie courante s'est élevée à certaines de ces lois empiriques d'ordre inférieur, et c'est elle-même qui leur a donné la forme de proverbes. Et les formules : « Ce qu'on apprend au ber dure jusqu'au ver; c'est le début qui coûte le plus; tout nouveau, tout beau; on a plaisir à changer » ne font qu'exprimer des généralisations empiriques de ce genre. Pour l'explication, la vérification et la limitation précise, il ne reste donc que la subordination aux lois générales et simples, que le vulgaire ne connaît pas; c'est le rôle des psychologues. Pascal, on le sait, a déjà fait une tentative de ce genre dans une de ses Pensées.

§ 4. Les recherches sur l'immortalité procéderont également par déduction, et cette déduction s'appuiera sur des faits généraux établis inductivement dans des discussions antérieures. La recherche qui porte sur un problème qui a passionné l'opinion de tous temps prendra forcément, à plus d'un égard, un caractère nouveau. Elle ne pourra pas éviter, d'une part, de prendre en considération quelques lois de la métaphysique, plus que ne le fait d'ordinaire une psychologie phénoménale; et il y aura lieu, d'autre part, de faire ici, plus encore que dans les recherches précédentes, application des résultats de la physiologie. La question de la survie psychique à la dissolution de l'organisme corporel est à proprement parler une question psycho-physique; c'est simplement une de celles qui, selon les principes posés plus haut, appartiennent à la psychologie plutôt qu'à la physiologie, car elle fait place en majorité aux considérations psychologiques. Mais nous sera-t-il possible de trouver par induction dans le domaine psychique des faits généraux susceptibles de fournir les prémisses pour une déduction qui trancherait la question de l'immortalité? Ne serons-nous pas obligé de pénétrer si avant dans la métaphysique que le sentier sûr se perdra dans des rêveries imprécises et fragiles? Les faits que nous aurons à emprunter à la physiologie ne seront-ils pas de nature, dans l'état actuel de cette science, à n'inspirer qu'une trop faible confiance ? Autant de questions qu'on serait probablement en droit de soulever, mais auxquelles ce n'est ni le lieu ni le moment

1. Cf. J. St. Mill, *Ded. and ind. Log.*, VI, 10.

de répondre. Nous n'insisterons pas non plus sur la méthode que nous appliquerons aux recherches concernant ce point. De même que toute science en se développant fournit des indications pour la méthode de la science qui suivra, ainsi à l'intérieur d'une seule et même science, le développement d'une partie peut aussi renseigner sur la façon dont il faudra traiter une partie ultérieure. Et cette recherche est par sa nature même celle à laquelle il sera préférable en toute hypothèse d'assigner la dernière place dans la série des discussions psychologiques.

Notons déjà pourtant ceci, qui est évident de prime abord : dans la question de l'immortalité, toute vérification pour l'expérience directe est en tout cas impossible. En apparence, il reste donc ici une lacune dangereuse. Mais à l'expérience directe peut se substituer peut-être une expérience indirecte, en ce sens que bien des phénomènes d'expérience deviennent plus compréhensibles si l'on admet l'hypothèse de l'immortalité que si on la refuse. Il se produit quelque chose d'analogue pour la démonstration de la rotation de la terre autour de son axe, dont les phénomènes de la chute des corps ne nous donnent non plus que des preuves indirectes.

Avant de terminer notre discussion relative à la méthode de la psychologie, ajoutons encore une dernière observation générale. Elle a trait à un moyen qui prépare et facilite souvent la recherche un peu partout, mais en particulier dans les questions psychologiques. Je veux parler du moyen auquel Aristote aimait tant recourir : la classification des « apories ». Cette classification donne toutes les conceptions possibles, fait voir pour chacune d'elles les difficultés particulières et donne surtout un aperçu dialectique et critique de toutes les opinions émises par des hommes éminents ou rencontrées dans la masse. Dans le dernier article qu'il publia, quelques mois avant sa mort, dans la *Fortnightly Review* sur l'*Aristote* de Grote, J. St. Mill a, lui aussi, porté le jugement le plus éclairé et le plus favorable sur cette enquête préalable et sur ses avantages. On voit nettement, je pense, les raisons pour lesquelles le psychologue précisément doit tirer plus de profit des opinions contradictoires qu'aucun autre chercheur n'en peut trouver dans un autre domaine. Chacune de ces opinions, que l'on a peut-être considérée sous un seul aspect ou mal jugée, repose sur une parcelle de vérité, s'appuie sur quelque expérience. Et quand il s'agit de phénomènes psychiques, chaque individu a ses perceptions personnelles qui ne sont accessibles sous la même forme à aucune autre personne.

LIVRE II

LES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES EN GÉNÉRAL

CHAPITRE I

DIFFÉRENCE ENTRE PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES ET PHÉNOMÈNES PHYSIQUES

§ 1. Le monde entier de nos phénomènes se divise en deux grandes classes, la classe des phénomènes *physiques* et celle des phénomènes *psychiques*. Nous avons déjà parlé de cette distinction, quand nous avons défini la notion de psychologie; nous y sommes revenu à propos de la méthode. Mais tout cela n'est pas suffisant. Ce que nous n'avons fait qu'indiquer alors en passant, nous allons le préciser plus solidement et plus exactement.

Nous croyons cette tâche d'autant plus nécessaire qu'en ce qui concerne la délimitation des deux domaines, on n'est pas encore arrivé à l'accord complet, ni à la pleine clarté. Nous avons déjà vu, incidemment, que des phénomènes physiques, qui se manifestent dans l'imagination, passent pour des phénomènes psychiques. Mais il y a beaucoup d'autres cas de confusion. D'éminents psychologues auraient peine à échapper au reproche de contradiction interne [1]. On rencontre parfois des déclarations dans le genre de

1. Du moins, je ne réussis pas à mettre d'accord les différentes définitions qu'A. Bain a données dans un de ses derniers ouvrages physiologiques : *Mental Science*, London, 3e éd. 1872. Page 120, n° 59, il dit que la science psychique *(Science of Mind*, qu'il appelle aussi *Subject Science)* est basée sur la conscience de soi ou l'attention introspective, l'œil, l'oreille, le toucher n'étant que les intermédiaires de l'observation du monde physique, de l'*object world*, suivant son expression. « La perception de la matière ou la conscience objective *(object consciousness)* est liée à la manifestation d'une activité musculaire, contrairement au sentiment passif ». Et il ajoute : « Dans un sentiment purement passif, comme dans les sensations où notre activité musculaire n'est pas intéressée, nous ne percevons pas de matière; nous sommes dans un état de conscience subjective *(subject consciousness)* ». Pour éclairer sa pensée, il cite la sensation de chaleur que nous éprouvons en prenant un bain chaud, et ces cas de léger contact où il n'y a pas d'activité musculaire. Et il déclare que, dans les mêmes conditions, les sons, voire même la lumière et la couleur pourraient constituer des expériences purement subjectives *(subject experience)*. Les exemples qui justifient pour lui la conscience subjective, il les emprunte donc précisément aux sensations dues aux yeux, aux oreilles, au toucher, qu'il a décrits plus haut comme les intermédiaires de la conscience objective.

celle-ci : ce qui distingue sensation et imagination, c'est que l'une est la conséquence d'un événement physique, tandis que l'autre, suivant les lois de l'association, est provoquée par un phénomène psychique. Les mêmes psychologues admettent cependant que ce qui se montre dans le phénomène ne correspond pas à la cause extérieure. Il en ressort que ce qu'ils appellent phénomènes psychiques ne nous apparaît pas en vérité, et que nous n'en avons même aucune représentation. Curieux abus du mot phénomène! Dans ces conditions, il nous faut bien insister encore un peu sur la question.

§ 2. L'explication que nous nous proposons n'est pas une définition suivant les règles traditionnelles des logiciens. Ces temps derniers, on les a bien des fois critiqués sans ménagement, et l'on pourrait encore ajouter aux reproches qu'on leur a faits. Ce que nous voulons, c'est élucider le sens des termes *phénomène physique* et *phénomène psychique* et couper court à tout malentendu, à toute confusion. Peu nous importent les moyens, pourvu qu'ils rendent le service que nous leur demandons.

Il ne suffit pas, à cette fin, de donner des définitions générales subordonnées. De même que dans le système des démonstrations, à l'induction s'oppose la déduction, ainsi à l'explication par le général s'oppose l'explication par le spécial, par l'exemple. Et il y aura lieu de recourir à cette dernière chaque fois que le terme spécial sera plus clair que le terme général. Il y aura peut-être avantage à expliquer le terme de couleur en disant qu'il désigne le genre qui contient le rouge, le bleu, le vert, le jaune, plutôt que définir le rouge comme une espèce particulière de couleur. A plus forte raison quand il s'agit, comme dans notre cas, de termes qui ne sont pas d'usage courant dans la vie, tandis que les noms des divers phénomènes particuliers sont d'un usage fréquent, l'explication par les définitions particulières rendra de plus grands services encore. Essayons donc d'abord d'éclairer les concepts par des exemples.

Toute représentation sensorielle ou imaginative peut fournir des exemples de phénomènes psychiques. Et par représentation j'entends ici non pas ce qui est représenté, mais l'acte de représenter. L'audition d'un son, la vision d'un objet coloré, la sensation de chaud et de froid ainsi que tous les états analogues de notre imagination sont des exemples au sens où je prends ce terme; mais également l'acte de penser une notion générale, si tant est que cet acte existe effectivement. En outre, n'importe quel jugement, n'importe quel souvenir, n'importe quelle attente, n'importe quel raisonnement, n'importe quelle croyance ou opinion, n'importe quel doute constituent des phénomènes psychiques. De même tout ce qui est émotion : joie, tristesse, crainte, espoir, courage,

découragement, colère, amour, haine, désir, volonté, intention, étonnement, admiration, mépris, etc.

Comme exemples de phénomènes physiques nous citerons : une couleur, une figure, un paysage que je vois, un accord que j'entends, la chaleur, le froid, l'odeur que je sens et toutes les images du même genre qui apparaissent dans mon imagination.

Ces exemples doivent suffire à faire voir clairement la différence entre les deux classes.

§ 3. Essayons cependant de donner, d'une autre façon plus synthétique, une explication du phénomène psychique. Pour ce faire nous pouvons reprendre la définition qui nous a déjà servi quand nous avons indiqué que nous entendions par phénomènes psychiques les représentations, ainsi que tous les phénomènes qui reposent sur des représentations. Il est à peine nécessaire d'ajouter une fois de plus que nous n'appelons pas représentation l'objet représenté, mais l'acte même par lequel nous nous le représentons. Cette représentation ne constitue pas seulement le fondement du jugement, mais aussi du désir et de tout autre acte psychique. Rien ne peut être jugé, mais rien non plus ne peut être désiré, rien ne peut être espéré ou craint, qui n'ait d'abord été représenté. La définition donnée embrasse ainsi tous les exemples de phénomènes psychiques qu'on vient d'évoquer et plus généralement tous les phénomènes qui appartiennent à ce domaine.

Ce qui indique que la psychologie n'a pas encore atteint sa maturité, c'est qu'on ne peut, pour ainsi dire, énoncer *aucun* principe qui ne rencontre aussi des contradictions. Nous pouvons dire du moins que la plupart des psychologues s'accordent avec nous pour déclarer que les représentations sont le fondement des autres phénomènes psychiques. C'est ainsi que Herbart dit fort justement : « Chaque fois que nous sentons, c'est qu'il existe réellement un objet conscientiel, fût-ce de la façon la plus multiple, la plus variée et la plus confuse, si bien que cette représentation définie est enveloppée dans ce sentiment défini. Et chaque fois que nous désirons quelque chose, nous pensons ce que nous désirons [1]. »

Mais Herbart va plus loin. Il réduit tous les autres phénomènes à certains états représentatifs, qu'il est possible de déduire d'autres représentations. C'est là une opinion contre laquelle différents auteurs, et Lotze tout spécialement, ont à plusieurs reprises fait valoir des raisons décisives. Entre autres J. B. MEYER en a tout récemment pris le contrepied dans un assez long passage de son ouvrage consacré à la *Psychologie de Kant*. Mais il ne s'est pas

1. *Psych. als Wissensch.* (Psychologie comme science), II[e] partie, section 1, chap. § 103. Voir également DROBISCH, *Empir. Psycholog.*, p. 38 et 348, et d'autres philosophes de l'école de Herbart.

contenté de refuser que les sentiments et les désirs puissent être déduits de représentations; il a soutenu que des phénomènes de cette espèce pouvaient également exister sans aucune représentation [1]. Meyer croit même que les animaux inférieurs n'ont que des sentiments et des désirs, sans représentations, que la vie des animaux supérieurs et des hommes commence également par de simples sentiments et de simples désirs, tandis que la représentation ne s'y ajouterait qu'à un degré plus avancé de développement [2]. Il semble ainsi s'opposer également à notre propre assertion.

Cependant, si je ne m'abuse, la contradiction est plus apparente que réelle. D'après plusieurs de ses déclarations Meyer me semble attribuer à la notion de représentation un sens plus étroit que nous n'avons fait, alors qu'il élargit dans la même mesure la notion de sentiment. « La représentation commence, dit-il, là où la modification que nous éprouvons dans notre propre état peut être considérée comme la conséquence d'une excitation extérieure, même si cet acte ne s'exprime d'abord que par notre effort incessant pour découvrir par la vue ou le toucher un objet extérieur. » Si Meyer entendait par représentation la même chose que nous, il ne pourrait s'exprimer de la sorte. Il comprendrait qu'un état tel que celui qu'il nous décrit comme le début de l'acte représentatif contient déjà une grande quantité de représentations, par exemple des représentations de succession temporelle, de juxtaposition spatiale, de cause et d'effet. S'il faut déjà la présence de tout cela dans l'âme pour qu'il se forme une représentation dans le sens de Meyer, il est évidemment clair qu'une telle représentation ne peut être le fondement de toute autre manifestation psychique. Mais la présence même de tout ce qu'on vient d'énumérer, constitue déjà une représentation au sens que nous donnons à ce mot. Or cette présence est présupposée par tout phénomène conscientiel : qu'on considère quoi que ce soit avec haine, amour ou indifférence; qu'on l'accepte ou qu'on le rejette ou qu'on réserve entièrement son jugement, on ne peut mieux s'exprimer qu'en disant qu'on se représente cet objet. Dans le sens que nous donnons au mot *représenter*, *être représenté* est synonyme d'*apparaître*.

Que tout sentiment, même le sentiment le plus vulgaire de plaisir et de déplaisir, soit conditionné par une représentation entendue en ce sens, Meyer le reconnaît lui-même; mais, comme il use d'une terminologie différente de la nôtre, il ne parle plus de représentation, mais déjà de sentiment. C'est ce qui me semble du moins ressortir du passage suivant : « Entre le sentir et le non-sentir, il n'y a pas de moyen terme... La forme la plus simple de la sensation suppose seulement que nous *sentions le changement*,

1. *Psychologie de Kant*, Berlin, 1870, p 22 sq.
2. *Ibid.*, p. 94.

qui résulte d'une excitation quelconque, dans notre corps ou dans une partie de ce corps. Les êtres dotés d'une sensation de ce genre n'auraient alors qu'un *sentiment de leur propre état.* Ce *sentiment vital* de ce qui se passe sous notre propre peau pourrait bien être lié directement à une excitabilité différentielle de l'âme à l'égard des changements qui lui seraient utiles ou nuisibles, quand bien même cette *excitabilité nouvelle* ne résulterait pas simplement de ce sentiment; et une telle âme pourrait avoir, *à côté de la sensation,* des *sentiments* de plaisir et de déplaisir[1]. » Nous le voyons donc : ce qui, à notre avis, mériterait seul le nom de sentiment se présente, d'après Meyer lui aussi, comme une seconde manifestation après une première qui appartient au concept de représentation telle que nous l'entendons et constitue la condition indispensable de la seconde manifestation. Traduite dans notre langue, l'opinion de Meyer ne paraît donc plus s'opposer à la nôtre.

Il en va peut-être de même pour d'autres psychologues qui pensent comme Meyer. Pour certaines sensations de plaisir ou de douleur, nous admettons bien qu'on puisse nier l'existence d'une représentation au sens où nous l'entendons. On est, en tout cas, tenté de le faire. Cela s'applique aux sentiments provoqués par coupure ou brûlure. Si vous vous coupez, vous n'éprouvez d'ordinaire aucune perception de contact; si vous vous brûlez, aucune perception de chaleur; dans les deux cas, il ne semble y avoir que de la douleur.

Il est hors de doute, néanmoins, que dans ces cas également le sentiment repose sur une représentation. Nous avons toujours la représentation d'une localisation précise que nous lions d'ordinaire à telle ou telle partie visible et palpable de notre corps. Nous disons que nous avons mal au pied, à la main, que nous souffrons de telle ou telle partie du corps. Ceux qui estiment qu'une représentation de ce genre découle naturellement et primitivement d'une excitation des nerfs seront les derniers à pouvoir nier l'existence d'une représentation à la base de ces sentiments. La même observation s'applique à d'autres cas encore. Je n'ai pas seulement en moi la représentation d'une localisation précise, mais encore celle d'une propriété sensible particulière, analogue à la couleur, au son, à d'autres qualités dites sensibles; cette propriété fait partie des phénomènes physiques et il faut la distinguer nette-

1. *Kants Psychol.*, p. 92. J.-B. MEYER semble donner au mot de sensation le même sens qu'UEBERWEG dans sa *Logique*, I, § 36 (2e éd. p. 64) : « La perception diffère de la simple sensation... en ceci : dans la sensation, la conscience est attachée seulement à l'état subjectif, mais, dans la perception, elle s'attache à un élément qui est perçu et s'oppose donc comme un objet étranger à l'acte de percevoir ». Même si Ueberweg avait raison de distinguer ainsi la sensation de la perception, il n'en resterait pas moins que la sensation impliquerait une représentation au sens où nous entendons ce mot. Nous montrerons plus loin pourquoi nous estimons sa conception erronée.

ment du sentiment qui l'accompagne. Lorsque nous entendons un son doux et agréable ou un son strident, un accord harmonieux ou une dissonance, l'idée ne nous viendra pas d'identifier le son avec le sentiment de plaisir ou de douleur qui l'accompagne. Dans les cas où une coupure, une brûlure, un chatouillement éveillent en nous un sentiment de douleur ou de plaisir, nous devons pareillement distinguer le phénomène physique qui se manifeste comme objet de la perception extérieure et le phénomène psychique constitué par le sentiment, bien qu'à première vue l'observateur superficiel soit tenté plutôt de les confondre.

La raison principale de cette illusion est probablement la suivante. On sait que nos sensations ont comme intermédiaires les nerfs dits sensitifs. Autrefois l'on croyait que chaque espèce de qualités sensibles, couleur, son, etc., avait comme conducteur exclusif des nerfs spécifiques. Dans ces derniers temps, la physiologie marque au contraire une préférence de plus en plus grande pour la théorie contraire[1]. Sur le point suivant, notamment, presque tout le monde est d'accord : dans les sensations tactiles, les nerfs, excités d'une certaine façon, produisent les sensations de chaleur ou de froid et, excités d'une autre façon, les sensations dites de plaisir ou de douleur. En réalité, quelque chose d'analogue vaut pour tous les nerfs, dans la mesure où il peut provoquer en nous un phénomène physique du dernier type. Quand l'excitation est très forte, tous les nerfs provoquent des phénomènes douloureux qu'on ne peut distinguer spécifiquement[2]. Quand un nerf transmet différents genres de sensations, il arrive souvent qu'il en transmette plusieurs à la fois. C'est ainsi, par exemple, qu'en fixant nos regards sur une lumière électrique nous avons à la fois une agréable sensation de couleur et une autre sensation douloureuse. Les nerfs tactiles transmettent souvent en même temps une sensation dite de contact, une sensation de chaleur ou de froid et une sensation dite de plaisir ou de douleur. Or nous constatons que plusieurs phénomènes de sensation, se manifestant en même temps, passent assez souvent pour *un seul* et même phénomène. On l'a démontré de façon frappante à propos des sensations olfactives et gustatives. Il est établi que presque toutes les différences que l'on considère habituellement comme des différences gustatives appartiennent en réalité à des phénomènes olfactifs simultanés. Il en va de même quand nous mangeons un aliment chaud ou froid; nous croyons souvent éprouver des différences gustatives, alors que nous n'avons affaire qu'à des différences thermiques. Faut-il donc s'étonner que nous ne fassions pas toujours le départ exact entre un phénomène sensoriel ther-

1. Voir en particulier WUNDT, *Physiol. Psychol.*, p. 345 sq.
2. Voir plus loin livre II, ch. III, § 6.

mique et un phénomène sensoriel tactile? Peut-être même ne les distinguerions-nous aucunement, s'ils ne se manifestaient d'ordinaire séparément. Si nous considérons maintenant les sensations affectives, nous trouvons au contraire que leurs phénomènes sont liés la plupart du temps à des sensations d'une autre classe qui disparaissent tout au plus dans des cas de forte excitation. Et ainsi s'explique fort bien qu'on se soit trompé sur la présence d'un genre particulier de qualités sensibles et qu'on ait cru à la présence, non de deux sensations, mais d'une seule. Comme la représentation adjointe était accompagnée d'un sentiment relativement très intense, incomparablement plus intense que celui qui avait suivi la première espèce de qualité, on a considéré ce phénomène psychique comme la seule chose nouvelle. Et si la première espèce de qualité disparaissait alors complètement, on ne croirait plus posséder qu'un sentiment qui ne reposerait sur aucune représentation préalable d'un phénomène physique.

Une autre raison qui favorise l'illusion, c'est que la qualité antécédente au sentiment et le sentiment lui-même ne portent pas deux noms différents. Le phénomène physique, qui se manifeste en même temps que le sentiment de douleur, prend lui-même, dans ce cas, le nom de douleur. On ne dit pas qu'on perçoit douloureusement telle ou telle manifestation dans le pied; on dit qu'on éprouve une douleur dans le pied. Il y a là une équivoque dans les termes, telle que nous la retrouvons d'ailleurs fréquemment dans d'autres cas où des choses se trouvent en rapports très étroits. Nous disons que le corps est sain; mais nous appelons également sains, dans un autre sens évidemment, l'air, les aliments, le teint du visage, etc. Dans le cas qui nous occupe, on appelle également, plaisir ou douleur le phénomène physique qui s'accompagne d'un sentiment de plaisir ou de douleur, mais il s'agit d'un sens modifié du mot. C'est comme si nous disions, à propos d'un accord harmonieux, qu'il constitue pour nous un plaisir, parce que nous éprouvons du plaisir à l'entendre; ou encore, que la perte d'un ami est pour nous un gros chagrin. L'expérience nous apprend que l'équivoque dans les termes est un des principaux obstacles à la connaissance des différences. Surtout ici où le danger d'erreur existait déjà en soi, et où le transfert du nom était peut-être lui-même la conséquence d'une confusion. Beaucoup de psychologues s'y sont trompés, ce qui provoqua de nouvelles erreurs. Beaucoup en vinrent à conclure faussement que le sujet sentant devait être présent au lieu et place du membre blessé, là où la perception localise un phénomène douloureux. Identifiant ainsi le phénomène avec le sentiment douloureux qui l'accompagne, ils le considérèrent comme phénomène psychique, non comme phénomène physique. Et c'est précisément pourquoi ils crurent que sa perception dans le membre constituait une perception intérieure, donc évidente et indubitable[1]. Mais leur opinion était contredite par le fait que les mêmes phénomènes apparaissent souvent de la même façon après l'amputation du membre. C'est pourquoi d'autres argumentent plutôt dans le sens opposé et se montrent sceptiques quant à l'évidence de la perception intérieure. Tout devient clair quand nous avons appris à distinguer entre la douleur, au sens où ce mot désigne l'état apparent d'une partie de notre corps, et le sentiment de douleur qui s'attache à la sensation correspondante. On n'inclinera plus alors à prétendre que le sentiment de douleur physique que l'on éprouve au moment d'une blessure ne présuppose aucune représentation.

Nous pouvons donc considérer comme indubitablement correcte cette définition des phénomènes psychiques : ce sont ou bien des représentations, ou bien (au sens qu'on a indiqué plus haut) elles ont pour fondement des représentations. Nous aurions ainsi donné une seconde explication plus simple de leur notion. Il est vrai qu'elle n'est pas d'une unité parfaite, puisqu'elle nous présente plutôt les phénomènes psychiques en deux groupes séparés.

§ 4. On a essayé de donner, sous une forme négative, une définition parfaitement synthétique, qui caractérise tous les phénomènes psychiques par rapport aux phénomènes physiques. Tous les phénomènes physiques, dit-on, se déroulent dans l'espace et comportent une localisation précise, qu'il s'agisse de phénomènes de la vue ou d'un autre sens, ou des images qui nous représentent des objets du même genre. Il en va tout autrement pour les phénomènes psychiques : la pensée, la volonté ne comportent ni extension ni localisation spatiale.

Nous pourrions donc caractériser facilement et exactement les phénomènes physiques par rapport aux phénomènes psychiques en disant que ce sont ceux qui nous apparaissent étendus et localisés dans l'espace. Les phénomènes psychiques seraient au contraire ceux qui ne comportent ni extension ni localisation spatiale. Descartes et Spinoza pourraient être cités à l'appui de cette distinction; mais surtout Kant qui considère l'espace comme la forme de l'intuition du sens extérieur.

Récemment A. Bain a donné la même définition : « Le domaine de l'objet, dit-il, ou le monde objectif (extérieur) est exactement circonscrit par *une* propriété, l'étendue. Le monde de l'expérience subjective (le monde intérieur) manque de cette propriété. D'un arbre ou d'un ruisseau l'on dit qu'il possède une grandeur étendue. Un plaisir n'a ni longueur, ni largeur, ni épaisseur; il n'est à aucun point de vue une chose étendue. Une pensée ou une idée peut se

1. C'est encore ce qu'enseigne le Jésuite Tongiorgi dans son *Précis de Philosophie*, qui est un livre très répandu.

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA
CARRERA DE PSICOLOGIA

rapporter à des grandeurs étendues, mais on ne peut pas dire qu'elle comporte en elle-même aucune extension. Et nous ne pouvons pas dire davantage qu'un acte de volonté, un désir, une croyance occupe un espace déterminé par certaines coordonnées. Aussi désignons-nous sous le nom d'inétendu tout ce qui tombe dans le domaine du sujet. Si l'on emploie donc, comme on le fait communément, le mot d'esprit pour désigner ensemble des expériences intérieures, nous pouvons le définir négativement par ce fait unique : l'absence d'étendue [1] ».

Il semble donc que nous ayons trouvé au moins une définition négative qui détermine de façon synthétique l'ensemble des phénomènes psychiques.

Mais là encore l'unanimité ne s'est pas réalisée parmi les psychologues, et pour des raisons opposées, les uns ou les autres refusent d'admettre l'étendue ou l'absence d'étendue comme caractères distinctifs des phénomènes physiques et psychiques.

Beaucoup refusent cette définition, en remarquant que ce ne sont pas seulement les phénomènes psychiques, mais encore bon nombre de phénomènes physiques qui ne comportent aucune extension. C'est ainsi que bien des psychologues, et non parmi les moindres, enseignent que les phénomènes de certains sens ou même de tous les sens, apparaissent primitivement dégagés de toute étendue et de toute localisation spatiale. Cette idée est très générale en ce qui concerne les sons et les phénomènes olfactifs. Il en irait de même, suivant Berkeley, pour les couleurs; suivant Platner, pour les phénomènes du toucher; suivant Herbart, Lotze, Hartley, Brown, les deux Mill, Spencer et d'autres encore, pour les phénomènes de tous les sens externes. Il est vrai, que les phénomènes des sens externes, de la vue et du toucher en particulier, apparaissent comme spatialement étendus. La raison en est, nous dit-on, que nous les relions aux représentations spatiales progressivement constituées par des expériences antérieures. Primitivement ils ne seraient pas spatialement déterminés : c'est ensuite que nous les localiserions. Si tel était réellement le seul mode suivant lequel les phénomènes physiques se localisent dans l'espace, nous ne pourrions plus, cela va de soi, faire état de cette propriété pour établir la démarcation entre les deux domaines; d'autant moins que nous localisons de la même façon certains phénomènes psychiques : nous plaçons, par exemple, dans le lion furieux un phénomène de colère, et nous transférons nos propres pensées dans l'espace que nous occupons.

Voilà donc la première façon dont beaucoup de psychologues éminents critiquent la définition proposée. Au fond Bain lui-même, qui semblait accepter cette définition, est au nombre de ces

1. *Mental Science*, Introd. ch. I.

penseurs; il suit, en effet, tout à fait la même ligne que Hartley. S'il a pu s'exprimer comme il l'a fait, ce fut uniquement parce que (sans demeurer toujours conséquent avec lui-même) il ne comptait pas en soi et pour soi les phénomènes des sens externes au nombre des phénomènes physiques [1].

D'autres, ainsi que nous l'avons dit, rejetteront cette définition pour des raisons contraires. Ce qui les choque, ce n'est pas tant l'affirmation que tous les phénomènes physiques paraissent étendus que l'affirmation que tous les phénomènes psychiques manquent d'étendue. Ils soutiennent que certains phénomènes psychiques paraissent étendus. Aristote semble avoir été de cet avis : il considère comme immédiatement évident, sans démonstration préalable nécessaire, que la perception sensible est l'acte d'un organe corporel [2]. Des psychologues et des physiologistes modernes s'expriment parfois dans le même sens à propos de certains états affectifs. Ils parlent d'un sentiment de plaisir ou de douleur qui se manifeste dans les organes externes, parfois même après l'amputation du membre; tout comme la perception, le sentiment est pourtant un phénomène psychique. Quelques-uns soutiennent même que des appétits sensibles semblent également localisés. Et c'est ce qui peut nous expliquer que les poètes, au lieu de parler d'une pensée, parlent de transports et de désirs qui pénètrent le cœur et tous les membres.

Nous le voyons, la distinction proposée est battue en brèche aussi bien en ce qui concerne les phénomènes psychiques qu'en ce qui concerne les phénomènes physiques Il est possible que cette double opposition soit pareillement injustifiée [3]. Il n'en demeure pas moins souhaitable de recourir à une nouvelle définition commune des phénomènes psychiques. L'existence même d'une discussion sur l'extension ou l'inextension apparente de certains phénomènes psychiques et physiques montre que ce caractère proposé ne suffit pas à les distinguer de façon nette : ajoutons qu'il ne définirait les phénomènes psychiques que d'une façon négative.

§ 5. Quel caractère positif pourrions-nous proposer? Ou bien n'existerait-il aucune définition positive, valable pour tous les phénomènes psychiques? A. Bain pense que c'est bien le cas [4]. Des psychologues de l'Antiquité n'en ont pas moins noté la parenté et l'analogie particulière qui existent entre tous les phénomènes

1. Voir plus haut, p. 92, note 1.
2. *De sens. et sens.*, I, p. 436, B, 7. Voir aussi ce qu'il dit dans le *De anim.*, I, p. 403, A, 16, des états affectifs, de la peur en particulier.
3. L'affirmation que des phénomènes psychiques paraissent étendus repose manifestement sur une confusion des phénomènes physiques et psychiques, analogue à celle que nous avons signalée plus haut en montrant que les sentiments sensoriels avaient également comme fondement nécessaire une représentation.
4. *The Senses and the Intellect*, Introd.

psychiques, tandis qu'on ne la rencontre pas dans les phénomènes physiques.

Ce qui caractérise tout phénomène psychique, c'est ce que les Scolastiques du moyen âge ont appelé la présence[1] intentionnelle (ou encore mentale)[2] et ce que nous pourrions appeler nous-mêmes — en usant d'expressions qui n'excluent pas toute équivoque verbale — rapport à un contenu, direction vers un objet (sans qu'il faille entendre par là une réalité) ou objectivité immanente. Tout phénomène psychique contient en soi quelque chose à titre d'objet, mais chacun le contient à sa façon. Dans la représentation, c'est quelque chose qui est représenté, dans le jugement quelque chose qui est admis ou rejeté, dans l'amour quelque chose qui est aimé, dans la haine quelque chose qui est haï, dans le désir quelque chose qui est désiré et, ainsi de suite[3].

Cette présence intentionnelle appartient exclusivement aux phénomènes psychiques. Aucun phénomène physique ne présente rien de semblable. Nous pouvons donc définir les phénomènes psychiques en disant que ce sont les phénomènes qui contiennent intentionnellement un objet (*Gegenstand*) en eux.

Mais ici encore nous nous heurtons à des discussions et à des contradictions. Hamilton, en particulier, refuse d'attribuer ce caractère à toute une classe importante de phénomènes psychiques, à tous les phénomènes qu'il désigne sous le nom de sentiments (*feelings*), au plaisir et à la douleur dans toute la variété de leurs modes et de leurs degrés. En ce qui concerne les phénomènes de la pensée et du désir, il est d'accord avec nous. Il admet

1. Nous traduisons imparfaitement et en quelque sorte conventionnellement *Inexistenz* (existence *dans*) par *présence*. On voit par le contexte qu'il s'agit de l'*intentio* scolastique, (Note du traducteur).

2. Ils emploient également l'expression « exister à titre objectif *(objective)* dans quelque chose ». Si nous voulions nous servir de la même expression, ce serait pour désigner une existence réelle en dehors de l'esprit. C'est ce que nous rappelle l'expression « exister à titre d'objet immanent », que l'on utilise parfois dans le même sens et où le mot immanent prête à malentendu.

3. ARISTOTE parle déjà de cette inhabitation psychique. Dans son traité *De l'âme*, il dit que l'objet senti est, comme tel, dans le sujet sentant, que l'esprit contient immatériellement l'objet senti, que l'objet pensé est dans l'intellect pensant. Chez PHILON nous trouvons également la doctrine de l'existence et de la présence mentales. Mais, en les confondant avec l'existence au sens propre du mot, il aboutit à sa doctrine contradictoire du Logos et des Idées. Il en est de même pour les Néoplatoniciens. Saint AUGUSTIN, dans sa doctrine du *verbum mentis* et de son origine interne, fait allusion à la même réalité. Saint ANSELME s'y réfère également dans son célèbre argument ontologique; et l'on a fait souvent observer que sa considération de l'existence mentale comme existence véritable est à la source de son paralogisme (Cf. UEBERWEG, *Hist. de la Philos*, II). Saint THOMAS D'AQUIN enseigne que l'objet pensé est intentionnel dans le sujet pensant, l'objet de l'amour dans le sujet aimant, l'objet désiré dans le sujet qui désire, et il utilise toutes ces remarques à des fins théologiques. Quand l'Ecriture Sainte parle d'une inhabitation du Saint-Esprit, Saint Thomas nous explique qu'il s'agit d'une inhabitation ntentionnelle dans un acte d'amour. Et c'est aussi dans la présence intentionnelle telle qu'elle se révèle dans l'acte de penser et dans l'acte d'aimer qu'il essaye de trouver une certaine analogie pour le mystère de la Sainte Trinité et la procession *ad intra* du Verbe et del 'Esprit.

comme évident qu'il n'y a pas de pensée sans objet pensé, ni de désir sans objet désiré. « Dans les phénomènes affectifs, au contraire, dit-il (les phénomènes de plaisir et de douleur), la conscience ne situe pas l'impression physique ou l'état physique hors de soi, elle ne les considère pas en eux-mêmes (*apart*), mais *elle se fonde pour ainsi dire en eux et ne fait qu'un avec eux*. Ce caractère particulier du sentiment consiste donc en ceci, qu'il ne s'y trouve rien qui ne soit subjectivement subjectif (*subjectively subjective*); il ne se trouve ici ni objet distinct du moi, ni aucune sorte d'objectivation du moi »[1]. Dans le premier cas, il y aurait quelque chose qui, dans la terminologie d'Hamilton, serait *objectif;* dans le second cas, ce quelque chose serait *objectivement subjectif*, comme dans la connaissance de soi, qui porte sur ce qu'Hamilton appelle *sujet-objet*. En refusant ces deux réalités en ce qui concerne le sentiment, Hamilton rejette de la façon la plus absolue toute présence intentionnelle du sentiment.

Mais l'affirmation de Hamilton ne se justifie pas toujours. Certains sentiments se rapportent très nettement à des objets, et le langage l'indique lui-même par les expressions dont il fait usage. Nous disons qu'on prend plaisir à quelque chose, qu'on se réjouit de quelque chose, qu'on s'attriste ou s'afflige de quelque chose. Nous disons aussi en sens inverse : cela me fait plaisir, cela me cause de la douleur, cela me fait de la peine, etc. Tout comme l'affirmation ou la négation, l'amour et la haine, le désir et la répulsion, il est évident que la joie et la tristesse font suite à une représentation et se rapportent à l'objet représenté.

On inclinerait surtout à donner raison à Hamilton dans *un* cas : celui où, comme nous l'avons vu plus haut, on peut avoir le plus facilement l'illusion que le sentiment ne repose pas sur une représentation; par exemple, lorsqu'il s'agit d'une douleur provoquée par une coupure ou une brûlure. Mais l'unique raison en est justement qu'on est tenté de se rallier à cette façon de voir dont nous avons vu qu'elle était fausse. Hamilton reconnaît d'ailleurs avec nous que les représentations constituent toujours, sans aucune exception, également par conséquent dans le cas qui nous occupe, le fondement des sentiments. Aussi sommes-nous d'autant plus surpris de le voir nier la nécessité d'un objet en ce qui concerne les sentiments.

Il faut cependant admettre ceci. L'objet auquel se rapporte un sentiment n'est pas toujours un objet extérieur. Quand j'entends un son harmonieux, le plaisir que j'éprouve n'est pas dû en réalité au son, mais au fait que je l'entends. On n'aurait peut-être pas tort de dire que, d'une certaine façon, ce plaisir se rapporte à lui-même. Il se produirait alors plus ou moins ce que dit Hamil-

1. *Lect. on Metaph.*, I p. 432.

ton : le sentiment et l'objet se fondraient en un. Mais il en est de même pour de nombreux phénomènes représentatifs et cognitifs comme nous le verrons plus loin en étudiant la conscience intérieure. Ils n'en font pas moins place à une présence mentale, ou, pour emprunter le langage d'Hamilton, à un sujet-objet; et il en ira de même pour ces sentiments. Hamilton a tort quand il dit que tout y est subjectivement subjectif. Cette expression est, à dire vrai, contradictoire en soi. S'il n'est plus question *d'objet*, il ne peut plus être question *de sujet*. Et quand il dit que le sentiment et l'impression psychique ne font plus qu'un, Hamilton, si nous y regardons de près, porte témoignage contre lui-même. Toute fusion est l'union de plusieurs éléments. Par conséquent, la métaphore destinée à donner une idée claire du caractère propre au sentiment indique encore une certaine dualité dans l'unité.

Nous pouvons donc invoquer à bon droit la présence intentionnelle d'un objet comme un caractère général des phénomènes psychiques, caractère qui distingue cette classe de phénomènes de la classe des phénomènes physiques.

§ 6. Il est une autre particularité, commune à tous les phénomènes psychiques : ils ne sont perçus que dans la conscience intérieure, tandis que les phénomènes physiques ne peuvent l'être que par une perception extérieure. Hamilton souligne ce caractère distinctif [1].

On pourrait se figurer qu'une telle définition ne signifie pas grand chose. Il semble, en effet, normal de déterminer au contraire l'acte d'après l'objet, donc de définir la perception intérieure par opposition à toute autre, comme la perception des phénomènes psychiques. Mais, outre son objet particulier, la perception intérieure a encore un autre caractère distinctif, l'évidence immédiate, indubitable qui lui appartient exclusivement parmi toutes les connaissances que l'expérience peut nous fournir. Lorsque nous disons donc que les phénomènes psychiques sont ceux qui sont saisis par la perception intérieure, cela signifie que leur perception est immédiatement évidente.

Disons plus : non seulement la perception intérieure est la seule qui soit d'une évidence immédiate; elle est vraiment la seule perception au sens propre du mot. Ainsi que nous l'avons vu, les phénomènes de la perception dite extérieure ne peuvent aucunement, même par des procédés indirects, être démontrés comme vrais et réels. Et celui qui, de bonne foi, les a pris pour ce qu'ils paraissaient être, sera convaincu d'erreur par la connexion des phénomènes La perception dite extérieure n'est pas, au sens rigoureux du mot, une perception; et ainsi nous pouvons dire que les phénomènes psychiques sont les seuls à propos

1. *Ibid*

desquels on puisse parler de perception [1] au sens propre du mot.

Cette définition, elle aussi, caractérise suffisamment les phénomènes psychiques. Non pas que tous les phénomènes psychiques soient perceptibles intérieurement par tous les hommes et qu'il faille donc compter au nombre des phénomènes physiques tous ceux qu'on ne peut percevoir. Il est au contraire évident, et nous l'avons expressément fait remarquer ci-dessus, qu'aucun phénomène psychique n'est perçu par plus d'une personne; mais nous avons vu en même temps que chaque genre de manifestations psychiques se trouve représenté dans toute vie psychique humaine pleinement développée. C'est pourquoi il suffit à notre dessein de nous référer aux phénomènes qui ressortissent au domaine de la perception intérieure.

§ 7. Les phénomènes psychiques, avons-nous dit, sont seuls susceptibles d'être perçus au sens propre du mot. Nous pouvons dire tout aussi bien que ce sont les phénomènes qui seuls possèdent une existence effective en dehors de l'existence intentionnelle. La connaissance, la joie, le désir existent effectivement; la couleur, le son, la chaleur n'ont qu'une existence phénoménale et intentionnelle.

Certains philosophes vont jusqu'à déclarer évident qu'aucune existence ne peut correspondre effectivement à un phénomène comme celui que nous appelons physique. Ils soutiennent qu'en attribuant à des phénomènes physiques une autre existence qu'une existence mentale on avance quelque chose de contradictoire en soi. Bain, par exemple, dit qu'on a essayé d'expliquer les phénomènes de la perception extérieure par l'hypothèse d'un monde physique « qui existe d'abord sans être perçu et n'arrive ensuite à la perception qu'en agissant sur l'esprit ». « Cette idée, ajoute-t-il, renferme une contradiction. D'après l'opinion généralement admise, un arbre est quelque chose en soi, indépendamment de toute perception; par la lumière qu'il émet, il produit une impression dans notre esprit et c'est alors qu'il est perçu, en sorte que la perception soit un effet et l'arbre non perçu c'est-à-dire, si nous comprenons bien, l'arbre qui existe hors de la perception, la cause. Mais l'arbre n'est connu que par la perception. Nous ne pouvons dire ce qu'il peut être avant la perception et indépendamment d'elle. Nous pouvons penser l'arbre en tant qu'il est perçu mais non l'arbre en tant qu'il n'est pas perçu. Il y a, dans cette hypothèse, une contradiction évidente : on nous demande au même instant de percevoir la chose et de ne pas la percevoir. Nous connaissons la sensation tactile produite par le contact du fer;

1. Le mot *Wahrnehmung* (perception) signifie littéralement : *saisie du vrai* et c'est cette signification étymologique qui justifie ici l'argumentation de l'auteur (Note du traducteur).

mais il n'est pas possible que nous la connaissions tout en l'ignorant [1]. »

Je dois l'avouer, je ne puis me convaincre de la valeur de cette argumentation. Il est certain qu'une couleur ne nous apparaît que lorsque nous nous la représentons : mais on ne doit pas en conclure qu'une couleur ne puisse exister sans être représentée. Ce n'est que si le fait d'être représenté était contenu dans la couleur comme un de ses éléments, comme une certaine qualité, par exemple, et une certaine intensité, qu'une couleur non représentée impliquerait contradiction, car il serait vraiment contradictoire de considérer un tout sans une de ses parties. De toute évidence, ce n'est pas le cas. Sans cela il serait absolument incompréhensible que la croyance à l'existence effective [2] des phénomènes physiques ait pu, je ne dis pas prendre naissance hors de notre représentation, mais se généraliser, s'incruster et être longtemps partagée par des penseurs de premier ordre. Si Bain était dans le vrai quand il dit : « Nous pouvons penser un arbre en tant qu'il est perçu, mais non un arbre en tant qu'il n'est pas perçu; cette idée contient une contradiction évidente », on ne pourrait rien objecter aux conclusions qu'il tire de là. Mais c'est précisément ce qu'on ne peut admettre. Bain s'explique en ajoutant : « On nous demande au même instant de percevoir la chose et de ne pas la percevoir. » Mais il est faux qu'on nous demande rien de tel. D'abord, toute pensée n'est pas une perception; ensuite, même si c'était le cas, il s'ensuivrait de là uniquement que l'on ne peut penser qu'à des arbres qu'on a perçus, nullement qu'on ne peut penser à des arbres *qu'en tant qu'on les a perçus*. Goûter un morceau de sucre blanc ne veut pas dire goûter un morceau de sucre *en tant que blanc*. Le cercle vicieux apparaît très nettement, quand on l'applique aux phénomènes psychiques. Si quelqu'un disait : « Je ne puis penser à un phénomène psychique sans y penser; je ne puis donc penser à des phénomènes psychiques qu'en tant qu'ils sont pensés par moi; donc il n'existe pas de phénomènes psychiques hors de moi », son raisonnement serait identique à celui de Bain. Bain reconnaîtra néanmoins que sa vie psychique individuelle n'est pas la seule qui ait une existence effective. Quand Bain ajoute : « Nous connaissons la sensation tactile produite par le contact du fer; mais il n'est pas possible que nous la connaissions en l'ignorant, comme quelque chose en soi, indépendamment de toute sensation de contact », il est manifeste que *sensation tactile* signifie d'abord pour lui la réalité sentie et ensuite l'acte de la sentir. Ce sont des idées différentes, bien que le mot soit le même. Seul celui

1. *Mental Science*, 3e éd., p. 198.
2. *die wirkliche Existenz*. Sur l'opposition *real-wirklich* (réel-effectif), cf. notre *Introduction*, p. 1, n. 14. (Note du traducteur).

qui se laisserait abuser par cette équivoque verbale pourrait donc accorder à Bain que ce qui lui paraît une évidence immédiate présente en effet ce caractère.

Il n'est donc pas vrai qu'il y ait contradiction à poser, hors de l'esprit, un phénomène physique, aussi réel que ceux qui se produisent en nous à l'état intentionnel. Il faut avoir comparé ces deux réalités pour rencontrer sur sa route des conflits qui rendent clair qu'aucune existence effective ne correspond ici à l'existence intentionnelle. Cela ne vaut tout d'abord que dans le rayon de notre expérience; mais il est probable que nous ne nous trompons pas en déniant, de façon tout à fait générale, aux phénomènes physiques toute existence autre que l'existence intentionnelle [1].

§ 8. On a encore invoqué une autre circonstance qui permettrait de distinguer les phénomènes physiques des phénomènes psychiques. On a dit que les phénomènes psychiques se manifestent toujours successivement, tandis que beaucoup de phénomènes physiques se manifestent simultanément. Mais on n'a pas toujours entendu cette affirmation dans le même sens; et parmi les différents sens qu'on lui a donnés, certains n'étaient pas conformes à la vérité.

Récemment H. Spencer s'est exprimé ainsi à ce sujet : « Ce qui fait la grande différence entre les deux grandes classes d'activités vivantes, qui correspondent aux domaines respectifs de la physiologie et de la psychologie, c'est que l'une englobe à la fois des changements simultanés et des changements successifs, tandis que l'autre ne comprend que des changements successifs. Les phénomènes qui constituent l'objet de la physiologie se présentent comme un nombre infini de séries différentes liées entre elles. Ceux qui constituent l'objet de la psychologie se présentent sous forme d'une série unique. Un simple regard jeté sur la multiplicité des activités continuelles qui constituent la vie du corps dans son ensemble nous montre qu'elles sont simultanées, que digestion, circulation, respiration, excrétion, secrétion etc., exercent simultanément et en mutuelle dépendance la foule des fonctions secondaires qui les constituent; or il suffit d'un moment de réflexion pour se rendre compte que les activités qui constituent la pensée, ne sont pas simultanées, mais successives » [2]. Spencer considère donc pour les comparer dans le détail les phénomènes physiologiques et physiques dans un seul et même organisme lié à une

1. Comme le remarque KRAUS dans les Notes de son édition (Tome I, p. 270, note 16), cette formule n'implique aucun *phénoménisme*. Elle signifie seulement que l'objet physique « effectif » (qui est l'objet d'une induction raisonnée, non un donné qui s'impose à la croyance *aveugle*) ne possède pas *ipso facto* les qualités propres à l'objet intentionnel. Ce point sera précisé plus tard dans des textes qui corrigent, avouons-le, le caractère abrupt de l'affirmation de 1874 (Note du traducteur).
2. *Principles of Psychol.*, 2e éd., I, § 177, p. 395.

vie psychique. S'il ne l'avait pas fait, force lui eût été de reconnaître que certaines séries de phénomènes psychiques sont simultanées, pour la simple raison qu'il existe de par le monde plus d'un être vivant doué de psychisme. Mais, même dans les limites où il la restreint, son affirmation n'est pas entièrement vraie. Et Spencer lui-même est si loin de le méconnaître qu'il nous renvoie tout de suite à ces espèces d'animaux inférieurs, les radiaires par exemple, chez lesquels se déroule simultanément dans *un* même corps une vie psychique multiple. Et il estime — mais d'autres ne l'admettront guère — qu'ici la différence est minime entre la vie psychique et la vie physique [1]. Et il fait encore d'autres concessions qui réduisent à une simple nuance la différence indiquée entre les phénomènes physiologiques et psychiques. Et ce n'est pas tout. Quand nous nous demandons ce que Spencer entend par ces phénomènes physiologiques dont les changements, par opposition à ceux des phénomènes psychiques, seraient simultanés, il semble bien qu'il entende par là non pas les phénomènes physiques proprement dits, mais les causes, inconnues en soi, de ces phénomènes. En ce qui concerne en effet les phénomènes physiques qui se manifestent par des sensations, il semble indéniable qu'ils ne peuvent se modifier simultanément, si les sensations ne subissent elles aussi des modifications simultanées. Nous ne pouvons donc guère aboutir de la sorte à des caractères qui distinguent les deux classes considérées.

Pour d'autres psychologues, une particularité de la vie psychique consisterait en ce que la conscience ne saisit jamais qu'*un* objet à la fois. Ils rappellent le fait curieux que dans les observations astronomiques, la fixation du temps est régulièrement entachée d'erreur. En effet, l'oscillation du pendule, bien qu'elle se produise à l'instant même où, dans le télescope, l'astre observé touche le fil, entre dans notre conscience non pas en même temps, mais plus tôt ou plus tard [2]. Ainsi, disent-ils, les phénomènes psychiques seraient toujours successifs et formeraient une série unique. Mais l'on a eu certainement tort de généraliser trop vite à partir d'un cas comme celui-là qui suppose une concentration extrême de l'attention. Spencer écrit d'ailleurs : « Je trouve que l'on peut découvrir parfois au moins cinq séries simultanées de modifications nerveuses, dont nous prenons conscience à divers degrés sans pouvoir dire qu'aucune soit purement inconsciente: Quand nous marchons, la série des phénomènes locaux est présente à la conscience; elle peut même, dans certaines conditions, s'accompagner d'une série de phénomènes tactiles. Très souvent (chez

1. *Ibid.*, p. 397.
2. Cf. Bessel, *Astronomische Beobachtungen* (Observations astronomiques) section VIII, Konigsberg, 1823, introduction. — Struve, *Expédition chronométrique*, etc. Pétersbourg, 1844, p. 29.

moi du moins) il existe une série de phénomènes musicaux qui forment une mélodie ou un fragment de mélodie dont je suis obsédé. Il s'y ajoute la série des phénomènes visuels. Et tous ces phénomènes, subordonnés à la conscience dominante, s'entrecroisent et s'enchevêtrent avec la suite des réflexions dont est formée cette conscience » [1]. Hamilton, Cardaillac et d'autres psychologues rapportent le même fait en se basant sur leur expérience. Mais, en admettant même que tous les cas de perception soient analogues à celui de l'astronome, ne faudrait-il pas reconnaître du moins que bien souvent nous nous représentons un objet et qu'en même temps nous le jugeons ou le désirons? Il faudrait admettre alors une majorité de phénomènes psychiques simultanés. Disons plus : on aurait plutôt le droit de soutenir la thèse contraire à celle que nous discutons et d'affirmer que plusieurs phénomènes psychiques peuvent être simultanés tandis qu'il ne peut jamais y avoir qu'un phénomène physique à la fois.

Ne peut-on pas dire pourtant que d'une certaine façon le phénomène psychique se présente toujours seul, tandis que plusieurs phénomènes physiques peuvent se produire en même temps? Oui, mais en ce sens seulement qu'à l'observateur qui les perçoit intérieurement toute la variété des phénomènes psychiques apparaît toujours comme une unité; or il n'en est pas de même pour les phénomènes physiques qu'il saisit simultanément par la perception dite extérieure. — Comme dans beaucoup d'autres cas, bien des psychologues ont ici confondu unité et simplicité; aussi ont-ils prétendu qu'ils se percevaient eux-mêmes, dans leur conscience intérieure, comme quelque chose de simple. D'autres, s'élevant à juste titre contre la simplicité du phénomène, en ont à la fois nié l'unité. Les premiers ne purent rester conséquents avec eux-mêmes; dès qu'ils décrivaient le contenu de leur conscience, il y apparaissait une foule d'éléments divers; et les derniers furent forcés malgré eux de témoigner en faveur de la simplicité des phénomènes psychiques. Ils parlent, comme les autres, d'un Moi et non pas d'un Nous et le désignent tantôt comme un faisceau de phénomènes, tantôt sous d'autres noms qui caractérisent la fusion en une union intime. Lorsque nous percevons en même temps une couleur, un son, la chaleur, une odeur, rien ne nous empêche de faire correspondre chaque sensation à une chose différente. Quant à la variété des actes sensitifs correspondants : celui de voir, d'entendre, d'éprouver, une impression thermique ou olfactive, et des actes simultanés : celui de vouloir, de ressentir, de réfléchir, sans oublier la perception interne qui nous donne connaissance de tout cela, nous sommes obligés de les considérer

1. *Ibid.*, p. 398. Drobisch dit de même que c'est « un fait que plusieurs séries de représentations peuvent traverser en même temps la conscience, mais en quelque sorte à des hauteurs différentes. » *Empir. Psychol.*, p. 410.

comme des phénomènes partiels d'un phénomène unique où ils sont contenus et comme une seule réalité synthétique. Quelle est la raison qui nous y force? Nous l'exposerons en détail plus loin, en insistant même sur divers autres points qui se rapportent au même sujet. La question que nous venons d'effleurer n'est rien d'autre que ce que l'on appelle le problème de l'unité de la conscience, un des faits les plus importants mais encore des plus contestés de la psychologie.

§ 9. Récapitulons, pour terminer, les résultats de nos discussions relatives à la différence entre les phénomènes psychiques et physiques. Nous avons d'abord illustré par des *exemples* la particularité des deux classes. Nous avons ensuite défini les phénomènes psychiques comme des *représentations* ou des phénomènes reposant *sur des représentations*, tous les autres phénomènes étant des phénomènes physiques. Puis nous avons parlé de *l'étendue* où certains psychologues ont vu le caractère propre de tous les phénomènes physiques, cette étendue étant censée absente de tous les phénomènes psychiques. Mais cette opinion s'est heurtée, nous l'avons vu, à des contradictions, et il faudra d'autres recherches pour tirer la chose au clair. Tout ce qui a pu être établi jusqu'ici c'est que tous les phénomènes psychiques apparaissent réellement comme inétendus. Nous avons ensuite trouvé, comme particularité distinctive de tous les phénomènes psychiques, la *présence intentionnelle*, le rapport à quelque chose à titre d'objet. Aucun des phénomènes physiques ne présente rien de tel. Nous avons encore défini les phénomènes psychiques comme étant exclusivement *l'objet de perception interne;* seuls ils sont, en conséquence, perçus avec une évidence immédiate; ils sont même, au sens rigoureux du mot, les seuls perçus. En conséquence de quoi nous avons ajouté qu'on pouvait les définir comme les seuls phénomènes qui possèdent, outre l'existence intentionnelle, une *existence effective*. Nous avons enfin souligné comme caractère distinctif que malgré toute leur multiplicité, nous percevons *toujours comme unité* les phénomènes psychiques, tandis que les phénomènes physiques, perçus en même temps, nous apparaissent tous, de façon différente, comme des phénomènes partiels d'un unique phénomène.

Ce qui caractérise le mieux sans aucun doute les phénomènes psychiques, c'est le caractère de la présence intentionnelle. En y joignant les autres particularités indiquées, nous pouvons considérer maintenant que les phénomènes psychiques sont nettement définis par rapport aux phénomènes physiques.

Nécessairement, nos explications des phénomènes psychiques et physiques contribueront à éclairer les définitions que nous avons données de la science psychique et de la science de la nature. Nous avons dit en effet que les sciences de la nature étaient l'une la

science des phénomènes physiques et l'autre celle des phénomènes psychiques. Il est facile de reconnaître à cette heure que ces définitions impliquent toutes deux tacitement certaines restrictions.

C'est surtout vrai de la définition qui concerne les sciences de la nature. En effet, elles ne traitent pas de tous les phénomènes physiques; elles ne traitent pas de ceux qui se présentent dans l'imagination, mais uniquement de ceux qui se manifestent dans la sensation. Et, même pour ces derniers, elles ne fixent leurs lois que pour autant qu'ils dépendent de l'excitation physique des organes des sens. On pourrait définir ainsi l'objet scientifique des sciences de la nature : un effort pour expliquer la succession des phénomènes physiques correspondant à des sensations normales et pures (c'est-à-dire qui ne sont pas influencées en partie par des états et des processus psychiques particuliers), en admettant que nos organes des sens subissent l'action d'un monde à trois dimensions comme l'espace et à direction *unique* comme le temps [1]. Sans expliquer la nature absolue de ce monde, les sciences ainsi définies se contenteraient de lui attribuer des forces capables de produire les sensations et d'influer réciproquement sur leur action, et elles détermineraient pour ces forces les lois de coexistence et de succession. Grâce à ces lois elles établiraient ensuite indirectement celles qui concernent la succession des phénomènes physiques des censations quand, faisant scientifiquement abstraction de toutes ses conditions psychiques secondaires, on admet qu'elles se produisent à l'état pur et sans altération de la sensibilité. — Telle est par conséquent, l'interprétation assez compliquée qu'il faut donner à l'expression « sciences des phénomènes physiques », si on la prend comme synonyme de sciences de la nature [2].

Nous avons vu cependant que l'expression « phénomène physique » est parfois abusivement appliquée aux forces dont on vient de parler. Et comme il est normal de dire que l'objet d'une science est ce dont elle fixe directement et expressément les lois, je ne crois pas me tromper quand je suppose qu'en définissant la science de la nature comme la science des phénomènes physiques, on rattache fréquemment à cette expression le concept de forces appartenant à un monde étendu en forme d'espace et s'écoulant en

1. Cf. UEBERWEG (*System der Logik*), dont nous ne pouvons, il est vrai, approuver l'exposé sur tous les points. Il a tort, en particulier, quand il dit que le monde des causes extérieures s'étend de façon spatiale et temporelle, au lieu de dire que ce monde s'étend d'une façon qui apparaît comme spatiale et comme temporelle.

2. Cette explication n'est pas absolument telle que Kant l'aurait exigée, mais elle se rapproche autant que possible de ses propres explications. A certains égards, elle est également assez proche des idées de J. ST. MILL (*Contre Hamilton*, ch. 11), sans toutefois concorder sur tous les points essentiels. Ce que Mill appelle possibilités permanentes de sensation (*Permanent possibilities of sensation*) est étroitement apparenté à ce que nous avons appelé forces. Dans quelle mesure nous nous rapprochons du point de vue d'Ueberweg, sur quel point essentiel nous nous séparons de lui, on l'a vu dans la note précédente.

forme de temps, ces forces, qui par leur action sur les organes des sens provoquent les sensations et exercent sur leur activité mutuelle des influences réciproques, forces enfin dont la science de la nature recherche les lois de coexistence et de succession. Si l'on considère ces forces à titre d'objet, on arrive à constater que la science s'explique à quelque chose de vrai et d'effectif. Le résultat serait d'ailleurs le même, si l'on définissait la science de la nature comme la science des sensations, en ajoutant implicitement la restriction dont nous venons de parler. Si l'on a donné la préférence à l'expression « phénomène physique », c'est surtout, pensons-nous, parce que l'on admettait que les causes extérieures des sensations correspondaient aux phénomènes physiques qui s'y manifestaient; soit à tous égards, comme on le pensait au début, soit du moins, comme on le pense aujourd'hui, quant à l'étendue à trois dimensions. C'est de là que vient d'ailleurs l'appellation impropre de perception extérieure. Il y a autre chose encore : outre la présence intentionnelle du phénomène physique, l'acte de sentir manifeste, encore d'autres particularités, dont le physicien ne se soucie aucunement, parce qu'elles ne fournissent pas à la sensation le moyen de rien saisir des relations particulières qui régissent le monde extérieur.

En ce qui concerne la définition de la psychologie, il pourrait sembler d'abord qu'il faut élargir plutôt que rétrécir la notion de phénomène psychique. Au sens qu'on a défini plus haut, la psychologie s'occupe, en effet, des phénomènes physiques de l'imagination pour le moins autant que des phénomènes psychiques; et les phénomènes qui se manifestent dans la sensation ne peuvent être passés sous silence dans la théorie de la sensation. Mais, de toute évidence, ils n'entrent en ligne de compte qu'en tant que contenu de phénomènes psychiques quand on décrit les particularités de ces derniers. La même observation vaut pour tous les phénomènes psychiques, qui ont une existence exclusivement phénoménale[1]. Nous n'aurons à considérer comme objet véritable de la psychologie que les phénomènes psychiques pris dans le sens d'états effectifs. Et ce sont les seuls que nous ayons en vue quand nous parlons de la psychologie comme de la science des phénomènes psychiques.

1. Ici encore l'expression est équivoque et sera éclairée par la distinction de *l'objet premier* et de *l'objet second*. *(Note du traducteur).*

CHAPITRE II

DE LA CONSCIENCE INTÉRIEURE [1]

§ 1. On n'est pas toujours victime d'une vaine logomachie quand on discute sur le concept qui correspond à tel ou tel terme. Il s'agit parfois d'établir la signification courante dont il est toujours délicat de s'écarter. D'autres fois il s'agit de découvrir la frontière naturelle d'une classe homogène.

Force nous est d'admettre que nous avons à faire à un cas de cette dernière espèce dans la querelle qui concerne le sens du terme « conscience »; à moins de condamner cette discussion comme pure querelle de mots. Il ne saurait être question, en effet, d'un sens généralement admis et exclusif attaché à ce terme. Pour s'en convaincre, il suffit de jeter un regard sur le tableau récapitulatif établi, à propos des usages divers de ce mot, en Angleterre par Bain [2], en Allemagne par Horwicz [3]. Tantôt on entend par là le souvenir d'actes personnels antérieurs, surtout quand ils sont de nature morale, comme lorsqu'on dit : j'ai conscience de ma faute. Tantôt on désigne par là toute espèce de connaissance immédiate de nos propres actes psychiques, mais en particulier une perception qui accompagne des actes psychiques actuels. Tantôt on emploie ce mot à propos d'une perception extérieure : de quelqu'un qui s'éveille ou qui sort d'un évanouissement, on dit, par exemple qu'il reprend conscience. Tantôt on appelle conscience, non pas la simple connaissance ou la simple perception, mais encore toute représentation. Quelque objet apparaît-il dans l'imagination, nous disons que cet objet devient conscient. Certains psychologues ont appelé conscience n'importe quel acte psychique, une représentation, une connaissance, une idée fausse, un sentiment, une volition, etc. Et c'est bien ce que les psychologues (non de façon unanime cependant) semblent entendre par ce terme, quand ils parlent de l'unité de la conscience, c'est-à-dire d'une unité de phénomènes psychiques coexistants.

1. De même qu'on appelle perception « intérieure » la perception d'une activité psychique actuellement présente en nous, nous appelons ici conscience « intérieure » la conscience qui s'y rapporte.
2. *Mental and Moral Science*. Append. p. 93.
3. *Psych. Anal.*, I, p. 211 sq.

Il nous faut bien nous décider pour un sens ferme du terme, si nous voulons nous en servir utilement. Si nous attachions de l'importance à l'origine du mot, il nous faudrait sans doute le limiter aux phénomènes de la connaissance, soit à tous, soit à quelques-uns. Mais ce n'est évidemment pas cela qui importe le plus. N'arrive-t-il pas fréquemment que, sans le moindre inconvénient, des mots soient détournés de leur acception primitive? Il vaudrait, certes, beaucoup mieux employer ce terme de telle façon qu'il désigne une classe importante, surtout quand le mot adéquat fait défaut et qu'une regrettable lacune se trouve comblée de la sorte [1]. Aussi bien l'emploierai-je de préférence comme synonyme de phénomène psychique ou d'*acte psychique*. L'emploi constant d'une telle désignation composée aurait quelque chose de lourd. En outre, le terme de conscience, s'appliquant à un objet dont la connaissance est la conscience, paraît tout à fait propre à caractériser les phénomènes psychiques précisément d'après leur différence spécifique, c'est-à-dire la propriété de la présence intentionnelle d'un objet, phénomène pour lequel nous manquons également d'un nom usuel.

§ 2. Nous l'avons vu plus haut, il n'existe pas de phénomène psychique qui ne soit, du sens qu'on a de la conscience d'un objet. Mais la question se pose de savoir s'il existe des phénomènes psychiques qui ne soient pas objets de conscience. Tous les phénomènes psychiques sont conscience; mais tous les phénomènes psychiques sont-ils conscients ou bien existe-t-il peut-être aussi des actes psychiques inconscients?

Certains hocheront la tête à cette question. Il leur semblera absurde de supposer une conscience inconsciente. Et même d'éminents psychologues, comme par exemple Locke et J. St. Mill, prétendaient voir là une contradiction directe. Mais on en jugera différemment, si l'on se reporte aux définitions qui précèdent. On se rendra compte que demander s'il existe une conscience inconsciente n'est pas aussi ridicule que de demander s'il existe un rouge qui ne soit pas rouge. Pas plus qu'une vision non vue, une conscience inconsciente n'est une contradiction *in adjecto* [2].

Mais la plupart des profanes n'auront pas besoin d'y être poussés par de fausses analogies, liées à l'expression employée, pour s'élever d'emblée contre l'idée d'une conscience inconsciente. Des milliers d'années se sont écoulées avant qu'un philosophe osât

1. Cf. la remarque de HERBART, *Lehrb. zur Psychol.* (Traité introductif à la psych.) I, ch. 2, § 17 et *Psych. als Wissensch.* I, 2e section, ch. 2, § 48.

2. Nous employons le mot « inconscient » dans une double acception; au sens actif en parlant de ce qui n'a pas conscience d'une chose; au sens passif en parlant d'une chose dont on n'a pas conscience. Dans la première acception, l'expression « conscience inconsciente » impliquerait contradiction, mais non dans la seconde. Et c'est celle que nous adoptons ici.

enseigner pareille doctrine. Naturellement aucun d'eux n'ignorait que l'on peut posséder un trésor de connaissances acquises, sans y penser. Mais ils y voyaient très justement des dispositions à certains actes mentaux, l'acquisition d'une tendance durable à certaines émotions et à certaines activités volontaires; mais ils n'y voyaient pas la connaissance même et la conscience. Saint Thomas d'Aquin fut probablement un des premiers à parler d'une conscience inconsciente [1]. Plus tard, Leibniz parla de « perceptiones sine apperceptione seu conscientia » et de « perceptiones insensibiles [2] ». Kant suivit son exemple. Mais aujourd'hui la théorie des phénomènes psychiques inconscients trouve de nombreux représentants parmi des auteurs qui n'appartiennent pas d'ordinaire aux mêmes tendances. C'est ainsi que le premier Mill parle de sensations dont, par suite d'une inattention habituelle, nous n'avons pas conscience. Hamilton enseigne que la chaîne de nos idées comprend souvent des maillons intermédiaires dont nous n'avons pas conscience. Lewes pense également que beaucoup d'actes psychiques ne s'accompagnent pas de conscience. Maudsley considère comme acquis qu'il existe une activité psychique inconsciente et il en fait un des fondements principaux de sa méthode physiologique. Herbart parle de représentations dont on n'a pas conscience et Beneke croit que seules sont accompagnées de conscience les représentations qui possèdent une forte ntensité. Fechner dit, lui aussi, que la psychologie ne peut ignorer les sensations et les représentations inconscientes. Wundt [3], Helmholtz, Zöllner et d'autres soutiennent qu'il existe des raisonnements inconscients. Ulrici entasse les arguments pour nous prouver que les sensations, aussi bien que d'autres actes psychiques, tels que l'amour et la nostalgie, ne s'accompagnent pas toujours de conscience. Et Hartmann a construit toute une *Philosophie de l'Inconscient*.

Mais, si nombreuse que soit devenue la troupe de ceux qui parlent de phénomènes psychiques inconscients, il s'en faut de beaucoup que cette théorie ait trouvé l'approbation générale. Ni Lotze ne l'a acceptée, ni les célèbres psychologues anglais Bain et Spencer ne s'y sont ralliés; et J. St. Mill, en dépit de la haute estime qu'il professe en général pour les idées de son père, a pris position contre cette doctrine. Et parmi les psychologues qui tiennent pour les représentations inconscientes, nombreux sont ceux qui ne s'en font les défenseurs que parce qu'ils attachent à

1. Voir plus loin, § 7.

2. *Nouveaux Essais*, II, 1. *Monadologie*, § 14. *Principes de la nature et de la grâce*, § 4.

3. Du moins dans son ouvrage ancien : *Vorlesungen über Menschen-und Tierseele* (Conférences sur l'âme humaine et sur l'âme animale). Quelques passages de sa *Physiol. Psychologie*, dans la partie publiée jusqu'ici, semblent indiquer qu'il a renoncé à l'idée d'une activité psychique inconsciente.

ces mots un autre sens. C'est, par exemple, le cas pour Fechner qui, lorsqu'il parle de sensations et de représentations inconscientes, entend par les mots de *sensation* et de *représentation* autre chose que nous et ne désigne point par là des phénomènes psychiques. D'après lui, tous les phénomènes psychiques sont conscients, et il est donc, en fait, un adversaire de la nouvelle conception [1]. Ulrici entend par conscience tout autre chose et nie comme Fechner, tout acte psychique inconscient pris dans notre sens [2]. Nous serions tenté de dire que Hartmann lui aussi entend par *conscience* autre chose que nous-même. Il définit en effet la conscience « l'émancipation de la représentation par rapport au vouloir... et l'opposition du vouloir à cette émancipation », ou encore « la stupéfaction du vouloir devant l'existence non voulue par elle et cependant réelle de la représentation. » Cette définition, si elle ne se rapporte pas en fait à quelque chose de purement imaginaire, concerne du moins tout autre chose que ce que nous avons appelé conscience [3]. Mais les arguments qu'il met en avant nous le montrent du moins clairement comme un défenseur des activités psychiques inconscientes, au sens où nous en parlons.

Le désaccord des psychologues sur ce point ne saurait nous surprendre, puisque partout ailleurs nous le rencontrons également à chaque pas. On n'en peut raisonnablement conclure à l'impossibilité de connaître avec certitude la vérité. Mais la nature particulière de la question pourrait faire croire qu'elle exclut toute solution évidente, et qu'elle peut donc se prêter à des discussions ingénieuses, mais non à de sérieuses recherches scientifiques. Il va de soi et il est indiscutable qu'il ne peut y avoir, dans le domaine de notre expérience, de représentations inconscientes, quand bien même elles existeraient nombreuses en nous; autrement elles ne seraient pas inconscientes. On ne peut donc, semble-t-il, faire appel contre elles à l'expérience; mais l'on peut tout aussi peu, semble-t-il, invoquer en leur faveur le témoignage de l'expérience. Et si l'expérience nous fait défaut, comment pourrons-nous résoudre la question?

Contre cette objection les défenseurs de la conscience inconsciente ont fait valoir à juste titre qu'il serait peut-être possible de déduire indirectement de faits d'expérience ce que l'expérience ne nous apprend pas directement [1]. Et ils n'ont pas négligé de réunir de tels faits et d'apporter ainsi à l'appui de leur thèse des arguments nombreux et variés.

§ 3. Quatre voies se présentaient à nous, chacune avec un certain espoir de succès.

On pouvait d'abord essayer de démontrer que certains faits donnés par l'expérience exigent comme *cause* l'hypothèse d'un phénomène psychique inconscient.

On pouvait, en second lieu, essayer de démontrer qu'un fait donné par l'expérience doit entraîner comme *effet* un phénomène psychique, alors qu'il n'apparaît pourtant rien de tel dans la conscience.

On pouvait, en troisième lieu, essayer de montrer que, dans les phénomènes psychiques conscients, *l'intensité de la conscience qui les accompagne* est *fonction de leur propre intensité*, et que dans certains cas, en vertu de ce rapport, cette dernière est une grandeur positive, tandis que l'autre manque de toute valeur positive.

On pouvait enfin, en quatrième lieu, tâcher de prouver qu'en admettant que tout phénomène psychique est objet d'un phénomène psychique, on aboutit, en ce qui concerne les états psychiques, à une *complication infinie*, impossible de prime abord et d'ailleurs contraire à l'expérience.

§ 4. C'est la *première voie* qu'on a prise et que l'on prend encore le plus fréquemment. Mais d'ordinaire l'on ne s'est pas suffisamment inquiété des conditions indispensables pour qu'elle conduise au but. Pour que d'un certain fait, considéré comme effet, l'on puisse valablement conclure à un phénomène psychique inconscient, considéré comme cause, il faut avant tout que le fait soit lui-même suffisamment garanti. C'est la première condition. Aussi les tentatives de démonstration, qui s'appuient sur des phénomènes de ce qu'on appelle seconde vue, pressentiment, prémonition, n'ont-elles qu'une valeur douteuse. Hartmann lui-même qui les signale a pleinement conscience [2] que le point de départ de la démonstration ne saurait ici inspirer une grande confiance. Nous laisserons donc ces arguments complètement de côté. Maudsley parle bien de productions géniales [3] qui ne sont pas l'œuvre

1. C'est ce que montre clairement un passage de a *Psycho-physique* (II, p. 438) « La psychologie ne peut faire abstraction des sensations et des représentations inconscientes, ni même des effets de sensations et de représentations inconscientes. Mais comment quelque chose qui n'est pas peut-il agir? Ou comment une sensation ou une représentation inconsciente diffère-t-elle d'une autre qui est entièrement absente? » A cela Fechner répond que, dans le premier cas, il n'y a pas, à vrai dire, de sensation, mais quelque chose avec quoi la sensation se trouve dans un rapport fonctionnel. « Les sensations, les impressions ont bien *cessé*, à l'état d'inconscience, *d'exister à titre de sensations et de représentations réelles*, pour autant qu'on les considère en faisant abstraction de leur substructure; mais quelque chose persiste en nous, l'activité psychologique dont elles sont fonction et d'où dépend la possibilité de la réapparition de la sensation », etc.

2. Dans *Gott und Mensch* (Dieu et l'homme), I, p. 283, il dit « que, somme toute, nous avons un sentiment immédiat de nos états intérieurs, faits, mouvements, activités » et qu'il est hors de doute « que ce sentiment accompagne toutes les perceptions, même les plus banales » et que de la sorte nous sentons aussi que nous voyons, entendons, goûtons, etc. »

3. *Philosophie des Unbewussten* (Philosophie de l'inconscient), 2e éd., p. 366.

1. Cf. KANT, *Anthropol.*, § 5.
2. *Phil. d. Unbew*, 2e édition, p. 81 sq.
3. *Physiol. a. Path.*, trad. Böhm, p. 17 sq., 32 sq. *Vide supra*, Livre I, ch. 3, § 6.

d'une pensée consciente; mais ces faits ne sont pas suffisamment garantis pour qu'une argumentation solide puisse s'y appuyer. Les penseurs de génie sont plus rares encore que les somnambules. En outre, la façon dont certains d'entre eux, Newton par exemple, ont raconté leurs plus merveilleuses découvertes nous montre clairement que ces découvertes ne sont pas le fruit d'une pensée inconsciente. Nous les accompagnons dans leurs recherches et nous comprenons leur succès, sans que notre admiration soit pour autant diminuée. Mais si d'autres ne purent pareillement rendre compte de leurs travaux, est-il plus téméraire de supposer qu'ils ont oublié les étapes conscientes de leurs découvertes, que de croire qu'une pensée inconsciente a servi d'intermédiaire? Gœthe, qui peut à coup sûr revendiquer une place parmi les génies, dit quelque part dans son *Wilhelm Meister* « qu'il n'y a pas grande différence entre un talent extraordinaire et un talent ordinaire. » S'il existe des processus psychiques inconnus, il sera possible de les découvrir également en des exemplaires moins rares.

Voici une autre condition. Dans l'hypothèse d'un phénomène psychique dont nous n'avons aucune conscience, le fait d'expérience s'explique effectivement, à titre d'effet, par la cause correspondante. Il faut, avant tout, pour cela qu'il soit prouvé par l'expérience que des phénomènes psychiques conscients ont toujours entraîné des conséquences analogues. Il faut, en outre, qu'ils n'aient pas entraîné en même temps d'autres conséquences, qui manquent dans le ca considéré, bien qu'il n'y ait pas de raison de supposer qu'elles aient été liées à la conscience concomitante. Il faut encore que les phénomènes psychiques inconscients, auxquels recourt l'hypothèse, ne soient ni dans leur cours, ni dans leurs autres particularités, en contradiction avec les lois connues qui régissent les phénomènes psychiques conscients, de telle façon que des particularités éventuelles puissent s'expliquer de façon suffisante par l'absence de conscience concomitante. Il va de soi que leur développement et leurs autres particularités ne peuvent être perçus immédiatement; mais ils se manifesteront dans leurs effets, comme d'ailleurs les lois du monde extérieur, la loi d'inertie, la loi de la gravitation, etc., se manifestent dans les sensations qui en sont les effets. Il faut donc se garder en particulier de considérer comme quelque chose d'absolument inconcevable la naissance du phénomène psychique, dont on accepte l'existence bien qu'on n'en ait aucune conscience.

Ces exigences seront particulièrement impérieuses quand on considère, comme c'est généralement le cas, que les activités psychiques supposées sont homogènes aux activités psychiques conscientes. On peut même ajouter que, dans leur grande majorité, ceux qui ont conclu, des faits d'expérience, à des actes psychiques

inconscients comme à leur cause, n'ont pas l'habitude de faire fi ouvertement de ces exigences. Seuls quelques penseurs, Hartmann notamment, font exception à la règle. Mais il est une autre différence entre lui et la grande masse de ceux qui tiennent pour les actes psychiques inconscients : il pense que les phénomènes inconscients sont hétérogènes aux phénomènes conscients et en diffèrent sur les points essentiels. De toute évidence quiconque pense ainsi affaiblit d'emblée l'hypothèse. Beaucoup de savants, dont les conceptions logiques s'accordent avec celles de J. St. Mill[1], la rejetteront immédiatement, sous cette forme, comme non scientifique, parce qu'elle ne recourt pas à une « vera causa » comme principe d'explication. Il est certain que le raisonnement par analogie perd de sa force à mesure que la ressemblance de la cause supposée avec les causes observées diminue. A cet égard, la première divergence constitue déjà un désavantage; et toute nouvelle divergence, qui ne découle pas nécessairement de celle qui la précède, ne fait que diminuer considérablement, en raison de la complication croissante, la vraisemblance de l'hypothèse. On ne peut d'ailleurs; à mon avis, rejeter comme une fiction arbitraire et gratuite l'hypothèse en question, pourvu qu'elle remplisse dans la mesure où elles restent valables, les conditions qu'on a dites ou qu'elle satisfasse à d'autres conditions équivalentes. Même lorsque, des phénomènes de nos sensations, nous tirons la conclusion qu'ils ont leur cause dans un monde étendu sous forme spatiale, nous supposons quelque chose qui n'a jamais été constaté comme fait immédiat d'expérience, et il se peut néanmoins que la conclusion ne soit pas injustifiée. Mais pourquoi? Uniquement parce que l'hypothèse d'un tel monde, si nous la rattachons à l'hypothèse de certaines lois générales qui le régissent, nous permet de comprendre et même de prévoir d'avance, dans leur liaison, la succession qui resterait sans cela incompréhensible de nos phénomènes sensibles. Aussi sera-t-il nécessaire d'exposer ici les lois de ces prétendus phénomènes inconscients et de confirmer, par une explication synthétique, toute une masse de faits d'expérience qui, sans cela, resteraient inexpliqués, et en les prévoyant à l'avance, une foule d'autres auxquels, sans cela, personne ne s'attendrait. En outre, comme les phénomènes inconscients que l'on suppose sont pensés comme, sinon homogènes, du moins analogues en une certaine mesure aux phénomènes conscients (sans quoi l'on aurait tort de les ranger parmi les activités psychiques), il faudra démontrer qu'ils ne s'opposent en rien aux caractères propres de cette nature qui leur est commune avec les faits conscients, ou plus simplement que l'hypothèse n'a rien de contradictoire.

1. *Ded. and. ind. Log.*

A ces exigences, Hartmann n'a pas satisfait plus qu'aux précédentes. Il apparaît, au contraire, alors qu'on pouvait s'attendre à ce que les phénomènes psychiques inconscients fussent soumis à des lois[1], que ces phénomènes ne sont nullement des phénomènes psychiques. Ils se résolvent en un inconscient éternel, être unique[2], omniprésent, omniscient, parfaitement sage[3]. La place est prise par un Dieu à qui, pour mériter pleinement son nom, il ne manquerait que la conscience[4], bien qu'il soit, en vérité, affligé de certaines autres contradictions d'importance. Il est l'être en soi[5], il connait l'être en soi[6], mais ne se connaît pas lui-même. Il est au-dessus du temps[7], bien qu'il agisse dans le temps et souffre même dans le temps[8]. Il ne se fatigue pas[9], mais tient beaucoup à s'épargner autant que possible toute peine[10]. Les machineries qu'il invente à cette fin demeurent, il est vrai, bien imparfaites, et il ne lui reste pas d'autre ressource que d'y remédier par une intervention directe[11]. Mais il ne s'y décide pas toujours et il permet parfois, en contradiction avec son attitude habituelle, que les fins dont son intervention « parfaitement sage » rendrait la réalisation certaine, ne soient pas atteintes[12], en sorte que les mécanismes créés par lui pour la conservation conduisent à la destruction[13]. *En un mot*, il joue tout à fait ce rôle de *deus ex machina*, que Platon et Aristote reprochaient au Νοῦς d'Anaxagore, toujours prêt à servir de bouche-trou là où l'explication mécanique fait défaut[14]. Cette hypothèse constitue un non-sens que rejettera comme inadmissible n'importe qui, même s'il n'admet pas les limites fixées par J. St. Mill à l'hypothèse scientifique, mais pour peu seulement qu'il ait le souci de la pensée exacte. Il est donc hors de doute qu'aucun des arguments proposés par Hartmann pour appuyer l'hypothèse d'une activité psychique inconsciente ne satisfait, sous la forme qu'il leur donne, à la deuxième condition. Il n'a pas démontré qu'une telle hypothèse rendrait réellement compte des faits d'expérience auxquels l'activité psychique inconsciente devrait fournir une explication.

Une troisième condition qui permettrait de conclure valablement

1. *Philosophie des Unbewussten*, 2e éd., p. 334 sq.
2. *Ibid.*, p. 473 sq.
3. *Ibid.*, p. 552 sq.
4. *Ibid.*, p. 486 sq.
5. *Ibid.*, p. 480. Il n'y a rien en dehors de l'inconscient (p. 720).
6. *Ibid.*, p. 337.
7. *Ibid.*, p. 338.
8. *Ibid.*, p. 472, où il est question, par exemple, d' « une action réciproque entre Certaines parties matérielles de l'individu organique et l'inconscient ».
9. *Ibid.*, p. 336.
10. *Ibid.* p. 554.
11. *Ibid.*, p. 555.
12. *Ibid.*, p. 339.
13. *Ibid.*, p. 129.
14. *Ibid.*, Cf. par exemple, pour trouver des exemples absolument frappants, le chapitre qui traite de l'évolution ascensionnelle de la vie organique sur la terre.

que des phénomènes psychiques inconscients sont les causes de certains faits d'expérience consisterait enfin à démontrer qu'aucune autre hypothèse que celle-là ne permet de concevoir, sans la plus grande invraisemblance, les phénomènes en question. Même s'il est acquis que, dans certains cas, des phénomènes psychiques conscients ont entraîné des effets analogues, la preuve n'est pas encore faite que ces effets n'aient jamais d'autres causes. Il n'est pas vrai que des effets semblables aient toujours des causes semblables. Il arrive souvent que des corps de nature fort différente ne puissent être distingués d'après la couleur. L'effet est ici le même, mais les causes n'en sont pas moins différentes. Si Bacon n'a pas mieux réussi dans ses essais inductifs, c'est principalement parce qu'il n'a pas tenu compte de cette possibilité. Mais ce qui est possible dans le domaine physique l'est aussi dans le domaine psychique. Partant de prémisses différentes, nous aboutissons en effet fréquemment à la même conclusion. Aristote l'a reconnu et souligné lui-même. Et le même grand penseur a déjà fait remarquer que des jugements, inférés une première fois au sens propre du terme, sont ensuite prononcés en vertu de l'expérience ou (pour employer une expression qui exclut tout malentendu) en vertu de l'habitude. C'est par la force de l'habitude que certains principes, souvent invoqués, mais rien moins qu'évidents, nous semblent aller immédiatement de soi et s'imposent à nous avec une orce presque impérieuse. Et c'est peut-être également par suite de l'habitude que, placés dans des cas analogues, des animaux s'attendent à des effets analogues. Mais ce qui est ici une disposition acquise pourrait être dans d'autres cas une disposition innée à des jugements immédiats[1]. Et nous aurions également tort de parler ici de conclusions inconscientes, c'est-à-dire de conclusions dont les prémisses seraient demeurées inconscientes.

Jusqu'à quel point les psychologues qui ont essayé de prouver l'existence de phénomènes psychiques inconscients ont-ils satisfait à cette troisième condition? Je n'hésite pas à répondre qu'aucun d'eux ne l'a fait suffisamment. Et je vais le démontrer pour les plus éminents d'entre eux.

Hamilton[2] et beaucoup d'autres se sont appuyés, pour étayer leur hypothèse de représentations inconscientes, sur le fait suivant: lorsqu'une ancienne suite d'idées revient à la mémoire, il arrive fréquemment que toute une série de termes intermédiaires paraisse avoir été omise. Pour concilier ce fait avec les lois de l'association, il suffirait sans doute d'admettre que les maillons manquants ont également servi d'intermédiaire ici, mais que nous n'en avons pas eu conscience. Mais personne, ni Hamilton ni d'autres, n'a montré ni même essayé de montrer que ce mode d'explication est le seul

1. Un jugement dit instinctif.
2. *Lect. on Metaph.*, I, p. 352 sq.

possible. Ce n'est du reste nullement le cas. J. St. Mill, dans sa *Critique de Hamilton* [1], n'a pas eu de peine à indiquer deux autres solutions. Et quand nous traiterons de l'association des idées, nous verrons que l'on peut encore grossir considérablement le nombre de ces hypothèses possibles, dont tantôt l'une, tantôt l'autre, paraît la plus vraisemblable.

A propos de la tache noire, dont nous aurons, nous aussi, à parler plus loin, Lange [2] fait remarquer que l'œil conclut à l'existence de la couleur qui couvre en apparence cette tache, et qu'en poursuivant convenablement ses expériences il se rend compte de son erreur. Voilà donc encore un acte inconscient de la pensée, car nous n'avons nullement conscience du raisonnement intermédiaire [3]. Je ne résous pas ici la question de savoir si l'explication de Lange remplit elle-même la condition d'exclure toute impossibilité, bien qu'il y ait plus d'un motif d'en douter. De toute façon, Lange n'a pas exclu la possibilité de toute autre hypothèse. S'il avait fait attention aux lois de l'association, il aurait vu, comme nous le remarquerons plus loin, que ces lois permettent de comprendre facilement l'apparition du phénomène, sans cercle vicieux inconscient, comme aussi sa disparition, sans rectification inconsciente.

Même oubli chez Helmholtz [4], Zoellner [5] et tous les autres savants, quelle que soit d'ailleurs leur valeur, qui ont ramené à des raisonnements inconscients ces représentations spatiales, qu'à la suite d'expériences antérieures nous lions aux couleurs que nous voyons ainsi que toute une série d'autres phénomènes optiques. Ils n'ont jamais pris garde aux ressources que la psychologie nous offre dès à présent pour rendre compte des faits sans recourir à ces termes intermédiaires inconscients. Ce n'est pas encore le lieu d'insister sur ces moyens; nous les étudierons plus loin. Il nous suffit, pour le moment, d'avoir mis en évidence que les prétendues conséquences tirées de raisonnements inconscients ne prouveront en rien l'existence d'une activité psychique inconsciente, tant qu'on n'aura pas démontré que toute autre conception est impossible

1. *Examination of Sir W. Hamiltons, Phil.*, ch. 15; et JAMES MILL, *Anal. of the Phenom. of the Human Mind* (Analyse des phénomènes de l'esprit humain), 2e éd., note 34, p. 106 sq.
2. *Gesch. des Material.* 1re éd., p. 494 sq. Cf. aussi E. H. WEBER, *Ueber den Raumsinn und die Empfindungskreise in der Haut und im Auge* (Le sens de l'espace et les cercles sensoriels sur la peau et dans l'œil). Compte Rendu de la Société royale saxonne des Sciences. 1852, p. 158.
3. Lange veut-il réellement admettre un processus intermédiaire, analogue au raisonnement conscient? Il dit, p. 494 : « L'œil fait *en quelque sorte* un raisonnement de probabilité; il tire une conclusion de l'expérience et fait une induction incomplète. » Et p. 495 : « L'œil arrive *en quelque sorte* à la conscience qu'on ne peut rien voir en cet endroit et rectifie sa fausse conclusion initiale. » Mais il en parle également, au même endroit, comme d'un processus qui se passe dans le domaine purement sensible et « qui est *essentiellement de même nature* que les raisonnements intellectuels. »
4. *Physiol. Optik*, p. 430, 439 et autres passages.
5. *Ueber die Natur der Kometen*, p. 378 sq.

et du moins extrêmement improbable; or personne n'a encore satisfait à cette condition. Cette remarque s'applique aux phénomènes optiques dont on a parlé plus haut; elle vaut également pour l'argument qui attribue à une induction inconsciente cette croyance à l'existence du monde extérieur, qu'on rencontre dès l'âge le plus tendre [1]; elle vaut aussi pour l'argument qui voit dans toute remémoration une conséquence de processus inconscients, aussi prolongés et aussi compliqués que ceux que nous parcourons parfois quand nous réfléchissons et que, passant d'une pensée à l'autre, nous cherchons à retrouver le fil d'événements vécus naguère. Cet argument se trouve chez Hartmann [2] et, semble-t-il, chez Maudsley [3]. A l'en croire, toute pensée qui surgit en nous sans être la conséquence d'une recherche volontaire et attentive doit être regardée comme le produit d'une activité psychique inconsciente; et c'est ce qui l'amène à la conclusion déjà citée « que la partie la plus importante de l'activité psychique, le processus essentiel d'où dépend la pensée, consiste en une activité inconsciente de l'âme » [4].

Lewes, Maudsley et Ulrici font valoir encore un autre groupe de faits à l'appui de phénomènes psychiques inconscients. Ulrici, comme nous l'avons dit, donne tout simplement un autre sens à l'inconscient, tandis que Lewes et Maudsley l'entendent bien dans le même sens que nous. On pourrait être tenté vraiment d'admettre, en raison de ces faits, de telles activités psychiques. Dans nos recherches sur la méthode, nous avons déjà parlé de ces phénomènes; nous y revenons ici.

Il arrive fréquemment que, plongés dans certaines pensées, nous ne prêtions pas attention à notre entourage qui ne paraît alors éveiller en nous aucune sensation. La suite montre cependant qu'il y a eu réellement sensation. « Quiconque fait bien attention à ses rêves, dit Maudsley, se rendra compte que, parmi les objets apparemment inconnus qui occupent son âme pendant le rêve et qui lui paraissent nouvelles, beaucoup peuvent être ramenées à des assimilations inconscientes du même ordre effectuées le jour, à l'état de veille. Nous citerons, dans cet ordre d'idées l'histoire bien connue racontée par Coleridge : Une bonne, dans le délire de la fièvre, récitait en hébreu de longs passages qu'elle ne comprenait pas et ne pouvait pas répéter quand elle était dans son état normal. Elle les avait entendu déclamer à haute voix par un pasteur chez qui elle habitait. — Certains idiots, en dépit de leur très faible intelligence, répètent avec la plus grande exactitude les plus longues histoires. N'est-ce pas encore une preuve de cette activité

1. Cf. HARTMANN, p. 286 sq.
2. *Ibid.*, p. 25.
3. *Phys., a. Path.*, p. 16 sq.
4. *Ibid.*, p. 19.

psychique inconsciente? L'excitation provoquée par un grand chagrin ou d'autres causes, comme par exemple le dernier sursaut d'une vie en train de s'éteindre, amène chez des idiots des manifestations d'une vie psychique dont ils paraissaient toujours incapables. Il est donc certain qu'ils ont inconsciemment assimilé bien des choses qu'ils étaient incapables d'extérioriser ensuite, mais qui ont laissé des traces dans leur âme [1]. »

Ulrici donne quelques autres exemples remarquables de phénomènes analogues. « Il arrive assez souvent, dit-il, que quelqu'un nous parle, alors que nous sommes distraits, et que nous ne sachions donc pas sur le moment de quoi il nous entretient. Un instant après, nous nous ressaisissons et nous prenons alors conscience de ce que nous avons entendu. — Nous passons dans une rue sans faire attention aux enseignes que nous voyons, aux noms et aux annonces que portent ces enseignes. Il ne nous sera pas possible, immédiatement après, de citer un seul de ces noms. Et nous nous rappelons néanmoins, peut-être quelques jours plus tard, si l'un de ces noms éveille ailleurs notre attention, que nous l'avons lu sur une enseigne. Il faut donc que notre sensation visuelle ait été aussi complète que n'importe quelle autre dont nous avons la conscience immédiate; il est évident que, s'il en était autrement, nous ne pourrions nous en souvenir. De même nous nous rappelons, au bout de plusieurs jours, que nous avons fait, en parlant ou en écrivant, une faute dont nous n'avons pas eu conscience au moment même. Il est certain que j'ai vu le mot mal écrit, que ma sensation visuelle a été complète. Mais, pendant que j'écrivais, je n'ai fait attention qu'aux idées que je couchais sur le papier, à l'enchaînement des mots qui me servaient à les exprimer, et c'est ainsi que je n'ai pas vu le lapsus, c'est-à-dire, la faute d'orthographe. La sensation sensible n'en était pas moins devenue une partie intégrante de mon âme; et quand, après coup, j'ai réfléchi non plus aux idées qu'il s'agissait d'écrire, mais aux mots réellement écrits, j'ai pris conscience du changement de sens introduit par mon erreur graphique [2]. »

Il est facile de reconnaître que ces arguments, et d'autres du même genre, sont inefficaces, quand on veut y voir des preuves en faveur d'une activité psychique inconsciente telle que nous l'entendons. L'hypothèse de phénomènes psychiques inconscients n'est pas la seule qui permette d'expliquer ces manifestations. Dans le premier et le troisième exemple que j'ai empruntés à Ulrici, il suffit d'admettre qu'une sensation, accompagnée de conscience la première fois qu'elle s'est produite, s'est ensuite renouvelée dans la mémoire, mais avec l'adjonction de certaines associations et d'autres activités psychiques que des circonstances

1. *Ibid.*, p. 14.
2. *Gott und der Mensch*, I, p. 286.

particulières ont inhibées la première fois. Dans l'un des exemples, on n'avait pas donné leur sens aux mots entendus; dans l'autre on avait vu le mot mal écrit, mais on n'avait pas établi de rapport entre cette graphie et les règles de l'orthographe [1]. Le cas des enseignes est encore plus simple. Il repose uniquement sur le fait que non seulement la première réception d'une impression dans la mémoire, mais encore son renouvellement effectif sont liés à certaines conditions, qui manquent dans l'un des cas, mais existent dans l'autre. Le phénomène analogue ultérieur a fait revivre le phénomène antérieur, suivant une loi bien connue de l'association des idées; mais, tant que la condition préalable manquait, cette association n'a pas joué.

Le premier des exemples mis en avant par Maudsley appelle à peu de chose près les mêmes observations. Si certaines paroles dont cette bonne ne se souvenait pas en temps ordinaire lui revenaient d'elles-mêmes en mémoire à d'autres moments, c'est qu'il y avait évidemment dans le second cas des circonstances qui contenaient les conditions préliminaires de l'association, alors que ces conditions faisaient défaut dans d'autres cas. Nous pouvons faire ici l'analyse de ces circonstances; mais nous devons les supposer assez favorables pour contrebalancer les inconvénients d'une préparation relativement faible. La bonne a-t-elle entendu sans se rendre compte qu'elle entendait? Nous ne pouvons l'inférer du fait qu'elle ne comprenait pas le sens des paroles qu'elle entendait. De même les phénomènes d'excellente mémoire notés chez des idiots, soit pendant, soit après leur dérangement mental, ne nous permettent pas de conclure à des phénomènes psychiques inconscients [2].

1. Il y a une différence entre l'inattention à la faute d'orthographe et un simple apsus. Ulrici a eu tort d'identifier les deux choses.

2. Dans le même ouvrage, à la page 19, Maudsley parle de l'influence inconsciente de certains stimulants internes, c'est-à-dire de l'activité psychique inconsciente consécutive à l'action d'organes internes, par exemple l'action des organes sexuels sur le cerveau. Tout ce qu'il dit en cet endroit s'explique de la même façon que les exemples ci-dessus rapportés. Les influences provoquent des sensations conscientes auxquelles se rattachent, dans le cas spécialement visé, des émotions très vives qui influent ensuite très fort sur toute la vie psychique.

Lewes cite des cas qui ne sont pas précisément rares. Un fidèle s'endort pendant e prêche et s'éveille quand le prêche se termine tout à coup. Ce qui prouverait, d'après Lewes, qu'il a eu les sensations de son, mais inconsciemment; autrement il aurait dû savoir ce qui avait été dit. La réponse que nous avons faite aux exemples cités par Ulrici et Maudsley vaut également pour ces cas. Ce qui est prouvé, c'est que la sensation a existé; ce qui n'est pas prouvé, c'est qu'elle ait été inconsciente. — Lewes cite encore un autre cas. Un jour, dans un restaurant, il trouva un garçon endormi au milieu du bruit. Ce fut en vain qu'il l'appela par son nom et son prénom. Mais il eut à peine prononcé le mot de : garçon! que le dormeur s'éveilla. Le garçon avait-il entendu les premiers appels? Tout permet de l'affirmer. Les avait-il entendus inconsciemment? Rien n'autorise cette conclusion. Si le second appel provoqua le réveil, tandis que le premier fut inefficace, c'est qu'il s'y rattachait des associations profondément enracinées dans l'habitude et des sentiments qui, en dépit des obstacles résultant de l'état de sommeil, conduisaient à une impuissante excitation des activités psychiques. — Cette explication vaut également pour le cas

On dit parfois aussi, à propos de sentiments d'affection et d'amour, qu'après les avoir longtemps nourris, on en prend tout à coup conscience [1]. La vérité est que l'on avait conscience de chaque acte au moment même où on l'accomplissait, mais qu'on n'y réfléchissait pas de façon à découvrir l'analogie entre le phénomène psychique en question et ceux que l'on désigne d'ordinaire sous ce nom.

Bien souvent l'on dit aussi de quelqu'un qu'il ne sait pas ce qu'il veut : après avoir longtemps réclamé une chose, il est tout marri quand il l'obtient [2]. Mais on perd de vue que le désir n'a vu que le beau côté de l'objet demandé; la réalité n'a donc pas répondu à l'attente. Il se peut encore que le désir du changement fasse souhaiter ce qui est loin et repousser ce qu'on a sous la main, sans parler des autres hypothèses qui peuvent suffire à rendre compte de ce fait.

Il arrive fréquemment que des représentations ou des sentiments qui ne s'accompagnent d'aucune volonté consciente entraînent des mouvements corporels. On a cru pouvoir en conclure à une volition inconsciente, qui savait diriger vers ces mouvements, parce que c'est la volonté qui agit au dehors [3]. Mais il n'est aucunement invraisemblable que d'autres phénomènes puissent exercer une action analogue [4].

Il serait fastidieux de multiplier les exemples. Nous n'ajouterons qu'une seule remarque. Même s'il nous fallait admettre dans certains cas que seule l'hypothèse d'une influence de phénomènes psychiques insconcients rendît intelligible un phénomène, cette preuve serait sans valeur tant que notre impuissance s'expliquerait aisément par les insuffisances de notre connaissance concernant le domaine dont il s'agit. Hartmann va vraiment trop loin quand il prétend [5] qu'entre la volonté et le mouvement qui lui obéit il ne peut y avoir d'intervention purement mécanique, que cette intervention suppose donc des termes psychiques intermédiaires inconscients, et particulièrement la représentation inconsciente de la place où se situent dans le cerveau les extrémités motrices correspondantes des nerfs. Aucun physiologiste réfléchi ne lui donnera raison sur ce point. Nous pouvons démontrer qu'une partie de cette liaison est purement mécanique. Et nous ne sommes arrêtés dans notre démonstration que lorsque nous abordons le

de l'amiral Codrington qui, alors qu'il était aspirant de marine, ne pouvait être arraché à un sommeil profond que par le mot « signal » (*Physiology of common life*, II.)

1. Cf. Ulrici, l. c., p. 288.
2. Cf. Hartmann, l. c., p. 216.
3. *Ibid.*, p. 143.
4. Les raisons données par Hartmann (l. c., p. 93) en sens inverse sont un modèle de spéculation arbitraire *a priori*, et contrastent vivement avec les promesses initiales d'une méthode scientifique.
5. *Ibid.*, p. 56.

domaine jusqu'ici presque inaccessible de la physiologie cérébrale. A plusieurs reprises, nous avons été forcés de reconnaître que la physiologie elle-même se trouve encore à un stade fort arriéré. L'idée est donc parfaitement admissible qu'une connaissance plus approfondie des lois psychiques nous permettrait de ramener aux seuls faits conscients, comme à leur cause suffisante, ce qui nous a paru exiger le recours nécessaire à une activité inconsciente.

§ 5. La seconde voie qui s'offrait à nous, pour prouver l'existence d'actes psychiques inconscients, consistait à induire l'effet de la cause. Si un fait donné a comme effet nécessaire un phénomène psychique, on est en droit, si aucun phénomène n'apparaît à la conscience, de retenir l'hypothèse d'un phénomène inconscient.

Mais il existe ici certaines conditions dont il importe de tenir compte. Il faut d'abord être certain que le phénomène psychique qu'on pouvait prévoir n'est pas apparu à la conscience pour être oublié tout de suite après. Il faut encore qu'il soit prouvé que, dans le cas en question, la cause fut absolument identique à celle des autres cas. Enfin, — et ceci est du reste impliqué dans ce qui précède — il faut surtout faire la preuve que les causes, qui ont inhibé ici la conscience concomitante et qui faisaient manifestement défaut dans les autres cas, n'ont pas agi également contre le phénomène psychique dont on prétend déduire l'existence et plus simplement qu'aucun empêchement spécial n'a fait obstacle à ce phénomène.

Si nous appliquons ce critére aux quelques essais tentés jusqu'ici pour apporter une preuve dans le sens indiqué, nous voyons qu'aucun n'est décisif. Nous allons le montrer dans le détail.

Lorsque les flots de la mer se brisent contre le rivage, nous entendons le fracas du ressac et nous avons conscience d'entendre. Mais quand une seule goutte remue, nous croyons que nous n'entendons pas de bruit. Et il faut admettre cependant que, dans ce cas également, nous avons une sensation sonore.Le mouvement du flot est en effet le mouvement simultané des diverses gouttes et la sensation du flot bruyant ne peut se composer que des sensations sonores de toutes les gouttes réunies. Nous entendons par conséquent, mais nous entendons sans en avoir conscience [1].

Le défaut de cet argument saute aux yeux. Il pêche contre la seconde des conditions que nous avons établies. Une somme de forces se distingue dans son effet, non seulement au point de vue quantitatif, mais encore et très souvent, au point de vue qualitatif, de chacun des éléments qui la composent. Si la température

1. Cet argument remonte jusqu'à Leibniz. Et l'on pourrait même dire que Zénon d'Elée l'a déjà effleuré, mais en exploitant la difficulté dans un autre sens. (Commentaire de Simplicius sur la *Physique* d'Aristote, VII, 5).

descend au-dessous de zéro le gel de l'eau n'est ni partiel ni croissant : si la température ne dépasse pas 90°, elle ne produit pas un état gazeux qui se distinguerait quantitativement de l'évaporation. De même, lorsqu'un fort excitant physique produit une sensation sonore, il ne s'ensuit pas forcément qu'un faible excitant entraîne un phénomène sonore, qui ne différerait du premier que par son intensité.

Même observation pour cet autre essai de démonstration. « Nous ne pouvons pas encore, dit Ulrici, percevoir de tout petits objets, dont la grandeur n'atteint pas même un vingtième de ligne... Il n'en reste pas moins que de tels objets servent nécessairement de point de départ à une excitation du nerf optique et par suite à une impressions sensorielle. De gros objets ne deviennent en effet visibles que parce que le point le plus petit, d'une brillante surface colorée invisible, tant qu'il est seul, envoie dans l'œil un rayon lumineux et que ce rayon affecte les nerfs répartis sur la rétine; la sensation visuelle plus forte, perceptible et consciente, se compose donc en quelque sorte d'une foule d'impressions sensorielles faibles et imperceptibles [1]. » Sous cette forme, le raisonnement qui conclut à l'existence de sensations inconscientes est sans valeur. Mais on pourrait aussi le formuler un peu autrement. La preuve est faite, pourrait-on dire, que dans bon nombre de ces cas l'intensité de l'excitation suffit à produire une sensation. Observé dans le microscope, l'invisible, dit-on, devient souvent visible. En passant par la lentille de réfraction, l'excitation lumineuse n'est pas renforcée, mais au contraire affaiblie. En outre, par suite de la répartition sur une plus grande surface, l'excitation de chaque point particulier est amoindrie. Il est donc certain que, sans l'aide du microscope, un phénomène de couleur doit être ressenti, même avec une intensité accrue, mais avec une extension moindre; ce phénomène, toutefois, ne devient pas objet de conscience.

Même sous cette forme, l'argument ne satisfait pas à la seconde condition. Par le microscope, l'action de la cause est, sinon renforcée dans son intensité, du moins modifiée de quelque façon. Il ne s'agit donc pas de causes vraiment identiques. Nous n'avons pas le droit de dire que, parce que l'intensité de l'excitation n'a pas été moindre dans l'un des cas que dans l'autre, il a dû se produire également une sensation. Car l'on peut penser tout aussi bien que l'excitation plus étendue de la rétine réalise une condition nécessaire à l'apparition de la sensation, condition qui n'était pas encore réalisée avant cette excitation. Peut-être la force probante de l'argument apparaît-elle plus faible encore, quand on considère surtout la troisième condition. Pour quelle raison n'avons-nous

1. *Gott und der Mensch*, p. 294.

pu avoir conscience de la sensation qui, nous dit-on, est simplement moins étendue dans l'espace, mais qui n'est pas moins forte, qui est même au contraire plus forte? — Nous ne pouvons indiquer aucune raison et il peut même sembler plus difficile à comprendre que l'excitation limitée de la rétine ait pu rendre la sensation inconsciente plutôt que d'empêcher la sensation elle-même.

Le fait que voici semble avoir plus de poids. Helmholtz [1] rapporte qu'il a souvent remarqué, dans les images consécutives, des particularités dont il ne s'était pas rendu compte en voyant l'objet. Même chose m'est arrivée plus d'une fois et chacun peut facilement vérifier le fait par sa propre expérience. Dans ce cas, l'excitation a certainement été intense, faute de quoi elle n'aurait pas produit d'image consécutive. Et l'on ne peut dire, d'autre part, que la rétine n'a pas été impressionnée sur une étendue suffisante, car la même circonstance eût alors empêché la manifestation dans l'image consécutive. Il paraît donc certain qu'il s'est produit une sensation de même nature. Si néanmoins elle a passé inaperçue, la seule hypothèse qui reste possible, c'est qu'il s'agissait bien d'une représentation inconsciente.

Cette argumentation est loin cependant de présenter toute la garantie voulue. Elle ne satisfait même pas à la première des trois conditions que nous avons indiquées. Qui nous garantit, en effet, que le phénomène en question n'a pas été réellement accompagné de conscience pour être simplement oublié tout aussitôt? Ce que nous dirons plus loin de l'influence exercée par l'attention sur la formation de l'association montrera que cette hypothèse est parfaitement plausible. — Mais la seconde et la troisième condition ne sont pas remplies non plus. L'excitation extérieure était, il est vrai, suffisamment intense par elle-même et assez étendue pour provoquer une sensation. Mais les conditions psychiques nécessaires étaient-elles également données? — Pourquoi donc, le fait étant supposé certain, n'y a-t-il pas eu de sensation *consciente*? Parce que l'attention, répond-on, était entièrement concentrée sur autre chose. Mais cette absorption complète par d'autres objets ne peut-elle avoir inhibé la sensation elle-même tout aussi bien que la prise de conscience de cette sensation? Ulrici répond que l'image consécutive du fait qu'elle n'est que « l'image consécutive d'une image primitive déterminée, ne peut rien contenir qui ne soit déjà contenu dans l'image primitive, c'est-à-dire dans la sensation première. Les propriétés que nous observons dans l'image consécutive doivent donc avoir existé dans l'image primitive, et même avec plus de force et de netteté [2]. » Mais qui ne se

1. *Physiol. Opt.*, p. 337.
2. *Ibid.*, p. 304. Cf. p. 285.

rendrait pas compte qu'Ulrici s'appuie sur un fétu de paille ? Il n'a comme répondant que le terme d' « image consécutive ». Mais cela ne signifie nullement que cette image consécutive soit la copie pure et simple d'un modèle existant[1], le mot n'a probablement été choisi que pour indiquer une succession dans le temps. L'image consécutive apparaît sensiblement après l'instant où la rétine a été affectée par le rayon lumineux. Un fait est acquis : ce qui doit être considéré comme la cause de ce qu'on appelle l'image consécutive, ce n'est pas la sensation antérieure, mais la persistance de l'excitation physique antérieure ou quelque autre processus physique [2] qui la suit. Si nous supposons que, par suite d'un obstacle psychique, l'excitation physique première n'a produit aucune sensation, il se peut néanmoins qu'elle ait persisté aussi longtemps que ses conséquences physiques n'aient pas été moins intenses. Il n'est donc aucunement impossible que nous ayons la sensation d'images consécutives totales ou partielles, sans que le rayon lumineux ait été accompagné simultanément de la sensation correspondante.

§ 6. Nous arrivons à la troisième classe des démonstrations possibles. On peut encore, disions-nous, considérer comme certaine l'existence d'actes psychiques inconscients, si la preuve est faite que, dans les actes psychiques conscients, l'intensité de la conscience correspondante est fonction de leur propre intensité, et qu'il ressorte de cette relation que, dans certains cas, où cette dernière est une grandeur positive, la première manque nécessairement de toute valeur positive.

L'hypothèse que l'intensité de la conscience du phénomène psychique serait ainsi fonction de sa propre intensité se rencontre déjà chez Beneke [3]. Dès que l'intensité d'une représentation a atteint un certain degré, la conscience selon lui, apparaît aussitôt et cette conscience augmente ou diminue avec le degré d'intensité. Mais personne n'osera soutenir que Beneke, ni personne d'ailleurs, ait montré de façon suffisamment probante qu'il existe un tel rapport de dépendance entre les intensités [4]. Et l'on peut penser également, d'après ce que nous avons dit plus haut en traitant

1. Quand, après avoir fixé une surface rouge, nous voyons apparaître une tache verte, on ne peut pas dire qu'il y ait copie fidèle.
2. Tous les physiologistes sont d'accord sur ce point, alors que d'autre part les divergences d'opinion sont encore nombreuses.
3. *Lehrbuch der Psychologie* (Traité de Psych.), 2e éd., § 57.
4. En vue de couper court à tout malentendu possible, faisons remarquer une fois de plus que ce que Fechner appelle une représentation inconsciente n'est qu'une *disposition* plus ou moins insuffisante, préparatoire à une représentation, qui se rattache à un certain processus physique, dans la mesure où, son intensité augmentant, ce processus s'accompagnerait d'une représentation au sens propre du mot. Le seuil au-dessous duquel Fechner attribue des valeurs négatives à la conscience de la sensation est en même temps le seuil de la sensation elle-même en tant qu'acte psychique effectif.

de la méthode, que nos mesures psychiques restent trop imprécises pour que nous puissions déterminer avec exactitude un tel rapport fonctionnel [1]. Mais la plupart des hommes seront tentés de confondre l'intensité des représentations conscientes avec l'intensité des représentations correspondantes.

Il existe pourtant une circonstance particulière qui, dans ce cas, semble permettre de prouver avec certitude et précision l'existence d'une relation d'intensité.

L'intensité de l'acte représentatif est toujours égale à l'intensité avec laquelle se manifeste l'objet représenté; en d'autres termes, elle est égale à l'intensité du phénomène qui constitue le contenu de l'acte représentatif. On peut dire que cela va de soi. C'est pourquoi presque tous les psychologues et tous les physiologistes l'affirment expressément ou le supposent tacitement. Nous avons vu plus haut [2] que Weber et Fechner supposent que l'intensité de la sensation est égale à l'intensité avec laquelle le phénomène physique se manifeste dans la sensation; et c'est à cette seule condition que la loi qu'ils ont établie est une loi psychologique.

S'il en est bien ainsi, si l'intensité de représentation est toujours égale à l'intensité du phénomène qui en constitue le contenu, il est clair que l'intensité de l'acte par lequel nous nous représentons une représentation, doit aussi être égale à l'intensité avec laquelle apparaît cet acte représentatif. Il s'agit simplement de déterminer quel est le rapport entre l'intensité de nos propres représentations conscientes lorsqu'elles apparaissent et leur intensité réelle.

Mais il ne peut y avoir de doute à cet égard. Les deux intensités doivent être égales, si d'autre part la perception intérieure ne nous trompe pas. La perception ne peut confondre voir et entendre, ni prendre une sensation auditive forte pour une sensation auditive faible et inversement. Nous arrivons donc à cette conclusion : dans toute représentation consciente, l'intensité de la représentation correspondante est égale à sa propre intensité.

Nous pouvons ainsi déterminer entre les deux intensités un rapport mathématique, le simple rapport d'égalité parfaite. Mais si ce rapport, le plus simple de tous les rapports fonctionnels, nous montre qu'une modification dans l'intensité de la représentation concomitante est la conséquence nécessaire de toute augmentation ou diminution dans l'intensité du phénomène psychique concomitant, cela ne prouve pas l'existence d'actes psychiques inconscients; il nous faudra plutôt tirer la conclusion inverse. Il n'y a pas d'acte psychique inconscient. Partout où un acte psychique existe avec plus ou moins d'intensité, il faudra attribuer une intensité égale à la représentation concomitante de cet acte, représentation

1. Cf. plus haut. I, 4.
2. *Ibid.*, p. 86.

dont il est l'objet. La plupart des psychologues sont d'ailleurs de cet avis; et parmi ceux qui enseignent verbalement le contraire, il s'en trouve quelques-uns dont l'opposition se change en adhésion pleine et entière, dès qu'on traduit leurs affirmations dans notre propre langage.

Il nous reste à examiner une *quatrième voie* par laquelle certains auteurs ont cru pouvoir démontrer qu'il était faux, voire absurde, d'affirmer que toute activité psychique est une activité consciente. Avant de tirer nos conclusions définitives, jetons encore un regard sur cet essai de démonstration.

§ 7. L'acte d'entendre constitue, en tant que représentation d'un son, un phénomène psychique, et certainement un des exemples les plus simples que nous puissions considérer. Il semble néanmoins, si tous les phénomènes psychiques sont conscients, que le phénomène de l'audition ne soit pas possible sans une complication infinie de l'état psychique.

Tout d'abord, si aucun phénomène psychique n'est possible sans conscience correspondante, on a, en même temps que la représentation d'un son, la représentation de la représentation du son. On a donc *deux* représentations, et de nature fort différente. Si nous appelons « audition » la représentation du son, nous avons outre la représentation du son, une représentation de l'audition, et cette représentation diffère de l'audition autant que l'audition diffère du son.

Mais les choses n'en restent pas là. Tout comme n'importe quel phénomène psychique, la représentation de l'audition et aussi celle du son doivent être présentées de manière consciente; il faut donc qu'il en existe également une représentation. Chez le sujet qui entend, nous avons donc trois représentations, celle du son, celle de l'audition et celle de la représentation de l'audition. Mais cette troisième représentation ne peut pas être la dernière. Elle aussi est consciente, donc représentée, et la représentation qui s'y rapporte est à son tour représentée; bref, ou bien la série est infinie, ou bien elle se termine par une représentation inconsciente. Par suite, quand on nie l'existence de phénomènes psychiques inconscients, on est obligé, dans l'acte le plus simple de l'audition, d'admettre une masse infinie d'activités psychiques.

De toute évidence, le son doit être contenu, à titre d'objet représenté, non seulement dans l'audition, mais encore dans la représentation concomitante de l'audition. Et dans la représentation de la représentation de l'audition, il sera représenté encore une fois, donc pour la troisième fois, l'audition étant représentée pour la seconde fois. S'il en est ainsi, nous avons une nouvelle raison de complication à l'infini. Nous obtenons, en effet, au lieu d'une série infinie de phénomènes également simples, une série

infinie de phénomènes, où les divers termes se compliquent de plus en plus à l'infini.

Mais cette hypothèse paraît fort sujette à caution, voire franchement absurde [1], et personne ne voudra s'y rallier. Comment pourra-t-on donc s'obstiner à nier l'existence d'actes psychiques inconscients?

Si l'on n'admet pas la conscience inconsciente, il n'est qu'*une* seule hypothèse qui permette d'échapper à la théorie d'une complication infinie; c'est l'hypothèse d'après laquelle l'audition et l'objet de l'audition ne sont qu'un seul et même phénomène, l'audition étant conçue comme dirigée sur elle-même, comme constituant son propre objet. Le son et l'audition ne seraient dans ce cas que deux noms différents pour un seul et même phénomène. Ou bien ce qui les distinguerait quant au sens, ce serait, pourrait-on dire, que l'on a désigné sous l'appellation de son la cause extérieure que, jusque-là, on concevait communément comme analogue au phénomène constaté chez celui qui entend et dont on affirmait en conséquence qu'elle se manifestait dans l'audition. alors qu'en réalité elle échappe à notre représentation.

Certains psychologues anglais soutiennent cette conception, Nous avons, au chapitre précédent, discuté un passage d'A. Bain où ce philosophe identifie complètement, pour les émotions comme pour toutes les espèces d'impressions sensibles, l'acte et l'objet de l'acte. Chez J. St. Mill, certaines remarques permettent de croire qu'il partage cette façon de voir [2]. Mais cette conception ne me paraît pas vraie. Et le serait-elle, elle ne pourrait résoudre la difficulté dans toute son ampleur. Je dis qu'elle n'est pas vraie. La perception intérieure nous montre, en effet, avec une évidence immédiate, que l'audition a un contenu différent d'elle-même et qui, contrairement à l'audition, ne participe à aucune des propriétés des phénomènes psychiques. Aussi personne n'entend-il, par « son », une autre audition extérieure à nous-mêmes et dont l'action sur notre oreille produirait notre audition comme sa propre copie. On ne pense pas non plus à une force qui échapperait à toute représentation et qui produirait l'audition; sans quoi l'on ne parlerait pas de sons qui apparaissent dans l'imagination. On désigne plutôt sous ce nom ce qui, en tant que phénomène, forme l'objet immanent de notre audition sans se confondre avec elle. Et suivant que nous croyons ou ne croyons pas que ce phénomène ait, en dehors de nous, une cause correspondante, nous

1. HERBART a fait allusion à ces difficultés (*Psychol. als Wissensch.* La psychologie comme science. 2e part., 2e section, ch. 5, § 127. Cf. 1er part. 1ère section, ch. 2, § 27). ARISTOTE les avait déjà soulignées (*De Anim.*, III. 2), mais sans les considérer comme insurmontables.

2. Aussi bien dans son travail sur la philosophie de [illegible] que dans ses Notes relatives à l'*Analyse* de James MILL.

croyons qu'il existe un son ou qu'il n'en existe pas dans le monde extérieur.

Qu'est-ce qui a pu donner naissance à cette opinion si nettement contraire à l'expérience intérieure et au jugement de tout homme non prévenu? On croyait autrefois que, dans l'audition consciente, l'on possédait, outre la représentation de l'audition, une représentation du son, et, outre la connaissance immédiate de l'existence de l'audition, une connaissance immédiate de l'existence du son. On se figurait percevoir le son avec la même évidence que l'audition. On a reconnu depuis que c'était une erreur; on s'est rendu compte que l'audition n'avait jamais en face d'elle un son, en tant qu'objet extérieur perceptible par l'ouïe. Mais on avait pris l'habitude d'identifier entendre et connaître et de concevoir le contenu de l'audition comme un objet réel; et, l'audition seule apparaissant réelle, on en vint à la considérer comme son propre objet. C'était commettre une erreur de sens contraire. Même si l'on ne perçoit proprement rien de plus dans l'audition que l'audition elle-même, il n'en reste pas moins que son contenu est formé d'autre chose qui s'y trouve représenté.

Mais il y a plus. Quand bien même cette conception serait vraie, il serait facile de montrer qu'elle ne pourrait servir à lever toute la difficulté. A supposer que l'audition n'ait d'autre contenu qu'elle-même, personne ne pourrait cependant, sans tomber dans l'absurdité la plus manifeste, appliquer cette hypothèse à d'autres actes psychiques, par exemple au souvenir d'une audition passée ou à l'attente d'une audition future. Aussi J. St. Mill dit-il lui-même dans un passage où il expose l'opinion que nous critiquons : « Une sensation ne contient rien d'autre; mais le souvenir d'une sensation contient la croyance qu'une sensation ou qu'une représentation, dont elle est la copie, a réellement existé dans le passé; et une attente contient la croyance plus ou moins ferme qu'une sensation ou un autre phénomène à quoi elle se rapporte existera dans l'avenir[1]. » Mais si cela est indéniablement vrai, l'objection que nous avons réfutée, en ce qui concerne l'audition, en identifiant l'audition avec son objet, retrouve toute sa valeur dans les cas du souvenir ou de l'attente. S'il n'y a pas de phénomènes psychiques inconscients, j'ai, quand je me souviens d'une audition passée, outre la représentation de l'audition, une représentation du souvenir actuel de l'audition, et les deux représentations ne s'identifient pas. Mais cette dernière représentation doit être, elle aussi, consciente, et comment cela serait-il concevable sans l'hypothèse d'une troisième représentation, avec laquelle elle serait dans le même rapport qu'avec le souvenir? Mais cette troisième représentation en exigerait une quatrième, et ainsi à l'infini. Il y a

1. *Examin. of Sir W. Hamilton's Philos.*, chap. 12.

donc, semble-t-il, impossibilité, si tout phénomène psychique est conçu comme conscient, à ne pas admettre une complication infinie des états psychiques dans un grand nombre de cas très simples. Dans le travail où il prend position contre la théorie de Comte affirmant que l'intelligence ne peut percevoir ses propres actes, J. St. Mill déclare que l'esprit peut saisir plus *d'une* impression, voire un grand nombre d'impressions (pas moins de six, d'après Hamilton); mais il serait impuissant à saisir une infinité de représentations; il serait même absurde de vouloir lui attribuer une pareille capacité. L'hypothèse de phénomènes psychiques inconscients semble donc inévitable.

Il est cependant un point qui fait pressentir au premier abord que la difficulté n'est pas absolument insoluble. A des époques différentes, de grands penseurs se sont heurtés à cette difficulté; mais rares sont ceux qu'elle a déterminés à admettre une activité psychique inconsciente. Aristote, qui fut le premier à la signaler n'en a pas tiré cette conclusion. Et si Herbart l'a fait[1], ce ne fut qu'après avoir établi par d'autres arguments l'existence de phénomènes psychiques inconscients. On sait, au reste, que Herbart considère trop facilement comme insoluble une contradiction purement apparente. Le seul philosophe notoire qui semble avoir été amené, par une voix du moins analogue, à l'hypothèse d'activités psychiques inconscientes, fut, si je ne m'abuse, saint Thomas d'Aquin. Et sa théorie est telle que l'on a peine à croire qu'il ait mûrement réfléchi à cette question[2]. Il semble donc

1. « Parmi les nombreuses masses de représentations dont la suivante perçoit la précédente ou dont la troisième peut prendre comme objet la liaison ou la contradiction de la première et de la seconde, il faut qu'il y en ait une qui soit la dernière; et cette dernière qui perçoit n'est plus perçue par nous » (*Psychol. als Wissenschaft*, 2e partie, sect. 2, ch. 5, § 199).

2. D'après St Thomas, nous avons conscience des sensations des cinq sens. Les sens eux-mêmes, dit-il, ne peuvent, il est vrai, percevoir leurs actes. Percevoir équivaudrait à réfléchir sur ses propres actes; les organes, dont, selon saint Thomas, les sensations sont les fonctions, agiraient sur eux-mêmes. Or, cette action, il la juge impossible, parce que jamais quelque chose de corporel ne peut agir sur soi-même pour se modifier. Ce qui perçoit les actes des sens extérieurs est donc, d'après saint Thomas, un sens intérieur différent, le sensus communis (*Summa theol.* P. I. Q. 78. A. 4, ad 2; ibid. Q. 87, A. 3, obj. 3, et ad 3). Mais ce sens intérieur, tout comme l'objet qui y répond, est corporel. Il ne peut donc percevoir lui-même sa propre activité. Comme saint Thomas ne parle pas d'un nouveau sens et d'un nouvel organe, par lesquels nous pourrions percevoir les activités du sens intérieur, il s'ensuit que, d'après sa doctrine, nous ne pouvons jamais percevoir les actes sensitifs des sens extérieurs et que, dans le domaine des sens, nous ne tardons donc pas à rencontrer une activité psychique inconsciente. Il lui eût certainement été facile d'ajouter encore un deuxième et un troisième sens intérieur. Mais qu'y aurait-il gagné? A moins d'admettre une masse réellement infinie de sens et d'organes des sens, manifestement incompatible avec la nature finie du corps, il n'aurait pu, d'après ses principes, faire prévaloir l'universalité de la conscience pour tous les actes sensitifs.

Pour la conscience de la pensée intellectuelle, saint Thomas donne une tout autre théorie. A ses yeux, l'*intellectus* est incorporel et par suite capable de réfléchir à lui-même. De ce côté, rien ne s'oppose à ce qu'il ait par lui-même connaissance de ses actes. Mais il subsiste une autre difficulté : l'intellect, tel que saint Thomas le

y avoir une échappatoire, grâce à laquelle on ne sera pas forcé de conclure à l'existence d'une conscience inconsciente.

§ 8. Examinons donc encore une fois, et avec toute la précision voulue, le fait dont il s'agit.

Il arrive, et personne, je suppose, n'élèvera de doute à ce sujet, que nous ayons conscience d'un phénomène psychique, au moment où il existe en nous. Par exemple, quand nous nous représentons un son, nous avons conscience de nous le représenter. Une question se pose alors : avons-nous, dans un tel cas, des représentations différentes ou une seule? — Avant de répondre à cette question, il faut d'abord en élucider une autre : déterminerons-nous le nombre

comprend, ne peut penser plus d'*une* pensée à la fois. Une *seule* et même puissance ne contient jamais en même temps plus d'*un* acte. Saint Thomas se tire d'embarras en faisant succéder la conscience d'une pensée à la pensée, au lieu d'admettre la coexistence de la conscience et de la pensée. Ainsi, s'il ne doit pas y avoir d'acte de penser inconscient, une série d'actes simultanés fait place à une série d'actes successifs, et dans cette série chaque acte se rapporte à un acte antérieur; si bien que, suivant saint Thomas, l'on peut admettre sans absurdité que les termes de cette série se multiplient à l'infini. (*Sum. theol.* P. I. Q. 87, A. 3, 2 et ad 2). En fait, ce ne sera naturellement jamais le cas, et nous aboutissons également ici, comme dernier terme, à une pensée qui est et reste inconsciente.

Signalons très brièvement quelques vices essentiels de cette doctrine. Avant tout, saint Thomas a tort de donner deux théories différentes, l'une pour la conscience de l'activité sensible et l'autre pour l'activité intellectuelle : l'expérience intérieure montre en effet que les deux phénomènes sont absolument analogues. Ensuite chacune des deux théories présente de grosses difficultés. Nous n'aurions jamais conscience d'avoir conscience que nous voyons, que nous entendons, etc.; affirmation bien hardie. Mais une autre circonstance prouve plus clairement encore l'impossibilité de cette conception. Saint Thomas pose comme absolument identiques le rapport du sens interne à son objet et le rapport du sens externe à la cause. Mais cela se trouve contredit par l'évidence indubitable de la perception intérieure, évidence que ne connaît aucunement la perception extérieure. La perception intérieure des sensations ne pourrait être immédiatement évidente, si elle avait comme objet un état qui lui fût étranger, l'état d'un organe distinct de son propre organe. La théorie concernant la conscience de l'activité intellectuelle n'est pas plus satisfaisante. D'après cette théorie, nous n'aurions jamais conscience que d'une pensée antérieure; or, c'est là une affirmation qui ne cadre pas avec l'expérience. Mais fût-elle juste, on ne pourrait, au sens rigoureux du mot, parler d'une perception intérieure de notre propre pensée; il s'agirait plutôt d'une sorte de mémoire se rapportant à un acte propre immédiatement antérieur. Il en résulterait que l'évidence immédiate indéniable deviendrait incompréhensible. Et comment, d'après cette théorie, percevrions-nous l'acte de penser? Comme présent ou comme passé ou comme indéterminé dans le temps? Pas comme présent, car alors la perception serait fausse. Non plus comme indéterminé dans le temps, car ne ce serait pas alors la connaissance d'un acte individuel. Donc comme passé. La perception en serait alors, de toute évidence, et nécessairement, conçue non pas seulement comme quelque chose d'analogue à la mémoire, mais comme un acte pur de la mémoire. Mais il serait certainement étrange que, n'ayant pas remarqué une chose alors qu'elle était présente, nous en eussions ensuite le souvenir.

Une dernière remarque encore. D'après la théorie thomiste de la connaissance de nos propres actes intellectuels, il y aurait non seulement certains actes dont nous ne prendrions pas conscience tout en pouvant en prendre conscience, mais encore, tout comme pour les sensations, des actes dont il serait impossible de prendre conscience, à moins d'attribuer à l'entendement une force infinie, l'aptitude à des opérations mentales infiniment complexes. « Alius est actus, dit St. Thomas, quo intellectus intelligit lapidem, et alius est actus quo intelligit se intelligere lapidem; et sic deinde. » La complexité des termes croît donc à l'infini, suivant une progression arithmétique.

et la diversité des représentations suivant le nombre et la diversité des objets ou d'après le nombre des actes psychiques par lesquels nous représentons les objets? Dans le premier cas, nous sommes forcés de dire que nous avons plusieurs représentations et qu'elles sont d'espèce différente, l'une formant le contenu de l'autre, tandis qu'elle-même a pour contenu un phénomène physique. S'il en est ainsi, le phénomène physique doit, d'une certaine façon, appartenir au contenu des deux représentations, à celui de l'une comme objet explicite, à celui de l'autre comme objet pour ainsi dire implicite. Il semble donc s'avérer, et Aristote l'a déjà fait remarquer, que le phénomène physique doit être représenté deux fois [1]. Mais ce n'est pas le cas. L'expérience intérieure semble plutôt prouver de façon incontestable que la représentation du son est liée si intimement à la représentation de la représentation du son que, du fait même de son existence, elle contribue en même temps intérieurement à l'existence de l'autre.

Ce fait porte à croire qu'il existe une liaison particulière entre l'objet de la représentation intérieure et cette représentation même, et qu'ils appartiennent tous deux à un seul et même acte psychique. Et il nous faut bien l'admettre. Nous ne pouvons, dans le cas présent, que répondre affirmativement à la question de la pluralité des représentations, si nous déterminons celles-ci d'après le nombre des objets. Mais nous ne pouvons y répondre que négativement, si nous les déterminons d'après le nombre des actes psychiques par lesquels les objets sont représentés. La représentation du son et la représentation de la représentation du son ne forment qu'un seul phénomène psychique, que nous avons, de façon abstraite, décomposé en deux représentations en le considérant dans son rapport à deux objets différents, dont l'un est un phénomène physique et l'autre un phénomène psychique. Dans le même phénomène psychique, où le son est représenté, nous percevons en même temps le phénomène psychique; et nous le percevons suivant son double caractère, d'une part en tant qu'il a le son comme contenu, et d'autre part en tant qu'il est en même temps présent à lui-même comme son propre contenu.

Nous pouvons dire que le son est l'*objet premier* de l'audition, et que l'audition en est l'*objet second*. Dans le temps, ils se présentent bien tous deux à la fois, mais, suivant la nature des choses, le son est antérieur à l'audition. Une représentation du son sans représentation de l'audition ne serait pas inconcevable, du moins de prime abord; mais une représentation de l'audition sans représentation du son serait au contraire une contradiction manifeste.

1. *De Anima*, III, 2, p. 425. b. 12. Ἐπεί δ' αἰσθανόμεθα ὅτι ὁρῶμεν καὶ ἀκούομεν, ἀνάγκη ἢ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι ὅτι ὁρᾷ, ἢ ἑτέρᾳ. Ἀλλ' ἡ αὐτὴ ἔσται τῆς ὄψεως καὶ τοῦ ὑποκειμένου χρώματος. Ὥστε ἢ δύο τοῦ αὐτοῦ ἔσονται ἢ αὐτὴ αὑτῆς.

L'audition paraît, au sens le plus propre du mot, tournée vers le son, et, de ce fait même, semble se percevoir en passant et à titre supplémentaire.

§ 9. S'il en est ainsi, il en découle l'explication de plusieurs phénomènes étonnants et entre autres la solution de la difficulté que l'on a soulevée en dernier lieu contre l'hypothèse que tous les phénomènes psychiques sont conscients.

Percevons-nous des phénomènes psychiques qui existent en nous? — A cette question il faut répondre par un oui catégorique. D'où nous viendraient, sans une telle perception, les notions de représentation et de pensée? Mais il s'avère d'autre part que nous sommes incapables d'observer nos phénomènes psychiques présents. Comment expliquer cela, sinon par le fait que nous sommes incapables de les percevoir? — Autrefois l'on ne pouvait guère songer à une autre explication, mais maintenant nous voyons nettement la vraie raison. La représentation qui accompagne un acte psychique et qui s'y rapporte fait partie de l'objet auquel elle se rapporte. Si jamais une *représentation intérieure* se transformait en observation intérieure, cette observation serait dirigée sur elle-même. C'est ce que même les défenseurs de l'introspection ne semblent pas considérer comme possible, et J. St. Mill, quand il estime, à l'opposé de Comte, que l'on peut s'observer dans cette observation, s'appuie sur l'aptitude que nous avons de faire porter notre attention sur *plusieurs* objets en même temps [1]. *Une* seule et même observation pourrait donc être dirigée non pas sur elle-même, mais sur une autre observation. En fait une réalité, qui ne constitue que *l'objet second d'un acte*, peut bien être consciente dans cet acte, mais ne peut y être observée. L'observation exige plutôt que l'on se tourne vers l'objet en tant qu'objet premier. Ce n'est donc que dans un second acte, dans un acte simultané tourné vers un acte qui existerait en nous à titre d'objet premier, que cette réalité pourrait être observée. Mais précisément la représentation intérieure concomitante n'appartient pas à un deuxième acte. Nous voyons donc qu'il ne saurait être question d'une observation simultanée de notre propre observation ou d'un autre acte psychique personnel. Les sons que nous entendons, nous pouvons les observer, mais nous ne pouvons observer l'audition des sons; car ce n'est que dans l'audition des sons que nous percevons l'audition elle-même. S'il s'agit au contraire d'audition antérieure, que nous considérons dans notre mémoire, nous nous tournons vers elle comme vers un objet premier et il arrive que ce soit précisément pour l'observer. C'est l'acte par lequel nous nous souvenons actuellement qui constitue alors le phénomène psychique

1. Dans l'étude sur *A. Comte et le positivisme.* 1re Partie.

qu'on ne saurait percevoir que comme acte second [1]. Il en est de même pour la perception de tous les autres phénomènes psychiques.

Entre les opinions que nous avons discutées plus haut [2], celles de Comte, Maudsley, Lange d'une part, et celles de la grande majorité des psychologues d'autre part, la vérité, suivant le proverbe, tient le milieu.

Autre question. Celui qui se représente un son ou un autre phénomène physique et qui a conscience de cette représentation, a-t-il également conscience de cette conscience? — Saint Thomas d'Aquin l'a nié expressément. Mais de prime abord, tout homme non prévenu sera tenté de répondre par l'affirmative. Il ne commencera peut-être à douter que lorsqu'on lui fera remarquer qu'il faudrait, dans ce cas, une conscience triple et triplement emboîtée l'une dans l'autre et, outre la première représentation et la représentation de cette représentation, une représentation de la représentation de la représentation. Cette hypothèse semble, en effet, impensable et contraire à l'expérience. Mais notre discussion montre qu'on aurait tort de tirer pareille conclusion; elle nous apprend que la conscience de la représentation du son coïncide avec la conscience de cette conscience. Car la conscience qui accompagne la représentation du son est une conscience non pas tant de cette représentation que de l'acte psychique intégral où le son est représenté et où elle-même s'ajoute à cette représentation. L'acte psychique de l'audition, abstraction faite du fait qu'il représente le phénomène physique du son, devient en même temps, dans sa totalité, son objet et son contenu propres.

Il devient facile, dès lors, de voir clair dans la dernière tentative faite en vue de prouver qu'il existe des phénomènes psychiques inconscients. Si tout phénomène psychique était accompagné d'une représentation corrélative, il s'ensuivrait une complication infinie de l'état psychique. Effectivement il nous a paru pour un temps que cette complication était inévitable. Mais si l'idée est tellement absurde, comment expliquer alors que presque tout le monde l'ait adoptée et que, même parmi les philosophes qui tiennent pour les actes psychiques inconscients, une infime minorité fasse état de cette absurdité? D'emblée nous estimions donc vraisemblable qu'il devait y avoir un moyen de s'en tirer. Et nous voyons nettement à cette heure que notre supposition était vraie et qu'il n'est pas nécessaire de conclure à cette complication infinie. L'enchevêtrement progressif des termes n'implique en rien que nous devions admettre simultanément en nous une suite infinie

1. Ainsi s'explique mieux que Thomas d'Aquin ait pu concevoir comme un phénomène consécutif la conscience qui accompagne la pensée, et considérer la conscience de cette conscience comme troisième membre d'une suite de réflexions où chaque membre se rapporte au membre précédent.
2. Livre I, ch. 2, § 2.

de représentations; nous constatons, au contraire, que la série se termine avec le second terme.

§ 10. La fusion singulière de la représentation concomitante et de l'objet, telle que nous l'avons exposée, a été reconnue par la grande majorité des psychologues, mais, le plus souvent, ils ne l'ont pas précisée de façon suffisante [1]. C'est pour cela probablement que les uns ne virent pas la difficulté et qu'elle n'inquiéta pas les autres.

Cette dernière éventualité s'applique particulièrement à Aristote qui a insisté autant que nous sur l'apparente nécessité d'une complication infinie. L'idée ne lui est pas venue pourtant d'en conclure à l'existence d'un état psychique inconscient. Il conclut au contraire immédiatement que le phénomène psychique conscient doit contenir en même temps la conscience de soi [2].

Comment concevoir cela? Il tente à plusieurs reprises et d'une façon qui n'est pas très heureuse, de nous l'expliquer en ce qui concerne les sensations. Il est établi, dit-il, que par la vue, l'ouïe, etc., nous percevons de plus d'une façon. En effet, nous percevons par la vue non seulement la lumière, mais encore les ténèbres, par l'ouïe non seulement les sons, mais encore les silences, non seulement le bruit, mais encore l'absence de bruit; la perception pourtant n'est pas la même. La preuve est donc faite que nous avons par la vue, l'ouïe, etc., une perception de diverses sortes. Il est donc fort concevable que nous percevions par la vue non seulement les couleurs, mais encore notre acte visuel, et par l'ouïe non seulement les sons, mais encore notre acte auditif, bien que cette dernière perception ne soit pas une audition proprement dite. Bien plus. Comme l'acte même de l'objet bruyant, l'acte du sujet qui entend est une immanence. Le rapport des deux actes est celui de l'activité à la passivité. Ils sont donc toujours simultanés. On ne peut affirmer qu'un objet quelconque émet réellement un son que s'il existe un sujet quelconque qui entend réellement ce son. Autrement l'on ne pourrait parler que d'un son en puissance. Émettre un son et entendre sont donc, comme l'action et la passion corrélatifs, ils ne sont donc représentables que dans un seul et même acte [3].

1. Cf. BERGMANN, *Grundlinien einer Theorie des Bewusstseins* (Fondements d'une théorie de la conscience), Berlin, 1870. Ch. 1 et 2.

2. *De Anima*, III, 2.

3. *Ibid.*: Φανερὸν τοίνυν ὅτι οὐχ ἓν τὸ τῇ ὄψει αἰσθάνεσθαι· καὶ γὰρ ὅταν μὴ ὁρῶμεν, τῇ ὄψει κρίνομεν καὶ τὸ σκότος καὶ τὸ φῶς, ἀλλ' οὐχ ὡσαύτως. Ἔτι δὲ καὶ τὸ ὁρᾶν ἐστιν ὡς κεχωρισμένως· τὸ γὰρ αἰσθητήριον διεκτικὸν τοῦ αἰσθητοῦ ἄνευ τῆς ὕλης ἕκαστον. Διὸ καὶ ἀπελθόντων τῶν αἰσθητῶν ἔνεισιν αἱ αἰσθήσεις καὶ φαντασίαι ἐν τοῖς αἰσθητηρίοις. Ἡ δὲ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ τῆς αἰσθήσεως ἡ αὐτὴ μέν ἐστι καὶ μία, τὸ δ' εἶναι οὐ ταὐτὸν αὐτοῖς· λέγω δ' οἷον ψόφος ὁ κατ' ἐνέργειαν καὶ ἀκοὴ ἡ κατ' ἐνέργειαν· ἔστι γὰρ ἀκοὴν ἔχοντα μὴ ἀκούειν, καὶ τό ἔχον ψόφον οὐκ ἀεὶ ψοφεῖ. Ὅταν δ' ἐνεργῇ τὸ δυνάμενον ἀκούειν, καὶ ψοφῇ τὸ δυνάμενον ψοφεῖν, τότε ἡ κατ' ἐνέργειαν ἀκοὴ ἅμα γίνεται καὶ ὁ κατ' ἐνέργειαν ψόφος, ὧν εἴποιεν ἂν τίς τὸ μὲν εἶναι ἄκουσιν τὸ δὲ ψόφησιν. Εἰ δ' ἔστιν ἡ κίνησις καὶ ἡ ποίησις καὶ τὸ πάθος ἐν τῷ ποιουμένῳ, ἀνάγκη καὶ τὸν ψόφον καὶ τὴν ἀκοὴν, τὴν κατ' ἐνέργειαν ἐν τῇ κατὰ δυνάμει εἶναι· ἡ γὰρ τοῦ ποιητικοῦ καὶ κινητικοῦ ἐνέργεια ἐν τῷ πάσχοντι ἐγγίνεται. Διὸ οὐκ ἀνάγκη τὸ κινοῦν κινεῖσθαι... Ὁ δ' αὐτὸς λόγος καὶ ἐπὶ τῶν ἄλλων αἰσθήσεων καὶ αἰσθητῶν. Ὥσπερ γὰρ ἡ ποίησις καὶ ἡ παθήσις ἐν τῷ πάσχοντι ἀλλ' οὐκ ἐν τῷ ποιοῦντι, οὕτω καὶ ἡ τοῦ αἰσθητοῦ ἐνέργεια καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ ἐν τῷ αἰσθητικῷ... Ἐπεὶ δὲ μία ἐστὶν ἐνέργεια ἡ τοῦ αἰσθητοῦ καὶ ἡ τοῦ αἰσθητικοῦ τὸ δ' εἶναι ἕτερον, ἀνάγκη ἅμα φθείρεσθαι καὶ σώζεσθαι τὴν οὕτω λεγομένην ἀκοὴν καὶ ψόφον, καὶ χυμὸν δὴ καὶ γεῦσιν καὶ τὰ ἄλλα ὁμοίως. Τὰ δὲ κατὰ δύναμιν λεγόμενα οὐκ ἀγάγκη.

La comparaison entre la perception de l'audition et la perception du silence n'est pas pertinente, et Aristote a complètement tort de subordonner la relation conceptuelle qui lie l'ouïe et le son à celle qui lie l'activité à la passivité. Le concept de son n'a rien de relatif. Si tel était le cas, l'audition ne constituerait pas un objet second, mais en même temps que le son l'objet premier de l'acte psychique; et il en serait de même pour tous les autres exemples; ce qui est manifestement contraire à l'opinion d'Aristote [1]. En outre nous ne pourrions rien penser sans entrer en relation d'une certaine façon avec nous-même et avec nos pensées; ce qui est évidemment faux. Mais si, dans ce passage, Aristote reste au moins imprécis, il est d'autres passages où il exprime très nettement sa vraie conception. C'est ainsi qu'il dit au livre XII de la *Métaphysique :* « La science, la sensation, l'opinion et la raison discursive semblent toujours se rapporter à autre chose; ce n'est qu'accessoirement qu'elles se rapportent à elles-mêmes [2]. » Nous sommes ici parfaitement d'accord avec lui. C'est certainement cette conception qui inspirait le passage qu'on a cité plus haut où il rejetait comme une inférence injustifiable la complication infinie de l'activité psychique. Mais, comme il se proposait de donner ici une idée claire de ce qu'il pensait au sujet de l'union singulière en *un seul* acte de l'audition et de la perception de cette audition, ne trouvant pas d'analogies convenables, il lui est arrivé de présenter cette union plutôt sous un faux jour.

Il est facile de se convaincre que les autres psychologues inclinent pour la plupart vers une conception du même genre.

1. Sans quoi il nous accorderait la vue non seulement de la couleur, mais encore de la vision et n'attribuerait pas, pour que la vision se perçoive elle-même, à l'ὄψις une seconde sorte d'αἰσθάνεσθαι (ἀλλ οὐχ ὡσαύτως).

2. *Métaphysique*, A, 9. Φαίνεται δ'ἄει ἄλλου ἡ ἐπιστήμη καὶ ἡ αἴσθησις καὶ ἡ δόξα καὶ ἡ διάνοια, αὐτῆς δ' ἐν παρέργῳ. — Voir également *ibidem* 1, 7, p. 1072. b, 20. Dans d'autres passages on dirait qu'Aristote admet, comme St. Thomas, un sens intérieur particulier pour les sensations, et renonce à la théorie suivant laquelle on verrait se fondre en *un seul* et même acte la représentation intérieure concomitante et la sensation. Il semble au reste que sa théorie générale des facultés de l'âme se concilie plus aisément avec une telle conception. C'est pourquoi, dans ma *Psychologie d'Aristote*, je la lui ai attribuée, comme l'ont fait la plupart des commentateurs. Mais le passage de *De Anima*, III, 2, dit si nettement le contraire, et il est tellement délicat d'admettre qu'il se mette sur ce point en contradiction avec lui-même, que je me rallie à la conception indiquée dans le texte en question. Dans son ouvrage : *Die Einheit des Seelenlebens aus den Principien der Aristotelischen Philosophie entwickelt* (L'unité de la vie de l'âme déduite des principes de la philosophie d'Aristote), Fribourg, 1873, H. SCHELL a tenté, avec beaucoup de sagacité, de concilier les déclarations contradictoires et de les mettre également d'accord avec les idées métaphysiques d'Aristote, notamment celles qui concernent l'acte et la puissance. — Voir plus loin Livre II, chap. 3, § 5.

J. St. Mill, dont nous avons déjà étudié et essayé de réfuter ci-dessus l'opinion divergente sur les sensations, exprime, relativement aux souvenirs et aux attentes, une conviction conforme à la nôtre. Il leur donne comme contenu (et comment ne le ferait-il pas?) un phénomène distinct d'eux, pensé comme antérieur ou postérieur; mais il croit qu'ils sont en même temps leur propre objet, car, à ce point de vue, il estime qu'ils ne diffèrent en rien des sensations. « En soi, dit-il, ce sont des phénomènes psychiques présents, des états d'une conscience présente, et ils ne diffèrent en rien, à ce point de vue, des sensations [1]. » Si nous nous rappelons la doctrine de J. St. Mill en ce qui concerne les sensations et notamment le mode suivant lequel, d'après lui, elles se perçoivent elles-mêmes, nous voyons bien qu'il ne peut pas adopter plus clairement l'opinion que nous faisons nôtre. Il est évident que Bain est du même avis. Lotze croit, lui aussi, que les phénomènes psychiques qui se produisent en nous impliquent que nous avons conscience d'eux. Et nous pouvons même dire qu'aucun de tous ceux qui nient l'existence de phénomènes psychiques inconscients (au sens que nous donnons à ce mot) n'est d'un autre avis. Il faut y joindre aussi Ulrici qui déclare expressément : « toutes nos sensations sont en même temps des sensations psychiques personnelles [2]. » Mais dans le camp des défenseurs de l'inconscient la plupart sont également d'accord avec nous. C'est le cas, par exemple, de Beneke. Toutes les fois qu'il pense un phénomène psychique accompagné d'une conscience corrélative, il ne croit pas que cette conscience s'ajoute en tant que nouvel acte spécial; il croit au contraire qu'elle est donnée avec le phénomène, comme une détermination et une propriété particulière du phénomène lui-même [3]. C'est évidemment parce que tout le monde est de cet avis que l'on a si peu utilisé le quatrième moyen de démonstration en faveur de l'inconscient. Et c'est bien là la meilleure confirmation de la valeur de notre discussion.

§ 11. La fusion singulièrement intime de l'acte psychique avec la représentation corrélative nous a permis d'infirmer la dernière preuve avancée en faveur de l'existence de phénomènes psychiques inconscients. Voyons maintenant si l'on peut en tirer encore d'autres conséquences.

Nous nous sommes demandé plus haut s'il existe une relation fonctionnelle entre l'intensité des phénomènes psychiques conscients et l'intensité des représentations corrélatives. Nous avons vu que l'opinion ordinaire est favorable à cette conception. Elle a l'habitude, en effet, d'identifier du point de vue de l'intensité les représentations et les représentations des représentations; et un examen approfondi a confirmé cette manière de voir. Mais si simple que soit cette discussion, il est peu vraisemblable que le sens commun ait fondé sur elle sa conviction. Nous avons laissé momentanément de côté l'explication de la croyance commune. Or nous sommes à même maintenant, si je ne m'abuse, de combler cette lacune.

1. *Exam. of Sir Hamilton's Philos.*, chap. 12.
2. *Gott und der Mensch*, I, 284.
3. *Lehrb. d. Psych.*, 2e éd., § 57.

Quand nous voyons une couleur et que nous nous représentons cette vision même, la couleur que nous voyons est également représentée dans la représentation de la vision; elle est le contenu de la représentation de la vision, mais elle fait également partie du contenu de la vision [1]. Or, si la représentation de la vision était plus ou moins intense que la vision, la couleur y serait représentée avec une autre intensité que dans la vision. Si, au contraire, cette couleur, en tant qu'elle est vue et qu'elle entre dans le contenu de la représentation de la vision, apparaît de même intensité, la vision et la représentation de la vision sont posées comme égales en intensité. Notre jugement trouve donc là le point d'appui dont il avait besoin. Ainsi la vision et la représentation de la vision sont liées à un point tel que la couleur, par le fait même qu'elle constitue le contenu de la représentation de la vision, contribue en même temps au contenu de la représentation de la représentation de la vision. La couleur, tout en étant représentée dans la vision et dans la représentation de la vision, n'est représentée qu'une fois [2]. Il est clair par conséquent qu'on ne saurait parler d'une différence d'intensité. Ainsi s'explique aisément l'opinion commune selon laquelle la vision et la représentation de la vision ne diffèrent pas non plus d'intensité; opinion que tout semble aujourd'hui confirmer. Si l'intensité d'une sensation consciente ou d'une autre représentation consciente augmente donc ou diminue, l'intensité de la représentation intérieure corrélative augmente ou diminue dans la même mesure, si bien que, sous le rapport de l'intensité, les deux phénomènes restent toujours au même niveau.

§ 12. Une objection se présente pourtant. Si l'intensité de la représentation de l'audition croît ou décroît toujours dans la même proportion que l'intensité de l'audition, il en résulte que, lorsque l'intensité de l'audition tombe à zéro, celle de la représentation concomitante tombera de même à zéro. Mais c'est le contraire qui semble être vrai. Comment percevrions-nous sans cela *que nous n'entendons pas?* C'est pourtant ce qui se produit lorsque, en musique, nous remarquons les silences et la longueur des silences ou que, dans d'autres circonstances nous prêtons attention à l'absence ou à la cessation de tout bruit. La représentation qui a

1. Voir ci-dessus, § 8.
2. *Ibid.*

comme contenu propre l'absence de toute audition paraît parfois singulièrement intense. Le meunier qui dort tranquillement au tic-tac de son moulin s'éveille du sommeil le plus profond, si le moulin s'arrête brusquement. Le même phénomène se produit chez le fidèle qui s'endort pendant le prêche et se réveille dès que le prédicateur cesse de parler, même avant que le remue-ménage général ait pu le tirer de son sommeil.

Cette objection peut nous gêner un instant. Ne semble-t-il pas, en effet, que non contente de menacer en quelque façon la théorie que nous venons de défendre, elle va plus loin et démontre l'existence de perceptions sans objet positif? L'absence d'audition ne constitue bien sûr aucun objet positif. Mais si l'on examine les choses d'un peu plus près, on peut, croyons-nous, trouver une solution. Quand nous nous représentons un silence musical ou la longueur d'un silence, les sons qui limitent le silence nous apparaissent avec leurs différentes déterminations temporelles. Chaque son, après être apparu comme présent, continue en effet d'être quelque temps encore représenté comme passé, et comme passé depuis plus ou moins longtemps. C'est la grandeur de cette différence qui constitue ce qu'on appelle la longueur du silence. Nous avons donc encore une représentation sonore, tout comme dans la représentation d'une musique continue; seuls peut-être des sons d'une certaine durée moyenne ne sont-ils pas représentés. Comme nous avons une représentation sonore, il n'y a donc rien d'étonnant à ce qu'elle s'accompagne d'une représentation corrélative d'égale intensité.

La perception d'un silence brusquement survenu est un phénomène du même ordre mais plus simple. Un bruit précédemment perçu comme présent est maintenant attribué à un passé immédiat, bien qu'aucun bruit n'apparaisse comme présent. Et la représentation du bruit qui apparaît comme passé s'accompagne selon nos conclusions précédentes d'une représentation d'égale intensité.

On nous objectera peut-être que cette explication est insuffisante. Tant que le moulin fait entendre son tic-tac, dira-t-on, le meunier a la représentation d'un tic-tac qui apparaît comme immédiatement passé comme si le moulin commençait à s'arrêter; et en dehors de cette représentation il a encore celle d'un tic-tac apparaissant comme présent. La conscience contient donc précisément cette représentation qui, dans notre hypothèse, doit le réveiller quand le moulin s'arrête, elle s'y accompagne seulement d'une autre représentation. Nous ne trouverons donc aucune cause nouvelle qui puisse réellement expliquer le réveil, à moins qu'on ne se décide à admettre une perception particulière de l'absence d'audition. — En réalité le cas qu'on envisage ici ne diffère aucunement de celui des représentations successives d'une tache colorée tantôt plus grande et tantôt plus petite. De même que la

couleur apparaît alors plus limitée dans l'espace, le bruit, au moment où il a cessé, apparaît plus limité dans le temps. Dans les deux cas, l'image se transforme, les contours sont déplacés. Et de même que la surface colorée plus étroitement délimitée peut nous frapper tandis que, plus étendue, elle ne susciterait pas notre attention, il est possible qu'il en aille de même pour le bruit. Cela dépendra des associations particulières qui sont liées à l'un ou à l'autre phénomène. Le meunier a le devoir, dès que la roue s'arrête, de remédier à cette perturbation; tant que tout marche régulièrement il n'a qu'à laisser le moulin à lui-même. On comprend donc que la cessation du bruit le tire de son sommeil. Le cas du garçon de restaurant, cité par Lewes, s'explique de la même façon. L'appel « garçon! » le réveillait plus facilement que n'importe quel autre, parce que c'était d'ordinaire par cet appel qu'on réclamait ses services.

Nous pourrions insister plus longuement et faire remarquer en particulier que les contours attirent d'ordinaire l'attention. C'est là un fait pour lequel la compétition des champs visuels présente tant d'exemples remarquables. Mais nous croyons préférable de réserver cette question pour plus tard.

§ 13. Rien n'est donc changé à ce que nous avons établi plus haut. Quand l'intensité d'une représentation consciente croît ou décroît, l'intensité de la représentation corrélative croît ou décroît dans la même mesure, et les deux phénomènes conservent la même intensité.

S'il en est ainsi, toute tentative de fonder sur un tel rapport fonctionnel l'existence de représentations inconscientes est vouée à l'échec; et l'on peut même y voir, ainsi que nous l'avons indiqué déjà plus haut, la preuve qu'il n'existe réellement aucune représentation inconsciente au sens que nous donnons à ce mot. Mais cela ne veut pas dire que tous les phénomènes psychiques soient, tant qu'ils existent, accompagnés de conscience. Il y a en effet, en dehors des représentations, d'autres activités psychiques, comme par exemple le jugement et l'appétit. Nous avons cependant fait un pas important vers cette conclusion.

Mais comment nous sera-t-il possible d'aller plus loin? On pourrait, par analogie, supposer que, dans d'autres activités psychiques conscientes, il existe entre leur propre intensité et l'intensité des représentations corrélatives un rapport fonctionnel, le même rapport de simple égalité dont nous avons fourni la preuve en ce qui concerne la représentation consciente. Mais, si nous entendons par l'intensité d'un jugement le degré d'assurance avec lequel il est énoncé, l'expérience nous apprend qu'une opinion faible peut être accompagnée d'une représentation aussi intense, sinon plus intense, qu'une conviction pleine et entière, à condition que la représenta-

tion qui se trouve à la base de l'opinion soit elle-même très intense. Avec un peu de réflexion, l'on se rendra d'ailleurs compte qu'il ne saurait être question d'une égalité, ni d'une intensité plus ou moins grande d'une représentation comparativement à la force d'une conviction, et qu'il s'agit ici de différences impossibles à comparer les unes aux autres.

S'il est vrai qu'on ne peut comparer la force de la représentation des jugements avec leur degré d'accord ou de désaccord, il n'est pas moins certain que les jugements ont eux aussi une intensité qui permet la comparaison. De même que l'intensité de la représentation d'un objet est égale à l'intensité avec laquelle l'objet s'y manifeste, le jugement participe à l'intensité de son contenu. L'intensité de la représentation qui est à la base du jugement est également dans le même sens une intensité du jugement. Si nous comparons cette intensité avec l'intensité de la représentation concomitante corrélative au jugement, nous pouvons aisément appliquer le procédé qui nous a permis de démontrer, pour la représentation et pour la représentation de la représentation, l'égalité des intensités, pour établir ici le même rapport. Ce rapport est, d'une part, la conséquence de l'infaillibilité de la perception intérieure, et il trouve d'autre part sa confirmation dans le fait que la représentation du jugement paraît liée au jugement de la même manière que la représentation de la représentation paraît liée à la représentation. Le contenu du jugement fait partie non seulement du jugement, mais encore de la représentation du jugement, sans qu'il y ait le moindre redoublement, et toute différence d'intensité est par suite impossible. Mais ce qui s'applique au jugement s'applique pour les mêmes raisons à tout autre genre d'activité psychique consciente.

La relation fonctionnelle que nous avons établie dans la représentation consciente, entre son intensité et l'intensité de la représentation intérieure corrélative, peut donc s'étendre à tout le domaine des phénomènes psychiques conscients. En général le phénomène concomitant et le phénomène primitif ont la même intensité. Cela prouve qu'il n'existe jamais en nous de phénomène psychique dont nous n'ayons pas la représentation.

A la question de savoir s'il existe une conscience inconsciente, compte tenu du sens que nous avons donné à cette question, nous pouvons donc répondre par un non catégorique.

CHAPITRE III

NOUVELLES CONSIDÉRATIONS TOUCHANT LA CONSCIENCE INTÉRIEURE

§ 1. Nous avons établi, au chapitre précédent, que tout acte psychique s'accompagne d'une conscience corrélative. Mais de quelle nature est cette conscience? Est-elle multiple? Il est bon sans doute de s'arrêter un moment sur cette question.

Conformément à l'explication que nous avons donnée précédemment, nous désignons sous le nom de conscience tout phénomène psychique pour autant qu'il ait un contenu. Or, les phénomènes psychiques sont de différentes espèces. Comme nous l'avons indiqué déjà, ils ont toujours un contenu, mais selon des modes différents. Les phénomènes psychiques, quand ils sont objet d'une conscience, sont-ils conscients selon *un seul* ou selon *plusieurs* modes, et quels sont ces modes? — telle est donc la question. Tout ce que nous avons démontré jusqu'ici, c'est qu'ils constituent nos représentations; c'est donc avant tout sous cette forme qu'ils doivent naturellement nous être conscients; car les représentations sont à la base de tous les autres phénomènes psychiques. Il s'agit donc de voir s'ils sont pure représentation ou si la conscience peut se présenter sous un autre mode.

Ce qui est certain, c'est qu'une connaissance les accompagne souvent. Nous pensons, nous désirons quelque chose, et nous savons que nous pensons et désirons. Mais qui dit connaissance dit jugement. Il est donc hors de doute que, dans beaucoup de cas, l'acte psychique s'accompagne en nous non seulement d'une représentation corrélative, mais encore d'un jugement corrélatif. Y a-t-il des cas où un tel jugement fasse défaut? C'est ce que nous allons rechercher maintenant.

§ 2. Si l'on veut bien se reporter à ce que nous avons dit des représentations, on reconnaîtra qu'en admettant que tout phénomène est l'objet d'une connaissance concomitante l'on aboutit à une complication infinie de l'état psychique et que cette hypothèse est donc impossible en soi. Partout apparaît avec la même netteté cette fusion particulière de la conscience et de l'objet de

la conscience. Dès qu'un acte psychique est donné comme objet d'une connaissance intérieure concomitante, il se contient lui-même, outre son rapport à un objet premier, à titre de représentation et de connaissance de soi.

C'est à cette seule circonstance que la perception intérieure doit l'infaillibilité et l'évidence immédiate qui lui sont propres. Si la perception qui accompagne un acte psychique était un acte en soi s'ajoutant comme deuxième acte au premier; si son rapport à son objet était simplement celui d'un effet à sa cause, tel qu'il existe également entre la sensation et le stimulant physique qui provoque la sensation, quelle garantie offrirait-elle? Et comment pourrions-nous même nous convaincre de son infaillibilité?

On a souvent dit qu'un contrôle infaillible de la perception est possible quand on peut comparer le contenu de la représentation avec l'objet effectif. Mais, ajoute-t-on, dans ce qu'on appelle la perception extérieure, on ne peut faire cette comparaison, puisque nous ne possédons que la représentation de l'objet, non l'objet effectif[1]. Cette perception serait et demeurerait donc toujours sujette à caution. Au contraire, l'on pourrait faire pleine confiance à la fidélité de la perception intérieure, qui nous donnerait à la fois la représentation et l'objet effectif de la représentation.

Il est facile de reconnaître l'erreur que l'on commet ici. S'il devient possible de confronter le contenu d'une représentation à une réalité effective, ce n'est point parce que cette dernière serait en nous, mais bien parce que nous la percevons. Ce qui existe en nous à notre insu, nous ne pouvons le comparer avec ce qu'il représente, ni affirmer leur correspondance. La comparaison présuppose donc qu'on connaît avec certitude précisément ce dont il s'agit de tirer la certitude de la connaissance; ce qui est contradictoire en soi.

Ueberweg ne réussit pas davantage à justifier la confiance qu'il accorde à la perception intérieure. « La perception intérieure, dit-il, ou la connaissance immédiate des actes et des créations psychiques, peut saisir ses objets tels qu'ils sont en soi, avec une vérité matérielle. Car la perception intérieure résulte de ce que les diverses créations psychiques sont saisies par le processus d'association comme une partie intégrante de la totalité de nos créations psychiques... Mais une création psychique quelconque ne peut être modifiée, ni quant au fond, ni quant à la forme, par son association avec les autres créations; elle y entre telle qu'elle est. Du moment que nos représentations, nos pensées, nos sentiments, nos appétits, en un mot les éléments de notre vie psychique et leurs liaisons entre eux sont effectifs, nous en avons conscience, et du

1. D'après le vocabulaire ultérieur de Brentano, il vaudrait mieux substituer ici *chose* (Ding) à *objet* (Gegenstand). (Note du traducteur.)

moment que nous en avons conscience, ils existent effectivement, la conscience et l'existence étant identiques dans les activités psychiques comme telles[1]. »

Nous le voyons, Ueberweg ne considère pas que la perception intérieure soit garantie par des comparaisons entre le contenu de la représentation et la réalité effective de l'objet. Il croit que la perception d'un acte psychique consiste dans la liaison de cet acte avec d'autres actes. Par suite de cette liaison, l'acte effectif devient partie d'un tout continu formé par la totalité des actes effectifs. C'est le fait d'appartenir à ce tout qui constitue la perception et la connaissance de l'acte. Il est nécessairement perçu et connu tel qu'il est effectivement, puisqu'il appartient effectivement au tout.

Tout cela serait bel et bon à condition d'admettre qu'une réunion et un enchaînement de réalités effectives, une intégration de parties dans un tout fermé, comme par exemple l'introduction de roues, de cylindres, de plaques et de barres dans l'organisme d'une machine bien agencée, entraîne la connaissance de ses réalités effectives. Dans son *Histoire de la philosophie*, Ueberweg reproche à saint Anselme de confondre, en soutenant l'argument ontologique, l'être pensé et l'être effectif. Il est ici tombé dans la même erreur, en considérant implicitement l'existence de parties effectives dans un tout comme une existence au sens où l'on dit de l'objet connu qu'il existe dans le sujet connaissant.

Ces tentatives pour établir l'infaillibilité de la perception intérieure ont donc complètement échoué, et toutes celles qu'on voudrait leur substituer auraient le même sort. Il est impossible de prouver la vérité de la perception intérieure. Mais, ce qui vaut mieux, cette vérité possède une évidence immédiate. Et si nous doutions de ce dernier fondement de la connaissance, nous n'en trouverions plus d'autre pour construire l'édifice du savoir. Nous n'avons donc pas à justifier la confiance que nous accordons à la perception intérieure. Mais ce qu'il faut, c'est établir, en ce qui concerne le rapport de cette perception à son objet, une théorie qui puisse se concilier avec son évidence immédiate. Or, ainsi que nous l'avons dit, une telle théorie devient impossible, si nous faisons de la perception et de l'objet deux actes psychiques différents, dont l'un serait par hasard l'effet de l'autre. C'est ce que nous fait déjà comprendre la remarque bien connue de Descartes; car un être tout-puissant, s'il existait, serait certainement en mesure de produire le même effet que l'objet. Si cette unité réelle, cette liaison particulièrement intime, que nous avons constatées plus haut entre l'acte psychique et la représentation qui l'accompagne, n'existaient pas également entre ce même acte et la perception inté-

1. UEBERWEG : *Système de logique*, 2e éd., p. 67 sq.

rieure, l'évidence de leur connaissance serait une impossibilité.

On peut dire que cet argument tiré de l'évidence de la perception intérieure prouve même davantage; il confirme ce que, par d'autres moyens, nous avons reconnu plus haut touchant le mode de liaison entre la représentation intérieure et son objet effectif. La connaissance d'un objet effectif ne peut se trouver avec lui en une liaison plus intime que sa représentation, puisque cette dernière constitue le fondement de la connaissance. Dans les deux cas, et pour les mêmes raisons, la situation est identique. Faut-il donc s'étonner que les psychologues, les psychologues modernes aussi bien qu'Aristote, qui ont estimé avec nous que la représentation concomitante d'un acte psychique est accessoirement incluse dans cet acte, aient également pensé que la connaissance concomitante s'y trouve aussi contenue?

§ 3. Mais, si nous n'avons plus à redouter de nous trouver en présence d'une infinie complication de l'activité psychique, l'hypothèse que tout acte psychique s'accompagne d'une connaissance corrélative se heurte pourtant à une autre difficulté. Toute connaissance est un jugement et tout jugement, dit-on communément, consiste en ce qu'un prédicat est attribué ou refusé à un sujet. Dans le cas de la connaissance par perception intérieure, le jugement est, sans aucun doute, affirmatif, mais le prédicat attribué devrait probablement être l'existence, car l'on perçoit qu'il existe un acte psychique. Quant à la signification réelle du mot existence, les philosophes ne sont pas d'accord à ce sujet, bien qu'ils sachent, comme tout le monde, l'employer très sûrement. Mais il ne paraît pas difficile de se rendre compte que c'est un concept très général, donc très abstrait, si toutefois ce concept est réellement tiré de l'expérience et n'existe pas simplement en nous, antérieurement à toute expérience, au titre de concept *a priori* (supposition d'ailleurs assez risquée). Serait-il donc admissible de croire que même la première sensation d'un enfant s'accompagne non seulement d'une représentation de la sensation, mais encore et en même temps d'une perception de cette même sensation, d'une connaissance portant sur l'existence de cette sensation, d'un jugement qui lie la notion de l'existence en tant que prédicat au phénomène psychique en tant que sujet? Personne, je pense, ne méconnaîtra l'invraisemblance, voire l'impossibilité d'une telle hypothèse.

Cet argument serait à coup sûr irréfutable, s'il fallait accepter comme vraie la théorie généralement reçue, suivant laquelle tout jugement lie plusieurs idées et, en particulier, le jugement exprimé dans la proposition existentielle qui ajoute la notion de l'existence à n'importe quel concept pris comme sujet. Nous prouverons plus loin, d'une façon générale, que cette conception est erronée[1], car de par sa nature, le jugement n'est pas essentiellement composé d'un sujet et d'un prédicat et c'est plutôt le langage courant qui a fait distinguer de la sorte les deux éléments. En ce qui concerne la connaissance par perception intérieure, nous avons affaire par conséquent à une forme particulière de jugement qui est en contradiction évidente avec les opinions habituelles des psychologues et des logiciens. Quiconque prend garde à ce qui se passe en lui au moment où il entend ou voit, quiconque perçoit son audition ou sa vision est obligé de se rendre à l'évidence : ce jugement de la perception intérieure consiste, non pas dans la liaison d'un acte psychique considéré comme sujet avec l'existence prise comme prédicat, mais dans une simple affirmation du phénomène psychique représenté dans la conscience intérieure. Cet argument perd donc, lui aussi, toute valeur, quand il s'agit de critiquer le caractère général de la connaissance des actes psychiques par la conscience intérieure.

§ 4. Cherchons maintenant à apporter la preuve positive du caractère général d'une telle connaissance concomitante.

Nous nous rappelons comment nous avons procédé quand nous avons recherché si tout acte physique s'accompagne d'une représentation corrélative. Nous avons montré que, dans les phénomènes psychiques conscients, l'intensité de la représentation concomitante croît ou décroît dans la même mesure que l'intensité de l'acte qu'elle accompagne (ou de la représentation qui est à la base de l'acte) et qu'elles conservent toutes deux la même intensité. Il en résultait que la représentation concomitante n'est absente que dans les cas où l'acte lui-même est supprimé. Pour la connaissance concomitante, la preuve ne paraît pas aussi simple. En tant que jugement, elle possède d'après ce qui précède, une double intensité, d'une part une intensité dans le sens où les représentations ont, elles aussi, de l'intensité, et d'autre part une espèce de force propre au jugement, c'est-à-dire le degré de conviction qui préside à l'énoncé du jugement. Que l'une ou l'autre tombe à zéro, et il n'y aura plus de jugement.

Mais nos recherches antérieures ont bien déblayé le terrain. Nous savons qu'en ce qui concerne le premier mode d'intensité tout jugement participe au degré d'intensité de la représentation qui lui sert de fondement. Comme l'intensité de la représentation concomitante ne devient nulle que si l'objet disparaît lui-même, il n'y aura jamais de raison pour que disparaisse la connaissance qui accompagne l'acte psychique.

Il ne nous reste à considérer que la force propre au jugement en tant que jugement, c'est-à-dire au degré de conviction. Ici nous ne trouvons rien qui paraisse analogue au rapport fonctionnel dont on

1. Livre II, chap. 7, § 5 sq.

a parlé : la mesure de la conviction immanente à la connaissance concomitante, n'est certainement pas fonction de l'acte psychique qu'accompagne cette connaissance. Qu'il s'agisse d'une représentation, d'un jugement, d'un désir ou de toute autre sorte de phénomène psychique, les variations de son intensité n'influent aucunement sur l'intensité de la croyance qui s'attache à ce phénomène. Les relations sont pourtant de telle nature qu'elles permettent de conclure en toute sûreté. Le degré de la conviction propre au jugement concomitant qui consiste à affirmer l'existence du phénomène psychique demeure en toutes circonstances une grandeur égale et constante. Et loin de correspondre à ce faible degré d'assentiment qui caractérise une opinion à peine enracinée, ce degré est le plus haut qui se puisse concevoir. En vérité toute perception intérieure s'accompagne de cette conviction absolue qui appartient aux connaissances immédiatement évidentes. Ce rapport est naturellement celui qui favorise avant tous les autres l'affirmation de l'universalité de la connaissance concomitante. S'il est vrai qu'en ce qui concerne la force de la conviction la perception intérieure ne connaît rien d'inférieur au maximum, s'il est vrai qu'il n'existe aucune circonstance qui puisse l'ébranler, nous pouvons affirmer en toute sécurité que la perception intérieure ne saurait souffrir d'autre diminution que celle qui résulte des variations de l'autre intensité dont nous avons parlé. Mais cette dernière ne varie que suivant de telles lois et dans un rapport tel avec l'intensité de l'acte concomitant qu'elle ne peut devenir nulle que si cet acte même vient à disparaître : nous pouvons affirmer par conséquent que la connaissance correspondante ne peut manquer que dans ce cas unique [1].

Tout acte psychique s'accompagne donc d'une double conscience intérieure, d'une représentation corrélative et d'un jugement corrélatif, ce que l'on appelle la perception intérieure, qui est une connaissance immédiate, évidente de l'acte.

§ 5. L'expérience montre qu'outre une représentation et un jugement il existe fréquemment en nous une troisième sorte de conscience, à savoir un sentiment qui se rapporte à l'acte, un plaisir ou une douleur qu'il cause en nous. Revenons à notre vieil exemple : souvent l'audition d'un son s'accompagne manifestement, outre la représentation et la connaissance de l'audition, d'un sentiment, soit de plaisir, comme lorsque nous entendons une voix jeune et fraîche, soit de déplaisir, comme lorsqu'un mauvais violoneux râcle son instrument. D'après ce que nous avons

1. Cet alinéa est mis entre crochets par Kraus, qui fait remarqner que la doctrine de Brentano s'est modifiée sur ce point (Cf. *Appendices* à la *Classification* de 1911). (Note du traducteur).

exposé plus haut [1], ce sentiment a, lui aussi, un objet auquel il se rapporte. Et cet objet n'est pas le phénomène physique du son, mais le phénomène psychique de l'audition; de toute évidence ce n'est pas, en effet, le son lui-même, mais l'audition du son, qui nous plaît ou nous déplaît. Ce sentiment fait donc partie lui aussi de la conscience intérieure [2]. La même chose se produit quand nous voyons des couleurs belles ou laides, etc.

Lorsqu'il se produit, il semble que ce sentiment concomitant fasse partie intégrante du phénomène qu'il accompagne et qu'il y soit contenu, tout comme la représentation et la perception corrélatives. Si le rapport était différent, le sentiment concomitant serait un second acte psychique, accompagné lui-même de conscience. Mais la représentation corrélative contiendrait forcément, outre la représentation de ce second acte, la représentation de son contenu, c'est-à-dire l'acte psychique auquel il se rapporte. Cet acte serait donc représenté deux fois, d'abord par sa propre représentation qui fait partie de lui-même et est donnée en lui-même, puis par la représentation du sentiment, laquelle fait partie de l'acte sensitif concomitant. L'expérience ne nous montre rien de tel. Ce qu'elle nous révèle, au contraire c'est que, tout comme la représentation et la perception intérieures, le sentiment intérieur de l'audition, de la vision et de tout autre acte dont nous avons ainsi conscience intérieurement, est intimement uni à son objet et s'y trouve contenu. Ce que nous avons dit plus haut nous dispense de nous étendre davantage ici.

Mais il vaut peut-être la peine de signaler les indices nombreux et variés qui justifient notre hypothèse.

Nous nous rappelons l'idée toute personnelle de Hamilton en ce qui concerne les sentiments de plaisir et de déplaisir. On n'y trouvait point, croyait-il, le même rapport de sujet et d'objet que dans d'autres phénomènes psychiques; tous deux étaient tellement fondus ensemble qu'à proprement parler il ne pouvait plus être question d'objet [3]. Il est certain que Hamilton pouvait trouver quelque confirmation dans l'expérience, bien qu'il n'en ait pas décrit les phénomènes très exactement. Et son erreur serait effectivement tout à fait incompréhensible, si contrairement à ce qu'il dit à propos du sentiment c'était précisément le sentiment qui, même au sens où il est démontré par la représentation et par la connaissance intérieures, ne se confondait jamais avec son objet.

Nous avons vu de plus que, dans certaines sensations, le sentiment concomitant de plaisir ou de déplaisir a été confondu non seulement avec la sensation même, mais encore avec l'objet im-

1. Livre II, ch. 1, 5.
2. Kraus met égal ent entre crochets le passage qui commence à : « Et cet objet... ».
3. *Cf.* plus haut, Livre II, ch. 1, § 5.

manent de la sensation, avec le phénomène physique qui constitue l'objet premier de l'acte sensitif. C'est ce que nous avons découvert notamment à propos du plaisir et de la douleur tactiles; et nous avons pu constater que philosophes et non philosophes ont commis la même erreur. Cette erreur fait ressortir du reste la liaison intime entre le sentiment et l'acte que le sentiment accompagne.

Il y a plus. Tous les philosophes, anciens et modernes, sont en somme de notre avis. Les plus éminents des Empiristes anglais soutiennent que le plaisir ou le déplaisir qui accompagne un acte sensoriel est contenu dans l'acte même. Par exemple James Mill [1] et A. Bain. Ce dernier ne distingue, dans la sensation, qu'un double aspect ou une double propriété : d'abord ce qu'il appelle sa propriété intellectuelle, puis ce qu'il appelle la propriété émotionnelle, où il fait entrer le plaisir ou le déplaisir. J. St. Mill défend la même opinion. Il la donne comme indubitable dans la majorité des cas. Cependant, dans l'édition des *Œuvres complètes* de son père, il se demande, dans une note, si, dans certains cas spéciaux, le plaisir ou le déplaisir qui accompagne une sensation ne pourrait pas constituer une réalité à part qui s'ajouterait à la sensation, plutôt qu'un aspect particulier ou une condition spéciale de la sensation [2]. Après avoir exposé les objections qu'elle soulève, il se rallie à cette hypothèse et s'efforce de dissiper tous les doutes [3].

Il en est de même en Allemagne. Dans son ouvrage psychologique dont tout le monde reconnaît la grande valeur, Domrich par exemple, usant de la même expression que Mill, appelle le sentiment qui accompagne une sensation « qualité de cette sensation ». Qu'il s'agisse de n'importe quelle représentation accompagnée d'un sentiment il reste conséquent avec lui-même et appelle le sentiment « le mode dont la perception engendre la conscience [4] ». Nahlowsky [5] lui aussi croit que le plaisir ou le déplaisir lié à une sensation est donné dans la sensation même. Il l'appelle la « tonalité de la sensation », mais se refuse pourtant à lui donner le nom de sentiment, parce que le plaisir et le déplaisir seraient totalement hétérogènes au sentiment proprement dit. Ce qui l'a guidé, c'est probablement son désir de rester d'accord avec les principes généraux de la doctrine de Herbart. Herbart et son école, tout en considérant les sentiments comme des états de représentations, ne les font naître, en effet, que d'un rapport entre plusieurs représentations. Mais puisqu'il était en train sur ce terrain de s'émanciper

1. *Anal. of the Phen. of the Human Mind* (Analyse des phénomènes de l'esprit humain), 2e éd. II, 17, p. 184 sq.
2. « rather than a particular aspect or quality of the sensation ».
3. *Ibid.*, p. 185, où il discute aussi l'opinion de Bain.
4. *Die physischen Zustände* (Les états physiques), p. 16.
5. *Das Gefühlsleben* (La vie affective). Introduction. VOLKMANN, dans *Grundriss der Psychol.* (Eléments de psychologie), p. 55 et WAITS, *Psychol. als Naturwiss.* La psychologie comme science de la nature), p. 286 s'expriment dans le même sens que NAHLOWSKY.

par rapport à Herbart, Nahlowsky eût mieux fait de renoncer au principe même plutôt que de faire une distinction insoutenable, qui le met en contradiction non seulement avec tous les autres psychologues, mais encore avec les plus éminents des Herbartiens, tels que Drobisch, Zimmermann, etc. Wundt fait remarquer à juste titre que les sentiments, dans lesquels Nahlowsky ne veut voir que les « tonalités de la sensation », donnent fréquemment naissance à des émotions assez complexes dont ils sont les facteurs élémentaires [1]. Il considère donc comme synonymes les expressions « tonalité de la sensation » et « sentiment sensible » et enseigne de la façon la plus formelle que ce sentiment sensible est « partie intégrante » de la sensation, une « troisième détermination » qui s'ajoute à la qualité et à l'intensité, pour autant que toute sensation est « partie intégrante d'une conscience [2] ». Wundt lui aussi, et peut-être plus encore que les psychologues qu'on vient de citer, est donc favorable à notre théorie.

Mais ce ne sont pas seulement ces psychologues modernes et d'autres qui s'orientent dans cette direction. Dès l'Antiquité, Aristote déjà fut leur précurseur. Lorsque, dans l'*Ethique à Nicomaque*, il parle du plaisir qui accompagne certaines activités psychiques, il dit qu'il achève l'acte, non pas comme une disposition préparatoire, mais comme une cause formelle; qu'il s'ajoute à l'acte pour le compléter; qu'il appartient à l'acte qu'il accompagne comme la maturité à celui qui florit; qu'il est contenu dans l'activité [3]; qu'en tant qu'achèvement de l'acte il diffère spécifiquement suivant la différence spécifique de l'acte [4]. Tout cela montre sans doute possible que ce psychologue averti défendait la même conception que nous-même [5].

§ 6. Mais ce troisième mode de conscience concomitante est-il également analogue aux deux premiers, par son union constante aux actes psychiques?

Les psychologues sur ce point diffèrent d'avis. James Mill, soutient par exemple, qu'il existe aussi des sensations indifférentes; mais il reconnaît que, dans chaque catégorie de sensations, il en est qui comportent plaisir ou déplaisir [6]. Tous les

1. *Grundzüge der physiologischen Psychologie*, p. 428 (Fondements de la psychologie physiologique).
2. *Ibidem*, p. 426 et 427.
3. *Ethique à Nicomaque*, X, c. 4. Par ex. : Τέλειοῖ δὲ τὴν ἐνέργειαν ἡ ἡδονὴ οὐχ ὡς ἡ ἕξις ἐνυπάρχουσα ἀλλ' ὡς ἐπιγιγνόμενόν τι τέλος οἷον τοῖς ἀκμαίοις ἡ ὥρα. Ἕως ἂν οὖν τὸ τε νοητὸν ἢ αἰσθητὸν ᾖ οἷον δεῖ καὶ τὸ κρῖνον καὶ θεωροῦν, ἔσται ἐν τῇ ἐνεργείᾳ ἡ ἡδονή.
4. *Ibidem*, c. 5.
5. Cela nous confirme que, relativement à la perception interne concomitante, Aristote a soutenu une conception analogue.
6. *Anal. of the Hum. Mind*, 2e éd., II, 17, p. 185. ARISTOTE paraît avoir pensé de même (*Eth. à Nic.*, X, 4, p. 1174, C, 20). Il admettait des sentiments dans toute catégorie de sensations, et même dans les autres catégories de l'activité psychique, la pensée et l'appétit par exemple, *Ibid.*, 5, 2176, 1, 26, *Cf. De Anima*, II, 7, p. 431,

psychologues l'admettent d'ailleurs. Mais certains vont plus loin. A. Bain [1] et J. St. Mill estiment que toute sensation s'accompagne d'un sentiment. A propos des sensations pour lesquelles on serait tenté de le nier, J. St. Mill écrit : « Sans être purement et simplement indifférentes, elles ne sont pas exclusivement pénibles ou agréables [2]. » D'après H. Spencer, de même que toute émotion renferme une connaissance, toute connaissance renferme une émotion [3]. Hamilton, bien qu'il appartienne à une tendance opposée, est du même avis. Il pense que tout état psychique est lié à un sentiment [4]. En Allemagne, cette opinion a de nombreux et éminents représentants. Domrich dit que le sentiment et les facultés sensitives ne peuvent être entièrement séparés des autres phénomènes psychiques. Ses recherches l'ont conduit à la conviction que toute sensation ou toute représentation s'accompagnent d'un sentiment, dont l'intensité pourrait être, il est vrai, fort variable [5]. Lotze s'exprime plus nettement encore : « Il faut avant tout perdre l'habitude, écrit-il dans son *Microcosme*, de considérer les sentiments comme quelque chose de secondaire qui se manifesterait parfois au cours des états internes, tandis que la plupart de ces derniers consisteraient en une suite indifférente de modifications sans plaisir ni déplaisir... Toute [excitation devrait produire en nous une impression agréable ou désagréable. Et, pour autant qu'il soit possible de reconnaître la tonalité très affaiblie de ces impressions, il nous suffira de nous observer nous-mêmes pour avoir la confirmation de cette hypothèse : nous ne trouvons en effet aucune manifestation de notre activité psychique qui ne soit accompagnée d'un sentiment quelconque. Mais ces nuances sont quelque peu éclipsées par l'intérêt prédominant que nous accordons à certaines de nos visées personnelles; il faut une attention appliquée pour les déceler à nouveau, de même que nous devons faire appel à l'observation microscopique pour retrouver la formation régulière d'objets peu apparents, sur lesquels notre regard glisse d'ordinaire sans s'y arrêter. A toute sensation simple, à toute couleur, à tout son correspond primitivement un degré particulier de plaisir ou de déplaisir. Mais, habitués à ne saisir ces impressions qu'autant qu'elles caractérisent les objets dont la perception et la conception sont importantes pour nous, nous ne remarquons plus la valeur du simple

A, 9, où l'auteur semble indiquer encore, mais sans certitude absolue, qu'il admet aussi des sensations indifférentes.

1. Bain croit que toutes les sensations peuvent être appelées sentiments, toutes ayant un certain caractère émotionnel. Chose curieuse, outre les émotions agréables ou désagréables, il en admet d'absolument neutres (*Mental science*, 3e édit., p. 215, 217), comme la surprise. — L'idée de J. St. Mill est probablement plus juste,
2. *Exam. of Ham. Philos.*, ch. 13.
3. Cf. Ribot, *Psych. angl. contemp.*, p. 195
4. *Lectures on Metaph.*, I, p. 188; II, p. 433.
5. *Die psych. Zustaende*, p. 163.

que lorsque nous portons toute notre attention sur son contenu. Quel que soit le mode de composition du divers, nous avons, tout en le percevant, l'impression légère qu'il cadre avec les habitudes de notre propre développement; et ce sont ces sentiments souvent obscurs qui, pour chaque esprit, confèrent à chaque objet sa teinte particulière... Cependant, même les concepts les plus simples et en apparence les plus secs de la pensée ne sont jamais totalement dépourvus de ce sentiment concomitant. Nous ne concevons pas la notion de l'unité, sans éprouver en même temps un sentiment de satisfaction qui est inclus en elle, et nous ne concevons pas la notion de l'objet, sans éprouver en même temps le déplaisir de quelque chose d'hostile; s'il s'agit du repos, du mouvement, de l'équilibre, nous ne les observons pas dans les choses et nous n'en développons pas en nous les représentations sans pénétrer en tout cela avec toute notre vitalité et sans ressentir le degré et la nature du progrès ou de l'inhibition qui pourraient en résulter pour nous... C'est sur cette *omniprésence des sentiments* qu'est fondé en grande partie notre développement humain supérieur [1]. » Bien des psychologues, nous l'avons déjà dit, partagent ce point de vue. Aussi Horwicz doit-il approcher de la vérité quand il écrit : « Tous les psychologues reconnaissent probablement aujourd'hui que toutes les sensations présentent une tonalité plus ou moins agréable ou désagréable et qu'il n'en est aucune qui en soit absolument dépourvue [2]. »

Mais des difficultés se présentent. A cette hypothèse que toute activité psychique s'accompagne de plaisir ou de déplaisir on pourrait objecter d'abord qu'elle conduirait forcément, puisque le plaisir et le déplaisir sont aussi des activités psychiques, à une complexité infinie d'actes simultanés. Nous avons par avance répondu à cette objection. Mais il en reste une autre à considérer.

Wundt, tout en classant pour une large part le plaisir et le déplaisir au nombre des sensations, tient néanmoins pour impossible que toute sensation soit accompagnée d'un sentiment. Voici pourquoi : « Nous déterminons, dit-il, le sentiment sensible comme agréable ou comme désagréable, comme un sentiment de plaisir ou de déplaisir. Mais le plaisir et le déplaisir sont des états opposés entre lesquels la transition se fait en un point neutre. Cela implique qu'il existe des sensations *sans tonalité* et dépourvues de sentiment sensible concomitant. » — Supposons que les prémisses soient justes. Il en résulterait bien l'absolue possibilité d'une sensation sans sentiment; mais il ne s'ensuivrait aucunement de là qu'une telle sensation ait jamais existé, ne fût-ce qu'un instant. C'est ce que Wundt concède lui-même quand il ajoute : « Mais comme le rap-

1. *Mikrokosmus*, I, p. 264, *sq.*
2. *Psychol. Anal.*, I., p. 230.

port des sensations à la conscience est sujet à des flottements incessants, ce point neutre ne répond d'ordinaire qu'à un état émotif passager d'où s'opère aisément un passage au plaisir ou au déplaisir. C'est pour cette raison précisément qu'il faut admettre que toute sensation s'accompagne, jusqu'à un certain degré, de sentiment [1]. » Il me paraît cependant plus que douteux que l'on puisse même accepter les points de départ de ce raisonnement. S'il s'intercale des sensations indifférentes entre les sensations nettement agréables et les sensations nettement désagréables, ne vaudrait-il pas mieux dire avec J. St. Mill qu'elles contiennent un tel mélange de plaisir et de déplaisir que ni l'un ni l'autre ne prédomine franchement. Ce que Wundt peut faire valoir à l'appui de sa thèse, c'est en particulier que le sentiment concomitant dépend de l'intensité. Si nous éliminons l'influence que la connexion de nos représentations exerce sur les sentiments qui accompagnent diverses sensations, l'expérience, dit Wundt, nous apprendra que toute espèce de sensation de force moyenne s'accompagne d'un sentiment de plaisir, et toute sensation de très grande intensité d'un sentiment de douleur. S'il s'agit d'une sensation très faible, ajoute-t-il, le sentiment de plaisir est minime et croît d'abord avec la sensation même. Puis il arrive à un maximum et change alors de sens. A partir de là, le sentiment de plaisir diminue rapidement et, passant par le point neutre, se change en déplaisir qui, croissant encore et sans cesse en raison de l'excitation qui correspond à l'intensité de la sensation, peut atteindre une valeur infinie. Si cette théorie est vraie, elle doit se vérifier surtout pour les sens les plus nobles, ceux qui permettent l'examen le plus approfondi. Il est indéniable qu'un faible phénomène lumineux produit en soi et pour soi un faible sentiment de plaisir; ce sentiment de plaisir augmente notablement si la lumière brille de couleurs plus vives; mais si la luminosité dépasse un certain degré, un sentiment désagréable lui succède qui peut devenir une intolérable douleur si l'on regarde en face le soleil. Il semble donc qu'un premier examen justifie le point de vue de Wundt. Mais ce n'est qu'une apparence qui disparaît dès qu'on examine les faits de plus près. Cette douleur excessive, que Wundt se croit autorisé à traiter d'infinie, dépend-elle vraiment de la sensation lumineuse? Wundt est obligé de répondre lui-même par la négative. Cette sensation a plutôt une qualité qui ne diffère en rien des qualités d'autres sensations pareillement douloureuses provoquées par l'intermédiaire d'autres nerfs sensitifs [2]. Comment

1. *Physiol. Psychol.*, p. 426.

2. *Ibidem*, p. 433. WUNDT dit que le sentiment le plus désagréable exclut toute « différenciation qualitative » et il l'explique par le fait que les sensations se sont complètement fondues dans le sentiment désagréable. Cette observation est dificile à comprendre. En effet, si nous nous reportons à sa grande théorie du sentiment

cela? A mesure que la sensation augmentait d'intensité, la couleur s'est-elle progressivement transformée, de façon à devenir une qualité absolument hétérogène? Une telle transformation ne paraît pas en fait moins inconcevable qu'une métamorphose graduelle de la couleur en son. En vérité, c'est tout autre chose que nous enseigne l'expérience. Lorsque la sensation lumineuse devient assez intense pour provoquer un sentiment désagréable, nous ne trouvons pas le phénomène lumineux moins beau. La vue du soleil ou d'une lumière électrique nous ravit, bien qu'elle n'aille pas sans douleur. Il se produit en nous un conflit de désirs : nous voudrions éviter la douleur, sans toutefois détourner nos yeux de ce beau spectacle. Nous avons donc ici un sentiment mélangé, ou plutôt deux sentiments différents, qui sont provoqués en même temps par l'entremise du même nerf, mais n'en sont pas moins liés à des sensations différentes, voire hétérogènes. C'est pour cela que le déplaisir paraît analogue aux douleurs qui sont provoquées généralement par les nerfs dits sensitifs; il n'a rien de commun avec le déplaisir que fait naître par exemple la vue du gris pâle soit tout seul, soit lié à d'autres phénomènes; et seul le plaisir apparaît comme une joie accrue, telle que la procure la vue des couleurs. Tout nouvel accroissement de l'excitation fait croître à la fois, semble-t-il, le plaisir et le déplaisir, mais évidemment dans des proportions différentes. Il est possible qu'au début la beauté du spectacle fasse oublier le caractère désagréable de la seconde sensation; mais bientôt la douleur devient si forte que la beauté n'attire plus et qu'il ne subsiste plus que l'envie d'éviter la douleur. C'est alors que nous parlons parfois simplement de sensation désagréable, bien que, tant qu'il reste un élément de couleur apparent, nous ne le qualifiions jamais de répugnant. Ce qui semblait donc le mieux confirmer la théorie de Wundt ne sert au fond qu'à la réfuter le plus nettement. Il en va des sensations des autres sens comme des sensations visuelles. Mais il est encore plus difficile d'y isoler une sensation de l'autre. Les sensations olfactives, par exemple, ne sont pas simplement des odeurs proprement dites; les unes résultent de l'excitation de nerfs sensitifs, d'autres sont en corrélation avec les poumons ou l'estomac, comme celles par exemple qui entrent en ligne de compte dans les phénomènes que nous avons l'habitude d'appeler frais ou étouffants, ou encore pour les odeurs répugnantes. Il y aura donc ici, — c'est une hypothèse dont la probabilité s'impose *a priori*, — un mélange de sen-

(Cf. p. 426 et 427), nous ne pouvons guère croire qu'il ait voulu affirmer l'éviction totale des éléments dont « la sensation se compose en soi et pour soi ». Si telle était cependant sa conception, il aurait commis ici l'erreur que nous avons déjà relevée chez d'autres psychologues en montrant que le sentiment se fonde nécessairement sur une représentation. Et les conjectures que nous avons faites à ce moment-là sur les raisons de cette erreur se trouveraient confirmées. (Voir Livre II, ch. 1, § 3).

timents agréables et désagréables, au lieu d'un état réellement indifférent, à égale distance du plaisir ou du déplaisir.

Il est donc faux qu'il faille admettre de prime abord, outre les activités qui s'accompagnent de sentiment, des activités psychiques ndifférentes. Mais sommes-nous à même d'apporter la preuve positive que cette troisième espèce de conscience interne ne le cède en rien, quant à l'universalité, à celles que nous avons étudiées précédemment?

Naturellement nous n'oublierons pas comment nous avons procédé plus haut. Nous avons expliqué le caractère général des représentations concomitantes par le rapport fonctionnel entre leur intensité et l'intensité du phénomène qu'elles accompagnent. Pourrons-nous expliquer de même façon l'universalité des sentiments concomitants? Il est facile de voir que c'est impossible. Tout comme dans un jugement, nous trouvons dans un sentiment deux sortes d'intensités : l'une qui lui est commune avec la représentation fondamentale, l'autre qui lui est particulière. Nous avons découvert, dans la perception intérieure, que seule la première espèce d'intensité était fonction d'une intensité de l'acte perçu; l'intensité particulière de la conviction ne jouait pas le même rôle et restait somme toute invariable. Il en va différemment quand il s'agit du sentiment interne. Il est certain — et nous en avons déjà touché un mot dans nos discussions antérieures — que l'intensité propre au sentiment, le degré de plaisir ou de déplaisir, dépend de l'intensité du phénomène agréable ou désagréable. L'intensité, qui est commune au sentiment interne et à la représentation qui lui sert de base, demeure toujours égale, nous l'avons vu, tout comme l'intensité correspondante de la perception interne, reste toujours au même niveau que l'intensité de l'acte senti. Il n'en est pas de même de l'intensité particulière au sentiment interne. Il s'avère même que le même phénomène psychique, par exemple la même sensation, est, suivant les circonstances, senti de façon tout à fait différente, qu'il plaît tantôt plus, tantôt moins, et provoque tantôt du plaisir, tantôt du déplaisir. Quand nous jouons la gamme en montant ou en descendant, nous entendons les mêmes sons, mais avec des sentiments différents et les différences ressortent encore bien plus nettement quand nous varions la succession des notes. Si la note s'accorde avec l'ensemble de la mélodie, elle paraît plus agréable; si elle ne s'accorde pas, elle s'accompagne, si sonore soit-elle, d'un sentiment désagréable. Quand une mélodie est jouée dans un autre mode, chaque note donne le même sentiment que la note qu'elle remplace, mais le sentiment qu'elle produit diffère totalement de celui qui a précédé. Même constatation à propos des couleurs. Nous disons de certaines qu'elles s'accordent, d'autres qu'elles paraissent se heurter. Tandis que les premières, considérées simultanément ou successivement,

produisent un effet particulièrement agréable, les autres, dans les mêmes conditions, offensent notre œil. Nous parlerons plus loin des phénomènes du contraste simultané, où une couleur, bien qu'inchangée dans sa manifestation, est prise pour une autre. Ce qu'il y a en outre de remarquable dans ce cas, c'est que le sentiment qui accompagne la sensation de la couleur est modifié. Lorsque nous transposons une mélodie dans un autre ton, chaque note, nous l'avons vu, s'accompagne d'un sentiment analogue à celui que produisait auparavant la note remplacée. Pareillement nous trouvons ici que la couleur que l'on confond avec une autre s'accompagne d'un sentiment apparenté à celui que cette autre couleur éveille d'ordinaire. Le gris, par exemple, que l'on voit rose ou vert, apparaît tout de suite embelli et revêt entièrement le charme propre à ces teintes. Un point reste donc acquis : si l'on est forcé de reconnaître que l'intensité du sentiment concomitant dépend de l'intensité du phénomène psychique qu'il accompagne, cette dernière n'est pourtant pas le seul facteur dont dépende la première. Beaucoup d'autres conditions entrent en ligne de compte : il se peut que certaines soient encore absolument inconnues et que d'autres ne puissent pas encore être évaluées exactement quant à leur degré d'influence. Nous le voyons donc, nous ne pouvons prouver ainsi l'universalité des sentiments concomitants.

Nous en sommes donc réduits à la simple expérience. Cette voie, qui ne nous était pas ouverte alors qu'il s'agissait de la représentation interne et de la perception interne, nous a été frayée par nos discussions antérieures. Tant qu'il n'était pas établi que nous percevions tout acte psychique, la simple induction ne pouvait nous donner la certitude que tel ou tel mode de conscience accompagne généralement nos activités psychiques. Il eût été certainement ridicule de nous demander si, dans le cercle de notre perception intérieure, il ne se rencontre aucun acte qui échappe à la perception interne. Mais nous savons maintenant que toutes nos activités psychiques appartiennent également au plan de la perception. Aussi sommes-nous pleinement autorisés à poser cette question : la perception intérieure ne nous révèle-t-elle que des activités liées à un sentiment interne, ou nous révèle-t-elle aussi quelque exception?

L'excellent psychologue qu'est Lotze n'a pas découvert d'exception. D'autres n'ont pas été plus heureux. En examinant les dires de Wundt, nous voyons nettement que lui non plus n'a pas découvert d'activité psychique qui ne fût accompagnée de sentiment. Ce n'est que par déduction qu'il s'est convaincu qu'il devait y avoir des exceptions. Une fois que nous aurons réussi à montrer que les bases de cette déduction ne sont rien moins que sûres, nous pourrons espérer que toute opposition cessera

de ce côté aussi, et que la théorie de l'universalité des sentiments concomitants trouvera de nouveaux appuis et de nouveaux témoignages importants.

§ 7. Résumons brièvement les résultats de ce chapitre et du précédent.

Tout acte psychique est conscient; il contient en lui-même la conscience de soi. Tout acte psychique, si simple soit-il, a donc un double objet, un objet premier et un objet second. L'acte le plus simple, par exemple celui par lequel nous entendons, a comme objet premier le son : il est à lui-même son objet second, en tant que phénomène psychique par lequel le son est entendu. Cet objet second apparaît à la conscience sous une triple forme, comme représentation, comme connaissance et comme sentiment. Tout acte psychique, même le plus simple, peut donc être considéré sous quatre aspects différents : d'abord comme représentation de son objet premier (l'acte, par exemple, par lequel nous percevons un son, est considéré comme audition); puis comme représentation de lui-même; comme connaissance de lui-même; comme sentiment de lui-même. Et dans l'ensemble de ces quatre rapports, il constitue tout ensemble l'objet de la représentation de soi-même et l'objet de la connaissance de soi-même, et aussi, pour ainsi dire, du sentiment de soi-même, si bien que, sans qu'il soit besoin d'une nouvelle complication, ni d'une nouvelle multiplication, la représentation de soi-même est représentée, la connaissance de soi-même représentée en même temps que connue, et le sentiment de soi-même représenté aussi bien que connu et senti.

L'intensité de la représentation de l'objet second est en tout cas égale à celle de la représentation de l'objet premier; et nous pouvons en dire autant de l'intensité du jugement concomitant et de celle du sentiment concomitant, pour autant qu'une représentation en est le fondement.

L'intensité propre de la connaissance de l'objet second, la puissance de la conviction qui accompagne sa perception, demeure invariable, elle est toujours la plus grande qu'on puisse concevoir [1].

En revanche l'intensité propre au sentiment concomitant, la grandeur du plaisir ou du déplaisir, ne présente pas la même régularité. Elle n'est pas constante, comme l'est, dans la perception interne, la puissance de la conviction; elle ne croît pas non plus, ni ne décroît de façon régulièrement proportionnelle aux variations intensives de la représentation. Elle en dépend, mais aussi d'une foule d'autres facteurs qui, pour autant que nous puissions rendre compte de leur influence, feront l'objet d'un examen ultérieur.

1. Alinéa mis entre crochets par Kraus. (Note du traducteur).

Une différence originelle des aptitudes, des différences dans les dispositions acquises, des divergences dans la liaison avec d'autres phénomènes s'ajoutent ici comme facteurs à l'intensité et à la qualité de l'objet premier ainsi qu'à la différence des rapports avec cet objet, et font de ce domaine un des plus variés et des plus divers qui soient.

CHAPITRE IV

DE L'UNITÉ DE LA CONSCIENCE

§ 1. Nous avons établi que toute activité psychique implique une certaine variété et une certaine complexité. Même dans l'état psychique le plus simple, l'on trouve un objet double, présent de façon immanente; l'un du moins est deux fois conscient; il n'est pas simplement l'objet d'une représentation, mais également l'objet d'un jugement et d'un sentiment. Mais le défaut de simplicité ne signifie pas défaut d'unité. La conscience de l'objet premier et celle de l'objet second ne constituent pas deux phénomènes distincts, mais bien deux aspects complétaires d'un seul et même phénomène; et l'unité de l'acte psychique coexiste avec les divers modes de conscience de l'objet second. Nous avons vu qu'il s'agit nécessairement des parties constituantes d'un seul être effectif.

En réalité, un état aussi simple ne se présente jamais. Et il arrive fréquemment que nous ayons simultanément présents à l'esprit un nombre assez considérable d'objets, avec lesquels nous avons des rapports de conscience très variés. Une question se pose alors : Y a-t-il toujours une unité réelle qui embrasse, malgré leur grande abondance, tous ces phénomènes psychiques? Tous ces phénomènes font-ils partie, comme phénomènes partiels, d'un tout unique, ou bien nous trouvons-nous en présence d'une multiplicité de choses, la totalité de l'état psychique devant alors être considérée comme un collectif, un groupe de phénomènes, dont chaque élément constitue une chose en soi ou fait partie d'une chose particulière?

Je crois que la question est posée clairement. Cependant, comme les malentendus ne sont pas rares dans cet ordre d'idées, je tiens à donner quelques brèves explications. Il est impossible que rien soit à la fois *unité* effective et multiplicité d'objets effectifs. Aristote l'a dit[1] et depuis lors on l'a répété à juste titre. Nous pouvons, il est vrai, réunir une multiplicité d'objets et en désigner la somme par *un seul* nom; par exemple : « un troupeau », « le règne végétal ». Mais les objets ainsi rassemblés ne constituent pas pour autant une seule et même chose; ce que le nom désigne n'est pas une chose,

1. *Métaphysique*, Z, 16.

mais un *collectif*. Autres exemples de collectifs : une ville, voire chaque maison d'une ville, chaque pièce de la maison, chaque parquet composé d'un grand nombre de planches. Il se peut que la planche ne soit elle-même qu'un collectif composé de beaucoup d'éléments, qu'il s'agisse d'atomes, de points invisibles ou de plus grandes unités. Ce n'est ni le lieu, ni le moment d'élucider cette question. Une chose est certaine : sans unités matérielles, il n'y a pas de multiplicité; sans choses, il n'y aurait pas de collectifs[1].

Mais s'il apparaît au premier coup d'œil qu'une chose ne peut pas être une multiplicité de choses, cela ne veut pas dire qu'on n'y puisse distinguer aucune multiplicité. Unité et simplicité — c'est encore Aristote qui insiste sur ce point[2] — sont deux notions qu'il ne faut pas confondre. Si elle ne peut renfermer une multiplicité de choses réelles, une seule et même chose peut bien renfermer une multiplicité de parties. Et dans les états psychiques relativement peu compliqués dont nous avons traité au chapitre précédent, nous en avons un exemple fort clair. Ce dont faisaient partie la conscience primaire et la conscience secondaire dans sa multiplicité était bien une chose, mais naturellement pas une chose absolument simple. De même que nous attribuons un seul et même nom à une réunion de plusieurs choses, nous pouvons considérer et désigner chaque partie d'une chose comme quelque chose à part. Mais de même que dans le premier cas la dénomination s'appliquait non pas à une chose, mais à un collectif, la dénomination ne s'appliquera pas ici non plus à une chose. Et, faute d'un vocable usuel et clair, puisque le nom de *partie* s'applique également à des choses effectives par rapport à des collectifs, nous emploierons le terme « divisif »[3].

Nous pouvons donc poser la même question sous une forme plus concise. Quand il s'agit d'états psychiques compliqués, avons-nous affaire à un collectif de choses? Ou bien, dans les états les plus compliqués comme dans les états les plus simples, la totalité des phénomènes psychiques appartient-elle à une *seule et même* réalité, dans laquelle nous ne pouvons que distinguer des divisifs en tant que parties?

§ 2. Si nous définissons l'état relativement simple qui correspond à la représentation d'un son ou d'une couleur, on peut concevoir deux types de complication. D'une part, le même objet premier

1. Il n'est guère nécessaire de noter que nous donnons au terme *collectif* un sens différent de celui que lui assignent les grammairiens. Et il est facile de voir pourquoi nous le faisons.
2. *Métaphysique*, A. 7.
3. Les deux alinéas précédents sont entre guillemets dans l'édition Kraus. (Note du traducteur).

peut se présenter à la conscience selon divers modes, par exemple représentation pure et désir de l'objet représenté. D'autre part, une complication plus grande peut résulter de l'orientation de notre activité psychique sur plusieurs objets premiers, comme il arrive par exemple quand nous voyons et que nous entendons à la fois. Les deux espèces de complication peuvent se présenter en même temps, et dans ce cas l'état psychique sera d'une complication plus grande encore. Mais il est clair que ce qui vaut pour les cas dans lesquels il n'y a qu'un seul mode de complication vaut aussi pour ce dernier cas. Si aucun des deux modes de complication ne supprime l'unité effective, les deux réunis ne le feront pas non plus, et, à condition d'appartenir à une seule conscience, les phénomènes psychiques simultanés constituent toujours une telle unité.

L'hypothèse ne va pas sans difficultés. Si nos actes psychiques simultanés n'étaient jamais que des divisifs d'une seule et même réalité, comment pourraient-ils être indépendants les uns des autres? C'est pourtant le cas; ni dans leur apparition, ni dans leur disparition ils ne paraissent inséparables. L'on voit et l'on entend tantôt ceci, tantôt cela; et si, par hasard, l'on voit et l'on entend à la fois, il se peut qu'on cesse de voir sans cesser d'entendre. Dans ce cas l'indépendance est mutuelle, il en existe un autre où elle est au moins unilatérale. Je ne puis rien désirer qu'autant que je me le représente; mais je puis me représenter quelque chose, sans le désirer pour autant. J'ai pu me le représenter longtemps avant de le désirer et ma représentation peut survivre à la cessation de mon désir, à sa modification, voire à son remplacement par le sentiment exactement contraire.

Si nous comparons en outre la simultanéité de la vue et de l'audition avec le rapport qu'on a considéré plus haut entre les multiples formes de la conscience interne, nous voyons immédiatement et de façon indubitable que ce dernier rapport est infiniment plus intime que le premier. Entre la vision et l'audition il n'existe aucune sorte de liaison réciproque comme celle qui lie les trois moments de la conscience interne, dont chacun se rapportait à chacun des autres comme à son objet. Si la vision et l'audition étaient elles aussi, comme les trois sortes de conscience interne, embrassées par la même unité réelle, on serait conduit à croire au contraire que la liaison est si intime qu'elle exclut toute différence. En effet, rien ne peut être plus un que ce qui est un réellement et suivant la nature de la chose. Il suit de là que la totalité d'un état psychique complexe doit nécessairement être conçue comme une réalité collective.

Pour bien des raisons il reste cependant qu'on pourrait admettre que là non plus aucune multiplicité réelle ne se substitue à l'unité réelle. Il paraît notamment impossible que la complication qui correspond aux diverses modalités conscientielles d'un seul et

même objet premier (par exemple à la simultanéité d'une représentation et d'un acte d'amour, portant sur un seul objet) soit conçue de façon collective comme un assemblage de réalités distinctes. Il nous paraît absolument absurde qu'une chose puisse être aimée sans être représentée. Et c'est à bon droit que nous y voyons une contradiction, puisque, comme nous l'avons vu déjà, une représentation est à la base de tout autre mode de conscience et s'y trouve contenue[1]. Si cette représentation et cet amour constituaient chacun un acte séparé, une réalité séparée, et que l'un pût être la cause de l'autre, une substitution de causes serait concevable et il se pourrait qu'on pût aimer ce qui n'est aucunement représenté! Il faut en tout cas une représentation de l'objet aimé, qui forme un tout avec l'amour lui-même. Si nous supposions pourtant que la représentation, du fait qu'elle survit souvent à la disparition de l'amour, doit constituer une réalité séparée, il ne nous resterait plus qu'à dire qu'au moment où nous l'aimions l'objet était représenté deux fois, ce qui est faux et contraire à l'expérience.

Même quand notre attention se fixe en même temps sur plusieurs objets premiers, par exemple, quand nous voyons et entendons simultanément, les raisons ne manquent pas qui permettent d'affirmer que l'un et l'autre phénomène appartient à la même unité réelle. Il arrive que nous comparions ensemble une couleur que nous voyons et un son que nous entendons; nous le faisons même toutes les fois que nous reconnaissons qu'il s'agit de deux phénomènes différents. Comment cette représentation de leur différence serait-elle concevable, si les représentations de la couleur et du son étaient entièrement séparées? Attribuerons-nous à l'une ou à l'autre ou bien à toutes deux réunies ou encore à une tierce réalité la représentation de leur différence? Évidemment ni à l'une ni à l'autre prise séparément, puisqu'à chacune l'un des objets comparés est étranger; ni, par suite, à une troisième, à moins d'admettre que les représentations de la couleur et du son y sont répétées et réunies. Donc à toutes deux ensemble? Mais qui ne verrait pas le ridicule d'une pareille assertion? Ce serait en fait comme si l'on disait que l'aveugle et le sourd ne peuvent à la vérité comparer les couleurs et les sons, mais que, l'un voyant et l'autre entendant, ils pourraient en déterminer la relation. Et pourquoi cela nous paraît-il si absurde? Parce que l'acte par lequel nous comparons deux réalités constitue une unité effective, tandis qu'en additionnant les activités de l'aveugle et du sourd, nous n'obtenons jamais qu'un collectif, jamais une véritable unité. Peu importe que l'aveugle et le sourd soient près ou loin l'un de l'autre; cela ne change rien aux choses. Ils habiteraient constamment ensemble, leur liaison même serait aussi intime, voire plus

1. Livre II, ch. I, § 3.

intime, que celle de deux frères siamois, l'hypothèse n'en serait pas moins absurde. Pour que la couleur et le son puissent être comparés il faut qu'ils soient représentés tous deux dans une seule et même réalité. Ce n'est d'ailleurs pas seulement entre divers objets premiers que nous instituons des comparaisons : au cœur même de nos pensées et de nos désirs nous établissons également entre ces objets des relations variées. Pour arriver à nos fins nous arrangeons les moyens et nous élaborons de vastes projets. Tous ces arrangements et toutes ces combinaisons, si nous considérions chacun des divers termes de nos pensées comme une réalité séparée, se résoudraient en une multiplicité ou plutôt se réduiraient à néant. Si nous voulons le moyen, c'est que nous voulons la fin, et notre désir renferme aussi bien la représentation du moyen que celle de la fin. L'acte unique par lequel nous faisons un choix ne renferme-t-il pas nécessairement les représentations des objets entre lesquels s'exerce ce choix et des motifs qui plaident en saveur de tel ou tel objet? Tout cela est tellement évident qu'il ferait superflu d'y insister davantage, si peu que ce fût.

Nous arrivons au même résultat, quand nous considérons l'aspect intérieur de la conscience. Quand un homme se représente ou désire quelque chose ou qu'il se représente plusieurs objets premiers à la fois, il n'a pas seulement conscience d'exercer l'une ou l'autre de ces activités, mais encore leur simultanéité. Celui qui entend une mélodie, a conscience que tel son est présent, tel autre passé; celui qui sait qu'il est en train de voir et d'entendre n'ignore aucunement la simultanéité des deux opérations. Or si les perceptions de l'opération usuelle et de l'opération auditive appartenaient à deux réalités distinctes, où trouverait-on la perception de leur simultanéité? Evidemment ni dans l'une, ni dans l'autre. On voit au contraire clairement que la connaissance interne de l'une et de l'autre doit faire partie de la même unité réelle. Mais ce qui vaut pour la connaissance interne des activités psychiques vaut également, en vertu de nos conclusions antérieures, pour ces activités mêmes. Par conséquent, aucune complexité ne prévaut contre l'unité effective de nos opérations psychiques.

La dernière opinion est, sans conteste, la seule vraie, et l'on ne peut réfuter les raisons que nous avons exposées. Les raisons contraires perdent toute leur force quand on se rend bien compte du vrai nœud de la question.

Il ne s'agit pas de savoir si les opérations psychiques simultanées sont toutes réellement identiques. L'identité réelle suppose que ceci est effectivement cela, et l'expression s'oppose à celle d'identité conceptuelle. C'est ainsi que chacun de nous est réellement identique à soi-même. Des hommes différents ne sont au contraire identiques que conceptuellement, non réellement. Peu importe d'ailleurs que l'identité réelle porte sur une chose,

sur un divisif, sur un collectif, sur une privation, etc., comme lorsque nous disons par exemple que la cécité est un défaut et le troupeau un groupe d'animaux de même espèce. Dans notre cas, nous l'avons déjà dit, il ne s'agit pas d'identité réelle, et il est clair qu'une telle identité n'existe pas en général entre nos opérations simultanées et qu'on ne la trouve même pas entre les différents aspects que nous avons précédemment distingués dans les actes psychiques les plus simples. La conscience de l'audition ne se confond pas avec la tonalité affective qui l'accompagne. Il s'agit là de deux divisifs de la même réalité, mais on ne peut parler d'identité réelle ni entre elles deux et cette même réalité ni entre elles seulement. Une chose réelle qui est réunie avec d'autres choses réelles dans un collectif n'est pas identique à ce collectif, ni à une autre chose qui en fait partie — personne, en effet, ne s'avisera de dire que l'armée est un soldat ni un soldat un autre soldat —; on ne peut pas dire davantage qu'un divisif, que je *distingue* comme une partie dans une réalité effective, soit identique à cette réalité et, par suite, aux autres divisifs que l'on peut distinguer en elle. Un divisif n'est jamais réellement identique à un autre divisif distinct de lui, sans quoi il ne serait pas un autre divisif, mais le même; il fait seulement partie avec lui d'*une même* réalité. Et c'est cette appartenance commune à *une seule* et même chose réelle qui constitue l'unité que nous considérons ici.

Par là même, nous échappons au danger d'une confusion à laquelle nous exposerait facilement le vocabulaire que nous avons hérité des Scolastiques, et nous pouvons répondre immédiatement aux objections.

Nous avons dit que l'identité réelle représente un maximum d'unité. Si c'était par conséquent, une unité réelle qui embrassait l'ensemble de nos opérations psychiques simultanées, la liaison qui existe entre telle ou telle de ces opérations ne saurait être moins intime que celle qui lie telle ou telle autre, et notamment les diverses modalités de conscience intérieure. Nous avons ici un exemple frappant de la confusion contre laquelle nous avons mis en garde. Le rapport de l'identité réelle est nécessairement constant, partout où il est effectivement donné, qu'il s'agisse d'une chose, d'un collectif, d'un divisif ou de n'importe quelle réalité qu'on pose comme identique à soi. Aucune n'est plus identique à soi-même qu'aucune autre. Il n'en va pas de même quant au rapport des parties qui appartiennent à une unité réelle. S'il existe effectivement de petits corps simples, comme ceux qu'on appelle atomes, le rapport n'est pas le même entre les différentes propriétés de ces atomes et les différentes parties quantitatives qu'enveloppe encore, à titre d'éléments divisifs, le plus petit corpuscule invisible. On dit que ses parties quantitatives n'en peuvent être séparées et qu'il

ne saurait perdre certaines de ses propriétés. Mais il est évident que cela ne vaut pas pour d'autres propriétés, bien qu'on ne puisse pas non plus les considérer comme des choses en soi. Tel corps passe, par exemple, du repos au mouvement, et inversement. Néanmoins le mouvement, quand il existe dans cet atome, n'est pas une chose en soi; autrement on pourrait l'imaginer séparé de l'atome et continuant d'exister. Je ne veux nullement dire par là que je crois à la théorie atomistique; je ne veux pas davantage faire état des rapports des atomes comme d'un exemple emprunté à la réalité effective. Je voudrais plutôt montrer, au moyen d'une hypothèse familière, que dans les cas où il s'agit de parties appartenant à une seule et même chose réelle on peut *penser* fort bien un mode multiple et plus ou moins intime de leur liaison [1]. Il est donc possible qu'entre les différentes parties que nous distinguons dans l'ensemble de notre état psychique les modes de liaison soient fort divers, bien que ces parties appartiennent toutes, en tant que divisifs, à la même unité réelle.

L'audition est, de toute évidence, plus étroitement liée à la triple conscience de l'audition qu'à la vision simultanée. Pour autant que la représentation et la perception de l'audition ne subissent de modifications qu'en dépendance de l'audition, tandis que le sentiment concomitant en subit pour d'autres raisons, on pourrait dire que même dans cette triple conscience il faut distinguer des liaisons inégalement intimes. On pourrait affirmer de même qu'entre deux activités dirigées sur le même objet premier et dont l'une suppose l'autre, comme par exemple le désir qui suppose la représentation correspondante, la liaison est plus intime qu'entre des activités dirigées sur des objets premiers différents. Les représentations simultanées des mots d'une phrase que je viens d'entendre prononcer paraissent liées plus intimement que les sensations simultanées de sens différents; et l'on pourrait indiquer encore bien des différences dans la liaison plus ou moins intime d'activités psychiques simultanées. L'existence même de ces différences est un fait digne de remarque dont l'importance peut être considérable à beaucoup d'égards, notamment en ce qui concerne les lois de l'association des idées; mais il est clair qu'il ne fournit aucun argument sérieux *contre* l'appartenance des idées à une seule et même unité réelle.

Nous sommes donc débarrassés du deuxième des arguments que l'on fait valoir contre l'unité réelle des états psychiques complexes.

Mais par là même se trouve implicitement réfuté le premier argument, celui qui s'appuie sur la manifestation et la persistance indépendantes de certaines activités psychiques. L'iden-

1. Ce développement paraît à Kraus de ceux que Brentano, dans une seconde édition eût, sinon supprimés, du moins notablement précisés, notamment en ce qui concerne le repos et le mouvement. (Note du traducteur.)

tité réelle exclut toute séparation, car cela signifierait qu'une chose peut être séparée d'elle-même. Mais ce qui appartient, à titre de partie distincte, à un tout réel, peut disparaître, tandis que les autres parties continuent à exister : il n'y a rien là de contradictoire.

§ 3. Nous sommes donc arrivés au résultat que voici : l'ensemble de notre état psychique, quelle qu'en soit la complexité, constitue toujours une unité réelle. C'est le fait bien connu de *l'unité de la conscience* que l'on a raison de considérer en général comme l'un des principes les plus importants de la psychologie.

Bien des fois, cependant, ce principe a été mal compris, par ses partisans aussi bien que par ses adversaires. C'est pourquoi nous allons exposer encore une fois, avec toute la netteté voulue, ce qu'est l'unité de la conscience et ce qu'elle n'est pas.

L'unité de la conscience, telle qu'elle ressort avec évidence de ce que nous percevons intérieurement, consiste en ceci : tous les phénomènes psychiques qui se trouvent simultanément en nous — si différents soient-ils : vision et ouïe, représentation, jugement et raisonnement, amour et haine, désir et aversion, etc. — sous la seule condition d'être intérieurement perçus comme simultanés, appartiennent tous à une seule et même réalité; phénomènes partiels, ils forment un phénomène psychique dont les parties constitutives ne sont pas des choses distinctes ni des parties de choses distinctes, mais appartiennent à une unité réelle. Telle est la condition nécessaire, mais suffisante, de l'unité de la conscience.

Lorsque nous enseignons l'unité de la conscience, nous n'avons donc pas l'intention de soutenir qu'à un seul et même organisme corporel ne peuvent jamais être liés différents groupes de phénomènes psychiques n'appartenant pas à une seule et même unité réelle. Nous trouvons une situation de ce genre dans les coraux où d'innombrables animalcules sont incorporés à la même souche. Les phénomènes psychiques simultanés de tel et de tel animalcule ne forment pas d'unité réelle. Mais il n'y a pas non plus de perception interne qui en saisisse l'existence simultanée. Il ne serait donc nullement contraire à notre définition que hors de moi il y eût dans mon corps un autre moi, comme si par exemple mon corps était possédé d'un de ces mauvais esprits, à l'exorcisme desquels l'Écriture nous fait si souvent assister. Une unité réelle entre la conscience de cet esprit et ma conscience n'existerait pas; mais je ne saisirais pas non plus ses phénomènes psychiques avec les miens dans une perception interne directe. Il en irait de même si mon corps, suivant l'idée de Leibniz, n'était en réalité qu'une infinité de monades, de substances réellement différentes, jouissant chacune d'une vie psychique déterminée. Ma perception interne n'irait pas au-delà de mon moi, la monade maîtresse.

Qu'une telle théorie soit donc vraie ou fausse, toujours est-il qu'elle est parfaitement compatible avec cette unité de la conscience, que nous révèle la perception interne.

L'unité de la conscience ne signifie pas non plus que la conscience, telle qu'elle existe réellement, exclut toute pluralité de parties, quelle que soit la nature de ces parties. Nous avons déjà vu, au contraire, que la perception interne nous révèle une diversité d'opérations; et la perception interne ne peut nous tromper. Herbart estimait, il est vrai, que chaque réalité doit être simple. Seule une collection pourrait, dit-il, comporter pluralité de parties. Une réalité non-simple serait contradictoire, et on ne devrait jamais contrevenir au principe de contradiction. Sur ce dernier point, nous sommes d'accord avec Herbart. Mettre en doute, n'importe où et n'importe comment, le principe de contradiction, ce serait aller contre une évidence immédiate qui est plus certaine qu'aucune démonstration. Mais cette évidence n'est pas moins immédiate en ce qui concerne les faits de notre conscience interne. L'erreur maîtresse de Herbart, et avant lui de Kant, fut de considérer les phénomènes de la perception interne de la même façon que les phénomènes auxquels s'applique la perception dite externe, comme de simples apparences, signes d'autres apparences, au lieu d'y voir des réalités effectives. C'est sur cette base qu'ils ont fondé toute leur psychologie [1]. Si Herbart avait raisonné autrement, il aurait constaté l'incompatibilité de ses théories métaphysiques et des données de la perception interne, et il aurait remarqué, dans ce passage et dans d'autres encore, certaines lacunes et certaines équivoques de son argumentation; et il n'y aurait pas eu besoin qu'un autre philosophe vînt montrer que les contradictions dont Herbart fait état ne sont que des contradictions apparentes [2]. En affirmant l'unité réelle de la conscience, nous n'affirmons donc aucunement qu'il s'agisse là d'une réalité parfaitement simple; nous disons seulement que les parties qu'on y peut distinguer ne sont que les éléments divisifs d'une unité réelle.

Et ce serait encore aller trop loin que de dire que l'unité de la

1. D'après Herbart, l'être que nous révèlent les phénomènes psychiques, c'est l'âme, c'est-à-dire une essence réelle et simple avec une qualité simple, qui persévère en soi, en face d'autres essences réelles et simples. Ce qui nous apparaît comme une représentation n'est en réalité que cette subsistance même. Il n'y a donc pas de raison pour que la pluralité des représentations que nous percevons en nous nous force à introduire dans notre être véritable une pluralité de propriétés et de parties quelconques. C'est du moins ainsi, semble-t-il, qu'il faut comprendre la doctrine de Herbart, pour que sa métaphysique ne soit pas trop nettement en contradiction avec sa psychologie. Ou bien Herbart aurait-il cru que nos représentations sont bien des subsistances telles qu'on les a définies, des façons immuables de persévérer en soi malgré toutes les menaces de perturbation, mais qu'elles sont cependant ce qu'elles nous paraissent? Dans ce cas il se serait rendu coupable de la contradiction la plus manifeste ou bien il aurait renié, de la façon la plus formelle, le témoignage de la perception interne.

2. Cf. TRENDELENBURG, *Historische Beitraege zur Philosophie* (Contributions historiques à la philosophie), II, p. 313 sq.

conscience, si elle n'exige pas la simplicité, ne se concilie cependant qu'avec une pluralité de parties inséparables. Nous avons vu, au contraire, que, comme le montre l'expérience, l'une des activités qui se manifestent en nous cesse fréquemment, tandis que l'autre persiste, que l'une se transforme, tandis que l'autre demeure inchangée.

Il faut encore souligner que l'unité de la conscience n'exclut ni la pluralité de parties quantitatives, ni l'extension spatiale (ou toute propriété analogue). Il est certain que la perception interne ne nous révèle aucune étendue; mais il n'en résulte pas pour autant qu'elle exclut l'étendue : ne pas voir une présence n'équivaut pas à démontrer une absence. Autrement il faudrait donner raison à ce juge qui prononça l'acquittement d'un individu, parce que le plaignant n'avait cité que cinq témoins ayant entendu les injures, tandis que l'inculpé se faisait fort d'en amener cent qui n'avaient rien entendu. Une chose est certaine : nous ne pouvons concevoir les activités psychiques qui appartiennent à l'unité de notre conscience comme *divisées quantitativement* selon toutes leurs modalités. Il est impossible que la vision appartienne à telle partie quantitative de notre conscience tandis que telles autres parties contiendraient la représentation interne corrélative ou la perception ou le plaisir que procure la vision. Cela serait en contradiction avec tout ce qui a été dit sur la liaison particulièrement intime de ces phénomènes. Il est clair également que telle partie quantitative ne contient pas une représentation tandis qu'une autre contiendrait un jugement portant sur l'objet de cette représentation ou un désir tendant vers cet objet. En ce cas, en effet, jugement et désir ne pourraient exister sans représentation, ce qui est contraire aux données de la perception interne. On n'est pas en droit pour autant d'affirmer, jusqu'à présent du moins, que toute représentation est inétendue ou que des représentations distinctes ne sauraient coexister dans une sorte d'espace.

Quand on sectionne un ver, il arrive souvent que chaque section donne des signes indubitables de mouvement spontané, par conséquent de sentiment et de représentation. Certains, notamment Aristote, ont expliqué ce fait en disant que l'âme de l'animal est sectionnée en même temps que le corps. La conscience une de l'animal sectionné aurait donc eu nécessairement une étendue de type spatial. D'autres furent d'un avis différent et préférèrent admettre qu'avant même le sectionnement il existait dans le ver plusieurs âmes, chacune dans une section différente. Jusqu'à quel point ces derniers ont-ils réussi à rendre leur point de vue vraisemblable? Nous ne le rechercherons pas pour le moment; nous ne nous en occuperons que bien plus loin [1]. Bornons-nous ici à cette

1. Livre VI (non écrit, N. du t.).

simple remarque : si l'on voulait, ainsi qu'on l'a fait réellement, invoquer contre l'ancienne théorie le fait de l'unité de la conscience, cet argument, à lui seul du moins, n'aurait aucun poids décisif. Nous avons vu que cette unité est conciliable avec une pluralité d'opérations dont le lien n'est aucunement indissoluble. Une pluralité de parties quantitatives séparables les unes des autres n'y contredirait donc pas non plus.

Pas plus que la pluralité des parties, l'unité de la conscience n'exclut leur variété. Ce qui est nécessaire, ce n'est pas que les parties soient de même nature, mais simplement qu'elles appartiennent à la même unité réelle. C'est ainsi que nous avons découvert déjà que la totalité de notre conscience ne renferme pas seulement une pluralité d'activités psychiques, mais encore des activités de nature fort différente, non seulement des représentations, mais encore des sentiments. Unité ne veut pas dire simplicité, ni divisibilité en parties égales. Rien ne s'opposerait donc jusqu'ici à ce qu'en supposant étendu l'ensemble de nos phénomènes psychiques les parties quantitatives en fussent hétérogènes et apparussent comme telles dans nos phénomènes psychiques. Nous ne prétendons point défendre pour autant cette hypothèse ni aucune autre du même genre. Nous disons seulement que, s'il fallait l'accepter comme vraie, elle n'infirmerait d'aucune manière notre théorie de l'unité de la conscience. Nous avons vu, en effet, que cette dernière embrasse en tout cas une pluralité de parties iées entre elles par diverses sortes de relations.

Enfin, l'unité de la conscience n'implique pas non plus que les phénomènes psychiques, que nous désignons habituellement sous le nom d'opérations psychiques passées, aient appartenu à titre de parties à la réalité effective qui contient nos phénomènes psychiques actuels. Une chose est en tout cas hors de doute : de même que la perception intérieure ne nous montre directement qu'un seul ensemble réellement unique de phénomènes psychiques, la mémoire pour chaque moment du passé ne nous révèle jamais directement qu'un ensemble du même type. Des autres phénomènes psychiques qui furent leurs contemporains elle ne nous donne pour ainsi dire qu'une connaissance indirecte en nous montrant qu'il existait, à l'intérieur de l'ensemble effectivement révélé par la mémoire, une connaissance de ces autres phénomènes, de même que, dans l'ensemble révélé par la perception interne, on peut trouver aussi la croyance à l'existence d'autres ensembles. La mémoire ne nous montre donc directement *qu'une seule* série continue d'ensembles dont chacun a constitué une unité réelle; et cette série continue n'est interrompue que çà et là de quelque lacune. En y réfléchissant plus longuement, nous réussissons parfois à combler même des lacunes de ce genre. La continuité de la série implique en même temps le plus souvent une certaine affinité entre les

ensembles successifs, soit une égalité parfaite, avec de simples différences de temps, soit une différence augmentant par gradations infinitésimales. On ne peut concevoir en effet qu'une modification continue renferme à tout moment une lacune de grandeur finie ou une transition d'un phénomène à des phénomènes absolument hétérogènes. En réalité, même après les modifications soudaines les plus fortes, une affinité se manifeste habituellement entre les anciens et les nouveaux éléments. C'est ainsi qu'immédiatement après le début d'une importante modification, la mémoire nous révèle immédiatement une conscience de l'opposition entre le nouvel état et l'état antérieur; dans d'autres cas elle nous remémore des éléments très anciens de la série, jamais directement un ensemble qui *n'appartiendrait pas* à la série. L'élément terminal de la série forme le groupe que nous saisissons directement dans la perception interne. Nous désignons d'ordinaire cette chaîne de phénomènes psychiques comme notre vie passée; et de même que nous disons : je vois, j'entends, je veux, quand la perception intérieure nous montre une vision, une audition ou une volition, nous disons, quand la mémoire nous révèle directement une vision, une audition ou une volition : j'ai vu, j'ai entendu, j'ai voulu. Nous considérons donc communément les phénomènes qu'elle nous révèle directement comme des activités qui ont appartenu à la même unité réelle qui embrasse présentement les activités connues par la perception interne. Il n'est pas surprenant qu'on soit tenté de soutenir une telle opinion, étant donné le caractère de ces phénomènes de mémoire tel que nous l'avons décrit dans ses traits les plus essentiels. Il nous est cependant impossible d'affirmer que la même unité réelle qui embrasse nos phénomènes psychiques actuels se soit effectivement étendue aussi dans le passé à ceux que nous appelons habituellement « notre passé ». Aucune des preuves que nous avons invoquées pour établir l'unité réelle des phénomènes présents ne peut s'appliquer ici. Les actes présents de notre mémoire doivent, il est vrai, appartenir à la même réalité que nos autres actes psychiques présents. Mais le contenu d'un acte de mémoire n'est pas l'acte de mémoration. Et qui nous garantit que le souvenir et le contenu du souvenir, puisqu'aussi bien ils ne sont pas identiques, appartiennent du moins à la même unité réelle? Si une connaissance que nous donne la mémoire était directement évidente, nous pourrions, tout comme pour la perception intérieure, tirer cette conclusion. Mais la mémoire, on le sait, n'est pas évidente; elle est même sujette à maintes erreurs. Pour le moment la question reste donc toujours ouverte : la persistance du moi est-elle la continuation de la même réalité unique ou simplement une succession de réalités différentes, dont l'une s'ajoute à l'autre et prend pour ainsi dire sa place? On ne contredirait nullement à nos conclusions précédentes en

imaginant le moi comme un organe corporel, sujet à des modifications continuelles; mais à condition d'admettre en même temps que les impressions que nous éprouvons influent sur le mode d'après lequel cet organe se renouvelle. De même que la blessure laisse une cicatrice, le phénomène psychique passé laisserait donc une trace et, avec elle, la possibilité d'un souvenir. L'unité du moi dans sa permanence passée et présente serait donc la même que celle d'un fleuve où chaque vague succède à une autre et en reproduit le mouvement. Seule l'hypothèse atomistique qui considère chaque organe comme une pluralité de réalités distinctes, serait exclue par celui qui considérerait un organe comme le substrat de la conscience; il pourrait tout au plus, à l'exemple de Du Bois-Reymond dans sa communication au Congrès des physiciens de Leipzig, reconnaître à cette hypothèse une certaine valeur en tant que principe régulateur dans les recherches purement physiques [1].

§ 4. L'unité de la conscience, telle que nous l'avons affirmée et délimitée, a un contenu plus modeste que celui qu'on lui attribue fréquemment. Mais en revanche les preuves que nous venons d'en donner sont absolument décisives et prévalent contre toutes les objections, qu'elles se fondent sur les arguments qu'on a discutés ou sur d'autres qu'on va maintenant examiner.

C. Ludwig déclare, dans son *Traité de physiologie*, qu'une difficulté « absolument insoluble » s'oppose à l'unité réelle de nos phénomènes psychiques. « Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer à plusieurs reprises, écrit-il, il n'existe aucune raison qui puisse nous décider à admettre une différenciation essentielle dans les circuits nerveux sensitifs et moteurs. En l'absence d'une telle différenciation, comment expliquer une différenciation dans les réactions conséquentes de nerfs homogènes et d'une âme homogène? — Cette difficulté nous invite à ne pas oublier du moins que ce que nous appelons âme est quelque chose de fort complexe, dont les diverses parties sont dans une interdépendance intime, grâce à laquelle les états d'une partie se communiquent aisément à l'ensemble [2]. »

Admettons que l'argumentation de Ludwig soit absolument probante et implique forcément la conclusion à quoi elle aboutit. L'unité réelle de la conscience, telle que nous l'avons expliquée, n'en serait nullement réfutée. Si cette unité comportait des parties quantitatives et hétérogènes, si elle constituait un ensemble fort complexe, elle satisferait aux exigences de Ludwig. On pourrait,

1. *Ueber die Grenzen der Naturerkenntnis* (Limites de la connaissance de la nature), 1872.
2. *Lehrbuch der Physiologie des Menschen* (Traité de physiologie humaine), I, p. 606.

il est vrai, contester ce point de vue en s'appuyant sur la théorie atomistique. Mais l'hypothèse atomistique, malgré tout ce qui milite en sa faveur, n'est qu'une probabilité, et cette probabilité ne saurait prévaloir entre l'évidence des faits internes.

Et ce n'est pas tout. Ludwig dit que les états des différentes parties se communiquent au tout, c'est-à-dire, si nous comprenons bien, à toutes les autres parties du tout. Toute partie aura donc les mêmes états que les autres parties; chacune verra donc, entendra, etc., bien que l'*une* des parties subisse d'abord l'excitation lumineuse et l'autre l'excitation sonore. Même si le tout était une réalité collective et que les parties seules fussent des unités réelles, chacune de ces parties contiendrait cependant en elle seule un groupe d'activités psychiques, comme nous les percevons intérieurement; il ne serait donc pas nécessaire que notre perception interne s'étendît au delà d'une unité réelle; ce ne serait pas même vraisemblable, puisqu'en ce cas elle nous révélerait plusieurs fois le même groupe. Si bien que, d'après Ludwig, outre notre conscience unitaire, il y aurait encore dans le même corps d'autres consciences absolument pareilles; et cela ne contredirait pas non plus à l'unité de la conscience, telle que nous l'enseignons.

Mais l'argument n'est peut-être pas aussi décisif que Ludwig le croit. — On n'a pas, dit-il, trouvé de différenciation essentielle dans les conduits nerveux. — A-t-on, pour autant, la certitude qu'on n'en découvrira jamais? Et peut-on affirmer que des différences qui paraissent insignifiantes sous un autre angle ne seraient pas « essentielles », par rapport aux sensations? On a prétendu, dans ces derniers temps, qu'il n'y avait pas non plus de différenciation essentielle dans les ganglions, et l'on a voulu voir dans les différences des organes externes toute la raison des différences observées dans les sensations [1]. Qu'on admette ou non ce point de vue, on voit en tous cas le caractère incertain de la démonstration. Car, si on le refuse, on voit sur un exemple que des différences physiologiques peuvent nous échapper ou nous paraître insigni-

1. Wundt, *Physiol. Psychol.*, ch. 5, p. 173 et ch. 9, p. 345, écrit : « Il est très probable que le principe de l'indifférence fonctionnelle, dans la mesure où il est admis en ce qui concerne les fibres nerveuses, doit également s'étendre aux aboutissements centraux de ces fibres. Les différences que l'on trouve dans ces derniers ne sont pas plus grandes que celles que présentent les différents groupes de nerfs. Que nous montre l'expérience? Lorsque des extrémités nerveuses de nature différente s'enchevêtrent les unes dans les autres et que l'on excite par exemple des fibres sensibles, on peut déclencher des effets moteurs. Ce phénomène a comme pendant les nombreuses substitutions réciproques des extrémités nerveuses centrales. En transférant ainsi dans les parties centrales le siège de la fonction spécifique, on a simplement, par une manœuvre adroite, relégué ce siège dans un domaine encore suffisamment inconnu pour que l'on puisse risquer toutes sortes d'hypothèses ». Mais l'explication que Wundt donne des faits renferme une contradiction : il commence par dire que la similitude physique des nerfs (et même des extrémités nerveuses) est trop grande pour que l'on puisse chercher dans leur différence la raison de la fonction spécifique et il termine en affirmant qu'une différence des nerfs, celle qui est née de l'habitude, est pourtant la raison de la fonction spécifique.

fiantes, alors qu'elles n'en ont pas moins d'importantes conséquences. Il serait concevable enfin que la variété des images centrales, auxquelles ont conduit les nerfs sensitifs, conditionnât en fait la différenciation des sensations sonores et lumineuses, mais seulement dans la mesure où nous attribuerions la cause aux nerfs eux-mêmes, s'ils révélaient une différence évidente, en tant que termes d'une chaîne qui se prolonge.

Comme tant d'autres, A. LANGE parle des phénomènes du sectionnement par lequel un animal est fréquemment coupé en deux et de la réunion de deux animaux en un seul, et il les signale comme inconciliables avec l'unité de la conscience. « Les *radiaires*, dit-il, suite génésique des *vorticelles*, se rapprochent souvent les uns des autres, se collent l'un contre l'autre; au point de contact il se produit d'abord un aplatissement et puis une fusion totale. Le même genre de copulation se présente chez les *grégarines*, et SIEBOLD a même constaté que chez un ver, le *diplozoone*, cette copulation se faisait par la fusion de deux diporpes [1]. »

Les phénomènes de sectionnement, nous l'avons déjà fait remarquer, quand bien même ils nous forceraient d'admettre qu'un groupe de phénomènes psychiques se décompose en plusieurs parties quantitatives, ne prouveraient rien contre l'unité de la conscience, que nous ne prétendons ni simple, ni indivisible. Pour la même raison, on ne peut se réclamer contre elle des phénomènes de fusion. Si l'on supposait ces animaux inférieurs doués de mémoire et qu'on admît que chacun des animaux résultant du sectionnement eût conservé des souvenirs de l'existence commune d'avant le sectionnement, — auquel cas la même conscience aurait maintenant deux qualités différentes, — cela ne signifierait rien non plus contre l'unité de la conscience telle que nous la comprenons. Si nous avions affirmé que les opérations psychiques que la mémoire révèle directement appartiennent toujours à la même réalité que celle qui est saisie dans la perception interne, nous aboutirions maintenant, il est vrai, à cette contradiction : de deux groupes de phénomènes, chacun appartiendrait à la même réalité que l'autre et il faudrait néanmoins y voir en même temps deux réalités différentes. Mais notre affirmation se limitait aux activités du groupe psychique actuel. On ne peut donc en tirer ces conclusions contradictoires. Et si l'on admettait que, dans l'animal unique résultant de la fusion de plusieurs animaux, il subsiste des souvenirs d'une vie double, cela ne contredirait pas non plus à l'unité de la conscience : en ce cas, en effet, la mémoire révèlerait bien directement une pluralité d'unités psychiques réelles et coexistantes, mais l'horizon de la perception interne ne dépasserait jamais les limites d'une unité réelle.

1. *Gesch. d. Material.* (Histoire du matérialisme), p. 409.

Chose curieuse : Lange affirme d'une part que certains faits sont en contradiction avec l'unité de la conscience, mais il reconnaît d'autre part qu'un groupe d'activités psychiques, telles que nous les trouvons en nous, n'est pas concevable sans unité réelle. Il aboutit de la sorte à une contradiction qui rappelle les antinomies de Kant, et il la résout en véritable Kantien en ne reconnaissant aux phénomènes contradictoires qu'une vérité phénoménale. Si nous voulons surmonter la contradiction entre unité et pluralité nous devrions, à l'en croire, admettre qu'il n'existe en réalité ni unité, ni pluralité, mais que les deux notions ne sont que des modes de conception subjectifs de notre pensée. « Il n'y a qu'une issue : il faut considérer l'opposition entre la pluralité et l'unité comme une conséquence de notre organisation; il faut admettre que cette contradiction a été, nous ne savons comment, surmontée dans le monde des choses en soi ou plutôt qu'elle n'existe pas du tout. Nous échappons de la sorte à la raison la plus intime de la contradiction; celle-ci n'existe, en effet, que parce qu'on admet des unités absolues qui ne sont nulle part données en nous. Si nous concevons toute unité comme relative [entendons : relative à notre pensée, à tel ou tel acte particulier de notre pensée], si nous n'appelons unité que la *synthèse mentale*, nous n'avons point saisi sans doute l'essence intime des choses mais nous avons rendu cohérente l'observation scientifique. [Ce qui revient à dire qu'en dépit des contradictions que nous rencontrons nous pouvons poursuivre tranquillement nos recherches en les considérant simplement comme des contradictions phénoménales sans le moindre rapport avec la réalité]. L'unité absolue de la conscience de soi n'y trouve pas son compte, il est vrai, mais il n'y a pas d'inconvénient à rejeter une idée qui fut en vogue pendant des milliers d'années [1]. »

L'unité de la conscience serait évidemment fort mal en point si les phénomènes de la perception interne n'avaient eux aussi qu'une vérité phénoménale. L'existence même d'une conscience serait en cause alors. Mais, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer à maintes reprises, Kant, et Lange à sa suite, font fausse route. Il y a contradiction absolue à n'attribuer, comme le fait Kant, aux perceptions internes et externes que la même vérité phénoménale. La vérité phénoménale des phénomènes physiques exige en effet la vérité réelle des phénomènes psychiques; si les phénomènes psychiques n'existaient pas en réalité, ni les phénomènes physiques, ni les événements psychiques n'existeraient même à titre de phénomènes. On ne peut donc admettre cette façon de surmonter la contradiction. En réalité on a déjà montré comment les phénomènes invoqués par Lange se concilient aisément avec l'unité de la conscience, à condition de la bien comprendre.

1. *Ibidem*, 405.

Il existe encore un phénomène sur lequel Lange insiste tout particulièrement, : L'unité relative, dit-il, apparaît de façon spécialement remarquable chez les animaux inférieurs, dans les polypes à souche commune : le bourgeonnement y produit une foule de formations que l'on peut, dans un sens, considérer comme autonomes, mais que l'on doit, à un autre point de vue, regarder comme de simples organes de toute la souche. On est amené à penser que, chez ces êtres, les manifestations de la volonté sont elles aussi soit de nature générale, soit de nature spéciale, que les sensations de toutes ces souches mi-indépendantes sont en rapports avec la souche mère et ont cependant chacune son action particulière. Vogt n'a pas tort de considérer comme parfaitement futile [1] la discussion sur l'individualité : « Il y a des transitions graduelles; l'individualisation diminue peu à peu [2] ». — On ne voit guère comment, dans un polypier, les activités psychiques pourraient constituer une unité réelle. Mais faut-il, pour autant, les regarder comme une réalité intermédiaire entre l'unité et la pluralité, qui aurait cessé d'être une véritable unité sans devenir pourtant une pluralité? Je ne vois pas pourquoi nous serions forcés d'adopter cette solution moyenne toute pleine de contradiction, au lieu de nous arrêter tout uniment à une pluralité d'unités psychiques réelles coexistant dans le polypier. Lorsque Lange nous dit que chez ces polypes, « les manifestations de la volonté sont soit de nature générale, soit de nature spéciale », son explication ne paraît acceptable que dans le sens où l'on pourrait l'appliquer à une masse d'hommes qui constituent une ville ou un peuple. Ainsi que Lotze le fait remarquer avec raison, au sein d'une colonie animale de ce genre chaque conscience particulière est indépendante des autres dans l'exercice des rares manifestations de vie et d'activité qui leur soient possibles; et toutes ces consciences « sont néanmoins, de par leur liaison entre elles, soumises en commun à bien des influences extérieures [3] ». Et il se peut que ces influences subies en commun produisent l'apparition simultanée et concordante de certains désirs et de certaines activités. Nous n'aboutissons donc pas à des notions contradictoires qui nous forceraient à sacrifier la confiance que nous accordons à l'expérience interne et aux conclusions que nous en déduisons par de sûres analogies.

Lange concédait que, si nous voulions considérer comme réels les phénomènes tels que nous les montre la conscience interne, il faudrait concevoir nos phénomènes psychiques comme une unité réelle. C. Ludwig a pris la position contraire et rejeté comme sans valeur les arguments par lesquels les psychologues essaient

1. Littéralement : *une discussion sur la barbe de l'Empereur* (Note du traducteur).
2. *Ibidem*, p. 409.
3. *Mikrokosmus*, I, p. 166.

de prouver l'unité de la conscience. Nous avons déjà discuté les attaques de cet éminent physiologiste contre l'unité de la conscience; il ne sera peut-être pas superflu de dire quelques mots de ses attaques contre les preuves de cette unité, dans la mesure où nous les avons nous-mêmes déclarées convaincantes.

Voici comment Ludwig administre ces preuves. On se croit autorisé, dit-il, à dire que la sensation, la volonté, la pensée font partie d'une unité réelle « parce que la conscience affirme qu'elle remplit de façon simple les trois fonctions particulières ». Cette phrase n'est pas très claire, mais la suite semble indiquer que l'opinion courante se fonde sur la prise de conscience dans un ensemble unique de trois fonctions particulières. Puis, passant à la critique, Ludwig continue : « Mais il semble que cette preuve ne signifie rien tant qu'on n'aura pas découvert quelle est la position de la conscience vis-à-vis des trois fonctions; on pourrait croire, en effet, qu'elles appartiennent à la conscience, mais sans lui être identiques ». Ce qui signifie évidemment : on ne peut conclure de là que les trois fonctions appartiennent à *une seule* unité réelle qu'en supposant que, pour être perçues par la conscience, elles doivent former avec cette conscience *une seule* unité réelle. Alors s'applique, en effet, le principe : deux choses identiques à une troisième sont identiques entre elles. Mais il estime cette hypothèse injustifiée. Du moment que, dans d'autres perceptions, par exemple dans celles du sens de la vue, nous percevons quelque chose qui n'appartient pas à la même réalité que la perception, pourquoi n'en irait-il pas de même dans les perceptions internes, c'est-à-dire les perceptions des fonctions psychiques? Et il ajoute : « Cette dernière supposition est même rendue assez vraisemblable par l'expérience du rêve, où nos propres sensations et nos propres représentations nous apparaissent comme des sensations et des représentations absolument extérieures, auxquelles il arrive, par exemple, que nous posions des questions [1]. »

Si nous nous reportons à ce que nous avons dit plus haut, nous voyons tout de suite que l'argument en faveur de l'unité est présenté ici de façon fort imparfaite. La volition, avons-nous dit, doit nécessairement reposer sur une représentation. Or, Ludwig passe sous silence cette preuve frappante de l'unité de ces deux opérations. Il donne en outre un exposé inexact des faits en laissant entendre qu'on a supposé tout à fait arbitrairement que la perception intérieure d'une activité psychique appartient avec elle à la même unité réelle. C'est là, nous l'avons vu, une affirmation qui se fonde sur plus d'une preuve et sur le fait notamment que toute autre hypothèse supprimerait l'évidence de la perception intérieure. Nous avons apporté déjà cette démonstration récla-

1. *Physiol. d. Menschen*, I, p. 605.

mée par Ludwig en montrant que la fonction psychique perçue dans la conscience interne doit constituer avec cette conscience la même unité réelle. Quant à la preuve tirée des phénomènes du rêve, on nous permettra de dire simplement qu'elle n'a pas la moindre valeur.

Et tout d'abord il est assurément étrange de conclure que nos sensations et nos représentations propres nous sont vraiment extérieures parce que dans le rêve elles nous paraissent telles. On pourrait dire tout aussi bien que, parce qu'elles nous apparaissent sous forme d'arbres, de maisons ou d'hommes (à qui, d'après Ludwig, nous adressons souvent des questions), ces sensations et ces représentations sont probablement des arbres, des maisons ou des hommes. La différence que nous faisons d'ordinaire entre le rêve et l'état de veille, c'est que le rêve nous présente des choses fausses auxquelles tout au plus il mélange parfois un élément de vérité. On ne peut donc admettre d'aucune façon le présupposé de l'auteur, savoir que du moment que, dans les rêves, nos représentations se manifestent avec un caractère d'extériorité, ce caractère leur appartient sans doute effectivement.

Mais la mineure du syllogisme est aussi fausse que la majeure. Il n'est pas vrai que nos représentations et nos sensations nous apparaissent dans le rêve comme absolument extérieures, si l'on entend par représentation et par sensation l'acte par lequel nous nous représentons et l'acte par lequel nous sentons. Il est vrai qu'on peut toujours entendre ces termes autrement et désigner par représentation la chose représentée, par sensation l'objet senti. Mais ici c'est d'activité psychique qu'il s'agit. Or, dans le rêve comme à l'état de veille, ces activités psychiques nous apparaissent également intérieures, et même dans le rêve aucune illusion n'est possible à cet égard. Dans le rêve, nous avons vraiment des représentations de couleurs et de sons et d'autres images; nous avons peur, nous nous mettons en colère, nous sommes heureux, nous éprouvons toutes sortes d'autres émotions. Mais l'objet de ces activités psychiques, ce qui nous apparaît vraiment comme extérieur, existe aussi peu dans la réalité qu'en nous-mêmes; c'est une simple apparence, de même que les phénomènes physiques, qui nous apparaissent à l'état de veille, ne correspondent à aucune réalité effective, bien que l'on admette souvent le contraire. Après avoir reconnu que l'existence du monde extérieur apparent était une illusion, les psychologues, parce qu'ils avaient pris l'habitude de penser les objets des sensations comme quelque chose d'effectif, ont considéré l'activité sensitive comme cette réalité effective et ont cru qu'elle constituait son propre objet [1]. C'est, semble-t-il, une confusion à peu près analogue que commet ici

1. Cf. Livre II, ch. 2, § 5.

Ludwig en confondant les actes sensitifs et représentatifs, tels qu'ils se présentent dans les rêves, et les objets qu'ils représentent. Et l'équivoque des mots *sensation* et *représentation* aura sans doute contribué à lui dissimuler son erreur. On pourrait argumenter de la sorte. Ce qui, dans le rêve, nous apparaît comme quelque chose d'extérieur n'existe pas effectivement hors de nous; il ne s'agit donc que d'une représentation subjective qui appartient comme toute représentation à l'ensemble de nos activités psychiques; nos propres activités psychiques nous apparaissent par conséquent dans le rêve comme quelque chose d'extérieur. Mais l'argument contiendrait alors un évident paralogisme reposant sur l'emploi équivoque du mot *représentation*, pris successivement dans le sens d'objet représenté, puis dans le sens d'acte représentatif.

Nous le voyons donc, Ludwig n'est pas plus heureux quand il s'efforce d'infirmer la preuve apportée en faveur de l'unité de la conscience que lorsqu'il essaie d'établir la théorie contraire. Les autres objections des psychologues ne sont pas plus convaincantes. Les erreurs sur lesquelles elles reposent sont au fond les mêmes que celles que nous avons rencontrées chez ces éminents penseurs. Nous perdrions donc notre temps en nous y arrêtant plus longtemps.

L'unité de la conscience, telle que nous l'avons définie, est un fait que l'on peut considérer par conséquent comme certain et indubitable [1].

1. De même que le mot *conscience*, l'expression *unité de la conscience* est employée dans des sens différents. Et les différences sont ici plus variées encore. En effet, ce n'est pas seulement le mot conscience qui change de signification, mais le terme d'unité est parfois rapporté à l'objet au lieu de l'être au sujet. Certains psychologues entendent par là le fait que l'on ne peut, en même temps, poursuivre attentivement et logiquement qu'une seule série de pensées, s'occuper vraiment que d'une seule chose. Nous renvoyons à plus tard l'examen de cette question; entendue dans ce sens, l'unité de la conscience se rattache en effet très intimement aux lois de l'association des idées.

CHAPITRE V (1er) [1]

APERÇU DES PRINCIPALES TENTATIVES DE CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES

§ 1. Nous arrivons à une discussion très importante non seulement en soi, mais encore pour toutes nos recherches à venir. L'étude scientifique exige en effet une division et un ordre, qui ne soient pas arbitraires. Autant que possible, ils doivent être naturels, et ils le sont quand ils répondent à une classification aussi naturelle que possible de leur objet.

Comme partout ailleurs, les phénomènes psychiques nécessiteront des divisions et des subdivisions. Il s'agira tout d'abord de déterminer les classes les plus générales.

Dans le domaine psychique, comme dans les autres domaines, les premières classifications allèrent de pair avec le développement et les progrès de la langue. Celle-ci contient des expressions plus ou moins générales pour les phénomènes de l'ordre interne, et les productions les plus anciennes de la poésie prouvent qu'avant même le début de la philosophie grecque on avait établi déjà, en substance, les distinctions que l'on utilise encore couramment aujourd'hui. Avant que Socrate pourtant eût établi cette théorie de la définition qui conditionne étroitement toute classification scientifique, aucun philosophe n'a proposé de classification fondamentale des phénomènes psychiques qui vaille la peine d'être rappelée.

C'est à Platon que revient le mérite d'avoir ouvert la voie. Il distinguait trois classes fondamentales de phénomènes psychiques ou plutôt, suivant son expression, trois parties de l'âme, dont chacune comprenait des activités psychiques particulières : le concupiscible (τὸ ἐπιθυμητικόν), l'irascible (τὸ θυμοειδές) et le rationnel (τὸ λογιστικόν). A ces trois parties correspondaient, comme on l'a déjà noté [2], les trois classes que Platon considérait comme les classes principales de l'État : la classe des travailleurs qui comprenait les paysans, les ouvriers, les marchands, etc., la classe des gardiens ou des guerriers et la classe des gouvernants. C'est également selon cette division tripartite de l'âme et selon la prédominance de telle ou telle des trois familles que Platon distinguait trois groupes ethniques fondamentaux : les peuples méridionaux (Phéniciens et Égyptiens) efféminés, recherchant les jouissances de la richesse, les barbares nordiques, braves, mais rudes, les Hellènes épris de culture.

1. L'Édition de 1911 publiée sous le titre de *Classification des Phénomènes psychiques* ne comportait que les chapitres v à ix du Livre II. Nous avons indiqué entre parenthèses le numérotage des chapitres dans cette édition séparée (Note de l'éditeur).
2. Livre I, ch. 2, § 7.

De même qu'il a utilisé sa division pour définir les différences essentielles qui caractérisent les diverses directions vers lesquelles peut tendre l'homme, Platon semble l'avoir établie en vue de ces différences. Il constatait chez l'homme un antagonisme, d'abord entre les exigences de la raison et les appétits sensibles, mais aussi entre les appétits sensibles eux-mêmes; et dans ce dernier cas, l'opposition entre la passion violente et bouillonnante, qui court au-devant de la douleur et de la mort, et la recherche efféminée de la jouissance lui paraissait particulièrement frappante et tout aussi considérable que l'opposition entre les aspirations raisonnables et déraisonnables. Il estimait donc nécessaire de distinguer également trois parties dans l'âme, différentes d'après leur siège. La partie raisonnable devait résider dans la tête, la partie irascible dans le cœur, et les convoitises dans le bas-ventre [1]; la première devait être séparable du corps et immortelle, tandis que les deux autres devaient être attachées au corps et liées à lui dans leur existence. Platon les croyait également différentes quant à leur diffusion dans un cercle plus ou moins étroit d'êtres vivants. La partie raisonnable devait être l'apanage exclusif de l'homme; il devait partager la partie irascible avec les animaux, et la troisième avec les plantes aussi bien qu'avec les animaux.

Il est facile de voir l'imperfection de cette division. Elle se fonde exclusivement sur des considérations éthiques : il est vrai que l'une des parties est qualifiée de raisonnable, mais n'oublions pas que Socrate et Platon considéraient la vertu comme une science. Dès que l'on veut déterminer à quelle partie revient telle ou telle activité, on se trouve embarrassé. Il semble par exemple que la perception sensible doive être attribuée aussi bien au concupiscible qu'à l'irascible, et, dans certains passages, Platon a l'air de la placer, avec d'autres parties de la connaissance, dans la partie raisonnable [2].

1. Démocrite avait déjà cru que la pensée siégeait dans le cerveau, et la colère dans le cœur. Quant à l'appétit sensible, il l'avait placé dans le foie. Il n'y aurait là qu'une différence insignifiante avec la doctrine de Platon. Mais rien ne permet de supposer que Démocrite ait voulu faire réduire à ces trois parties la totalité des activités psychiques; selon la logique de son système, il devait penser au contraire que chaque organe était doté d'activités psychiques particulières; et c'est ce que semble indiquer un passage de Plutarque (*Plac.*, IV, 4, 3). Nous ne pouvons pas dire en somme que Démocrite ait essayé d'établir une classification fondamentale des phénomènes psychiques.
2. Cf. les observations de Zeller dans sa *Philosophie der Griechen* (Phil. des Grecs), II, a. 2e édit., p. 540.

De plus les applications que Platon fait de sa division et dont la prétendue réussite devait confirmer la valeur de sa thèse ne font qu'en confirmer la faiblesse. Qui donc croirait aujourd'hui avec Platon que les principales activités sociales se trouvent englobées dans ses trois classes des travailleurs, des guerriers et des gouvernants? Ni l'art ni la science n'y trouvent la place qui leur revient. L'expérience nous montre, en effet, trop clairement la différence des aptitudes nécessitées par la théorie et par la pratique pour que nous puissions identifier les vertus propres au penseur et celles qui conviennent à l'homme politique; sans oublier que le gouvernement d'un philosophe, où Platon voyait l'idéal, ferait courir à la liberté de la science et par suite à son progrès les plus grands dangers.

Il n'en reste pas moins que la division de Platon renfermait en germe la classification par laquelle Aristote allait la remplacer et qui, incomparablement plus importante que celle de Platon, devait dominer pendant plus de deux mille ans.

§ 2. Nous trouvons chez ARISTOTE trois divisions fondamentales des phénomènes psychiques; mais deux de ces divisions coïncident si parfaitement dans leur structure qu'on peut les regarder comme *une seule* et même division.

Il distinguait d'abord les phénomènes psychiques, en considérant les uns comme des activités de l'*organe central* et les autres comme *immatériels;* les uns comme appartenant à la partie mortelle de l'âme, les autres à sa partie immortelle.

Puis il les distinguait suivant leur plus ou moins grande diffusion, en phénomènes *communs à tous les animaux* et en phénomènes *propres au genre humain*. Cette division se présente chez lui comme tripartite, parce qu'Aristote, élargissant, ainsi que nous l'avons vu plus haut, le concept du psychique, attribue également une âme aux plantes. Il parle donc de l'âme végétative, de l'âme sensitive et de l'âme intellectuelle. La première, qui comprend les phénomènes de la nutrition, de la croissance et de la reproduction, sera commune à tout ce qui vit ici-bas, y compris les plantes. La seconde, qui comprend les sens, l'imagination et autres phénomènes analogues, y compris les états affectifs, est à ses yeux spécifiquement animale. La troisième enfin, qui comprend les facultés supérieures de la pensée et de la volonté, lui parait réservée exclusivement à l'homme parmi tous les êtres qui vivent ici-bas. Mais on restreignit plus tard le concept d'activité psychique en sorte que la première sorte d'âme fut entièrement éliminée. Au sens moderne du mot, Aristote n'a donc divisé les activités psychiques qu'en deux groupes : les activités générales de l'animalité et les activités particulières de l'humanité. Les éléments de cette division coïncident avec ceux de la première. Mais c'est leur

ordre qui détermine le degré de généralité de leur contenu.

Une autre division proposée par Aristote distingue les phénomènes psychiques, au sens que nous donnons à ce mot, en *pensée* et en *appétit*, νοῦς et ὄρεξις, dans l'acception la plus large. Mais cette classification s'entrecroise avec la précédente, dans la mesure où elle nous intéresse ici. Par pensée, Aristote en effet n'entend pas seulement les activités les plus hautes de l'entendement, telles que l'abstraction, la formation de jugements généraux et le raisonnement scientifique, mais aussi la perception sensible, l'imagination, la mémoire et l'attente expérimentale [1]. Mais l'autre classe ne comprend pas moins les aspirations et les inclinations supérieures que les instincts les plus bas, et avec eux tous les sentiments et toutes les émotions, bref tous les phénomènes psychiques, qui n'appartiennent pas à la première classe.

Si nous cherchons pourquoi Aristote réunit par cette classification, ce que la première classification avait séparé, nous reconnaîtrons sans difficulté qu'il fut guidé par une certaine analogie entre la représentation et l'apparence sensibles d'une part et la représentation et la démonstration intellectuelles et conceptuelles d'autre part, comme aussi entre les désirs inférieurs et les inclinations supérieures. Dans l'un et l'autre cas il trouva, suivant l'expression que nous avons déjà précédemment empruntée aux Scolastiques, le même mode d'intentionnalité [2]. Et c'est en vertu du même principe qu'il sépare les activités que l'ancienne classification avait unies et les range en des classes différentes. En effet, le rapport à l'objet n'est pas le même dans l'âme sensitive et dans l'âme intellectuelle. Et c'est précisément là qu'Aristote voit la différence des deux classes. Il ne pense pas qu'elles concernent des objets différents, mais qu'elles envisagent leur objet selon des modalités distinctes. Il dit nettement, aussi bien dans le *Traité de l'Ame* que dans la *Métaphysique*, que l'âme intellectuelle et l'âme sensitive ont le même objet, et que cet objet, reçu d'a-

1. A ceux qui affirment la ressemblance entre la sensation et les modes supérieurs de connaissance, WUNDT fait le reproche de « logicisme ». Ce reproche, s'il était fondé, atteindrait également Aristote. Mais comment, dans ces conditions, DESCARTES a-t-il pu professer la même doctrine? Comment d'autres, niant totalement les universaux ont-ils pu vouloir subordonner les activités intellectuelles en question aux activités sensitives? Il y aurait là, certes, une erreur; mais l'erreur ne serait pas moins grave de vouloir nier ce qui est commun à la sensation et à l'intellect. (Note de 1911.)

2. Cette expression a été mal comprise parce qu'on a cru qu'elle impliquait une « intention » au sens de tendance vers un but. Par conséquent, j'aurais peut-être mieux fait de l'éviter. A la place du mot *intentionnel*, les Scolastiques emploient bien plus fréquemment encore le mot *objectif*. Il importe en effet que, pour l'agent psychiquement actif, quelque chose soit objet et, comme tel, en quelque façon présent à sa conscience, qu'il s'agisse de pensée pure ou également de désir ou d'aversion, ou d'autre sentiment. Si j'ai cependant préféré le terme *intentionnel*, c'est qu'à mon avis le danger de malentendu eût été bien plus grand encore, si j'avais appelé *objectif* ce qui est simplement pensé, alors que les modernes emploient ce terme pour désigner ce qui existe effectivement, par opposition aux phénomènes purement subjectifs, auxquels ne correspond aucune réalité effective. (Note de 1911.)

bord dans la faculté de penser, y détermine le désir[1]. Dans la première classification, il s'appuyait sur le fait que les phénomènes psychiques appartiennent à des sujets différents et s'étendent à une sphère plus ou moins large d'êtres psychiquement doués; dans la seconde, sur la différence de leur rapport à l'objet immanent. L'ordre de succession des termes est déterminé par l'indépendance relative des phénomènes. Les représentations appartiennent à la première classe; mais une représentation est la condition nécessaire de tout désir.

§ 3. Au Moyen Age, la classification d'Aristote resta généralement en vigueur; et son influence se prolonge même jusqu'aux temps modernes.

Lorsque Wolff divise les facultés de l'âme d'abord en facultés *supérieures* et *inférieures*, puis en facultés de *connaissance* et de *désir*, et qu'il entrecroise ces deux divisions, il est facile de reconnaître là un schéma qui correspond, dans l'essentiel, à la classification bipartite d'Aristote.

En Angleterre, la seconde classification fit très longtemps sentir ses effets. Elle se trouve à la base des recherches de Hume; Reid et Brown n'y apportèrent que des modifications insignifiantes et du reste assez malheureuses, quand le premier distingua des facultés psychiques *intellectives* et *actives*[2] tandis que le second opposait d'abord les sensations, en tant qu'états affectifs *externes*, à toutes les autres émotions considérées comme *internes*, puis groupait ces dernières en *états intellectuels* et en *émotions* proprement dites[3]. Tout ce qu'Aristote fait entrer dans l'ὄρεξις, Brown le range dans la dernière classe.

§ 4. Une classification, plus divergente et d'influence plus durable (elle est encore considérée aujourd'hui comme un progrès), fut celle que Tetens et Mendelssohn établirent dans la seconde moitié du siècle dernier. Ils répartirent les facultés de l'âme en trois classes coordonnées et admirent pour chacune une faculté psychique spéciale. Tetens appela ces trois facultés fondamentales *sentiment*, *entendement* et *activité* (volonté)[4]; Mendelssohn leur donna le nom de *faculté de connaissance*, *faculté de sensation ou d'agrément* (« par l'intermédiaire de laquelle une chose nous cause du plaisir ou du déplaisir ») et *faculté d'appétit*[5]. Kant, leur contemporain, adopta cette classification, mais à sa façon[1]; il désigna les trois facultés de l'âme sous le nom de *faculté de connaissance*, *sentiment de plaisir et de déplaisir* et *faculté d'appétit* et en fit le fondement de la division de sa philosophie critique. Sa *Critique de la Raison pure* se rapporte à la faculté de connaissance en tant qu'elle contient les principes de la connaissance; la *Critique du Jugement* se rapporte à la faculté de connaissance en tant qu'elle contient les principes du sentiment; et la *Critique de la Raison pratique* se rapporte à la faculté de connaissance en tant qu'elle contient les principes du désir. C'est cela surtout qui valut à cette classification influence et diffusion, à tel point que de nos jours encore elle est assez communément admise.

1. *De Anima*, III, 10. *Métaph.*, A. 7.
2. Aristote avait vu aussi dans le désir le fondement des mouvements volontaires (*De Anima*, III, 10).
3. *External-internal affections; intellectual states of mind-emotions.*
4. *Ueber die menschliche Natur. I. Versuch* (De la nature de l'homme, premier essai), X, p. 625 (ouvrage paru en 1777).
5. *Bemerkung über das Erkenntnis-, Empfindungs- und Begehrunsvermœgen.* (Observation sur les facultés de connaissance, de sensation et de désir), datée de 1776, imprimée pour la première fois dans les *Œuvres complètes* (IV, p. 122 sq.); et *Morgenstunden (Matinées)* 1785, *Vorles. VII* (*Œuvres complètes*, II, p. 295).

Kant considère comme fondamentale la division des facultés de l'âme en connaissance, sentiment et volition, parce qu'à son avis aucune de ces trois facultés ne peut être déduite d'une autre ni être réduite avec elle à une troisième comme à leur racine commune[2]. Les différences entre la connaissance et le sentiment, dit-il, sont tellement grandes que cette réduction semble inconcevable. Bien que le plaisir et le déplaisir supposent toujours une connaissance, une connaissance n'est tout de même pas un sentiment, ni un sentiment une connaissance. Et le désir n'est pas moins hétérogène à la connaissance et au sentiment. Car tout appétit et non seulement la volonté nettement exprimée, mais encore le désir impuissant, et même la nostalgie de ce que l'on sait impossible, constituent une aspiration vers la réalisation d'un objet, tandis que la connaissance ne fait que saisir et juger l'objet; et le sentiment de plaisir ne se rapporte pas du tout à l'objet, mais uniquement au sujet, parce qu'il est en soi la raison de maintenir sa propre existence dans le sujet[3].

Kant ne donne que fort peu d'arguments pour motiver et justifier sa classification. Mais alors que certains philosophes comme Carus, Weiss, Krug, etc., revenant à la division bipartite entre sensibilité et volonté, n'ont pas seulement critiqué la classification

1. Cf. J. B. Meyer : *Psych. de Kant*, p. 41 sq.
2. *Critique du jugement.* Intr. III.
3. Dans un chapitre de son Traité consacré à la *Philosophie en général*, Kant parle *du système de toutes les facultés de l'esprit humain*. Il y expose et y motive plus longuement sa doctrine. « Certains philosophes, dit-il, se sont efforcés de démontrer que la différence entre la sensibilité, l'intelligence et l'appétit ne sont qu'apparentes et que toutes les facultés peuvent se ramener à l'intelligence. » Ils n'y ont pas réussi : « Car il y a toujours une grande différence entre les représentations qui, en tant qu'elles sont rapportées simplement à l'objet et à l'unité de la conscience qu'on en prend, appartiennent à la connaissance, comme aussi entre leur relation objective lorsqu'on les considère en outre, d'une part, comme la cause de la réalité de cet objet, et qu'on les attribue ainsi à la *faculté de l'appétit*, d'autre part comme la cause de leur pur rapport au sujet, lorsqu'elles se servent à elles-mêmes de fondements pour conserver seulement en lui-même leur propre existence et qu'on les considère alors dans leurs relations avec le *sentiment de plaisir*, lequel assurément ne constitue ni ne produit aucune connaissance, bien que des connaissances en constituent les présupposés fondamentalement déterminants ». (*Œuvres*, éd. Rosenkranz, , p. 586 sq.).

de Kant mais ont voulu en montrer l'impossibilité *a priori*, d'autres comme Hamilton, prenaient sa défense et développaient les ébauches de Kant.

Les attaques étaient, assurément, curieuses. Pour KRUG, représentation et désir ne différeraient que parce que l'activité de l'esprit se dirige en deux sens, vers le dedans et vers le dehors. Il faudrait donc diviser les activités de l'esprit en activités immanentes ou théoriques et activités transitives ou pratiques. Il serait impossible d'ajouter une troisième classe, car il faudrait alors lui attribuer une direction qui ne tendrait ni vers le dedans ni vers le dehors, ce qui est impensable.

HAMILTON n'eut pas de peine à montrer l'inanité d'un pareil raisonnement. Pourquoi, demande-t-il avec Biunde, ne dirions-nous pas plutôt qu'il faut envisager dans l'âme trois espèces d'activités dont les unes tendent vers l'intérieur (ineunt), d'autres restent immanentes, les troisièmes enfin sont transitives (transeunt)[1]. Par ce procédé quelque peu aventureux on aboutirait en fait à une classification qui, dans ses trois parties, s'accorderait assez bien avec ce que, dans le passage cité plus haut, Kant dit de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté.

Mais Hamilton ne se borne pas à une simple réfutation, il essaie de prouver, par des raisons positives, la nécessité de voir dans les sentiments une classe fondamentale spéciale. Il montre, à cette fin, qu'il existe certains états de conscience que l'on ne peut classer ni comme pensée, ni comme volonté. Par exemple, les émotions que l'on éprouve en lisant le récit de la mort de Léonidas aux Thermopyles ou quelque vieille ballade, comme celle où Widdrington, les pieds coupés, poursuit le combat à genoux[2]. De telles émotions ne seraient pas de simples actes de la pensée, et l'on ne saurait pas non plus les qualifier de désir ou de volonté. Elles n'en font pas moins partie des phénomènes psychiques, et il faut donc ajouter aux deux classes une troisième, que l'on pourrait, avec Kant, appeler celle des sentiments[3].

Il est facile de se rendre compte que cet argument est insuffisant. Peut-être les mots vouloir et désirer, pris dans leur acception ordinaire, seraient-ils trop étroits pour embrasser tous les phénomènes psychiques hormis les phénomènes de la pensée; peut-être n'y a-t-il pas dans le langage ordinaire de terme approprié; il se peut toutefois que les phénomènes que nous appelons désirs et ceux que nous appelons sentiments forment ensemble une classe

1. SIR W. HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*, II, p. 423.
2. « *Um Widdrington hüllt Gram mein Haupt,*
Weil ihn der Tod rafft, hin,
Der, als die Füsse ihm geraubt,
Noch focht auf seinen Knien ».
3. *Ibidem*, p. 420.

homogène plus large et coordonnée naturellement aux phénomènes de la pensée. Il est impossible de justifier vraiment la classification sans en exposer le principe. Et Hamilton ne manque pas de le faire en un autre passage en déclarant avec Kant que les trois classes sont des phénomènes de différentes facultés de l'âme dont aucune ne peut se déduire des autres.

Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner et d'autres philosophes, dit-il, s'appuyant sur le fait que la connaissance de la conscience interne accompagne tous les phénomènes, ont cru devoir considérer la sensibilité comme faculté fondamentale de l'esprit dont les autres seraient simplement dérivées. Ils ont eu tort. « Ces philosophes, dit Hamilton, n'ont pas remarqué que, bien que plaisir et douleur, désir et volonté, n'existent qu'autant qu'ils sont connus comme existant, ces modalités constituent pourtant une qualité absolument nouvelle, un phénomène psychique absolument nouveau, qui n'a jamais été inclus dans la faculté de la connaissance et n'a donc pu en être dérivé. La faculté de la connaissance vient indiscutablement avant les autres et constitue leur condition *sine qua non;* nous sommes capables, en effet, de concevoir un être qui serait capable d'affirmer l'existence d'un objet et qui serait dépourvu néanmoins complètement de tous les sentiments de plaisir ou de douleur, de toutes les facultés de désir et de volonté. En revanche nous sommes complètement incapables de concevoir un être qui, pourvu de sentiment et de volonté, manquerait en même temps de la connaissance d'un objet quelconque vers lequel tendraient ses sentiments et n'aurait pas conscience de ces sentiments.

« Nous pouvons en outre concevoir un être qui ne serait doué que de connaissance et de sentiment, un être qui posséderait la faculté de reconnaître les objets, de prendre plaisir à agir et de s'affliger de tout obstacle qui arrête son activité, et qui serait néanmoins privé de cette énergie du vouloir, de cet effort actif que nous trouvons dans l'homme. Un tel être aurait des sentiments de douleur et de plaisir mais il n'aurait ni désir, ni volonté au sens propre du mot.

« Mais il nous est impossible pourtant de concevoir qu'il existe une activité de la volonté indépendamment de tout sentiment; car l'aspiration de la volonté est une faculté qui ne peut être déterminée à l'action que par une douleur ou un plaisir, c'est-à-dire par l'estimation de la valeur relative des objets[1]. »

Cette justification de la classification quant au principe, au nombre, à l'espèce et à l'ordre des membres ne fait, croyons-nous, que développer la remarque de Kant.

Écoutons maintenant LOTZE. Contrairement à Herbart qui essaie d'écarter toute pluralité de facultés, il s'attache dans sa *Psycho-*

1. *Lect. on Metaph.*, I, p. 187; cf. II, p. 431.

logie médicale et surtout dans son *Microcosme* à défendre explicitement la division tripartite de Kant.

« L'ancienne psychologie, dit-il, a cru que la sensibilité et la volonté contenaient des éléments particuliers qui ne découlent ni de la nature de la représentation, ni du caractère général de la conscience, dont toutes deux participent à la fois. Elle en fit donc deux facultés également originales qu'elle joignit à la faculté de représentation. Et les partisans de conceptions plus modernes ne paraissent guère avoir réussi dans la réfutation des raisons qui ont conduit à cette classification tripartite des facultés premières. Il ne saurait nous venir à l'idée de prétendre que la représentation, le sentiment et la volonté, produits évolutifs indépendants issus de racines différentes, se partagent l'âme et que, chacune de ces facultés continuant à se développer à part, elles ne se touchent que par leurs dernières ramifications pour exercer les unes sur les autres une action réciproque variée. L'expérience montre trop clairement que les sentiments se rattachent le plus souvent à des faits de représentation et donnent naissance, en tant que plaisir ou déplaisir, à des impulsions ou à des répulsions. Mais cette dépendance manifeste ne résout pas la question de savoir si le phénomène antécédent a effectivement, à titre de cause pleine et suffisamment efficiente, produit par sa propre force le phénomène conséquent ou bien s'il n'en constitue que la cause occasionnelle, en s'unissant partiellement à la force étrangère d'une condition qui, échappant à notre observation, apporte en secret son concours...

« La comparaison de ces phénomènes psychiques nous contraint, si nous ne nous abusons, à cette hypothèse. Lorsque nous considérons l'âme uniquement en tant qu'être représentatif, aucune situation, si particulière soit-elle, où elle exerce cette activité, ne nous révélera de raison assez forte pour l'obliger à renoncer à ce mode d'extériorisation et à développer en elle des sentiments de déplaisir ou de plaisir. Il peut sembler au contraire que des oppositions irréconciliées entre des représentations diverses, dont l'antagonisme fait violence à l'âme, doivent exciter son déplaisir; et ce déplaisir fera naître la volonté de remédier à cette situation. Mais nous ne voyons les choses sous cet aspect que parce que nous ne sommes pas de simples êtres représentatifs. La nécessité de cette succession ne va pas de soi; nous la jugeons telle en raison de l'ensemble de notre expérience intérieure, qui nous a, de longue date, habitués à la considérer comme inévitable, et grâce à laquelle nous fermons les yeux sur la lacune qui existe entre deux membres successifs de la série et que nous ne pouvons combler qu'en introduisant une condition jusqu'alors ignorée. Si nous faisons abstraction de cette expérience, l'âme simplement représentative ne trouverait en soi, même en présence d'une modification intérieure

qui mettrait en danger sa propre existence, aucune raison de ne pas appliquer à cette modification la même observation désintéressée qu'à n'importe quel autre antagonisme de forces. Si, pour d'autres causes, il se produisait néanmoins, à côté de la perception, un sentiment, l'âme réduite au sentiment ne trouverait pas en soi, fût-ce sous l'effet d'une douleur mortelle, motif, ni possibilité, pour vouloir provoquer une modification; elle souffrirait, mais ne serait pas incitée à vouloir. Comme il n'en est pas ainsi, et pour qu'il puisse en être autrement, il faut que la faculté de sentir le plaisir et le déplaisir existe primitivement dans l'âme, et que les phénomènes de représentation, réagissant sur la nature de l'âme, déterminent cette faculté à agir, au lieu de la tirer *a priori* d'eux-mêmes. Quels que soient d'ailleurs les sentiments qui dominent l'âme, ils ne produisent pas de volition; ils ne peuvent que servir de motifs à une faculté volitive, préexistante, qu'ils trouvent dans l'âme, incapables de jamais la lui donner, si elle était absente.

Ainsi ces trois facultés fondamentales se présenteraient comme des dispositions hiérarchiquement subordonnées, et les manifestations de l'une déclencheraient celles de la suivante [1]. »

Lotze pousse encore plus loin son explication, sa justification et sa défense de la classification de Kant. Mais le passage cité suffit à nous montrer qu'il en comprend le principe au sens de Hamilton et qu'il établit de la même manière que lui, aussi bien la division tripartite que l'ordre des facultés. Tous deux ne font que développer la pensée de Kant.

Cependant le principe sur lequel Kant a basé sa classification fondamentale des phénomènes psychiques et que Hamilton et Lotze ont adopté, ne semble guère se prêter à la détermination des classes supérieures; non pas qu'on puisse maintenir la façon de voir de Herbart, mais plutôt, oserais-je dire, pour une raison contraire à celle qu'il invoque.

Si deux phénomènes psychiques devaient être rangés dans des classes fondamentales différentes pour la simple raison qu'on ne peut déduire *a priori* les facultés de l'un des facultés de l'autre, il faudrait aller plus loin que Kant, Hamilton et Lotze et, au lieu de distinguer les faits affectifs, représentatifs et actifs, considérer les perceptions du rouge et du bleu comme des phénomènes ressortissant à des classes fondamentales distinctes.

En ce qui concerne la vue et le goût, ce que je viens de dire est hors de doute; il existe en effet de nombreuses espèces animales inférieures qui possèdent le sens du goût, sans posséder celui de la vue. Et le daltonisme prouve évidemment que la même observation vaut pour la vue du rouge et du bleu.

Ces considérations montrent de la façon la plus nette que la fa-

1. *Mikrokosmus*, I, p. 193 sq.

culté de percevoir telle couleur ne permet pas de déduire *a priori* la faculté de percevoir telle autre couleur. En effet, si nous en étions réduits à ne voir que le jaune et le bleu, nous n'aurions jamais la moindre idée du rouge. Aussi bien J. St. Mill regarde-t-il l'apparition de chaque couleur prise à part comme un fait dernier indérivable [1].

Mais il serait absurde, et chacun s'en rend compte, de dire que les représentations du rouge et d'autres couleurs sont des phénomènes reposant sur des facultés originales différentes, indérivables l'une de l'autre, et qu'elles constituent des classes fondamentalement distinctes. Et nous devons donc conclure que ce principe de classification ne peut en rien servir à la détermination des classes fondamentales de phénomènes psychiques. Si tel était le cas, il nous faudrait distinguer, de toute évidence, non seulement la pensée, le sentiment et la volonté, mais un nombre infiniment plus grand de classes fondamentales de phénomènes psychiques.

Il serait certainement risqué de prétendre que Kant et les philosophes éminents qui ont soutenu après lui la classification tripartite ne se sont pas suffisamment rendu compte du principe qui les guidait. Nous constatons en outre que Tetens et Mendelssohn, les prédécesseurs de Kant, s'appuyèrent déjà, pour justifier leur division fondamentale, sur l'impossible déduction des facultés. Néanmoins, si l'on envisage l'incohérence entre la prétendue raison de la classification et la structure de cette classification, on doit admettre forcément que tous ces penseurs ont plus ou moins consciemment obéi à d'autres motifs. Et dans leurs exposés même les signes ne manquent pas qui rendent cette supposition plausible.

Ce qui a décidé KANT à adopter une classification tripartite des activités psychiques, ce fut, croyons-nous, que ces activités concordent ou diffèrent, lorsqu'on se place à un point de vue semblable à celui d'Aristote lorsqu'il oppose la pensée et la volonté. Le passage que nous avons cité précédemment au traité sur la *Philosophie en général* fonde nettement la distinction entre la *connaissance* et *l'appétit* sur la différence de leur relation avec l'objet, tandis que le caractère propre du *sentiment* apparait dans l'absence complète d'une telle relation puisqu'il s'agit d'un phénomène psychique qui se rapporte uniquement au sujet[2]. Telle est donc pour Kant la différence fondamentale : elle implique assurément l'impossibilité de toute dérivation réciproque, mais elle constitue en soi une faille bien plus profonde que l'impossibilité de la déduction; faille qui est beaucoup moins sensible dans les autres cas dont la considération nous force à admettre des facultés primitives particulières.

1. *Deduct. and Induct. Log.* Livre III, chap. 14, § 2.
2. V. ci-dessus, page 189, note 3.

Même chose chez HAMILTON. Si nous lui demandons pour quelle raison il voit dans les sentiments et les tendances des phénomènes appartenant à des facultés primitives particulières et tient pour impossible de les expliquer par *une seule* et même faculté fondamentale, voici ce qu'il répond au second livre de ses *Conférences sur la métaphysique*. Dans ces phénomènes, bien qu'en raison de la perception interne il s'y mêle généralement une connaissance, la conscience, dit-il, nous révèle certaines propriétés *(certain qualities)* qui ne sont contenues ni explicitement, ni implicitement dans les phénomènes de la connaissance. « Les caractères propres, par lesquels ces trois classes se distinguent les unes des autres, sont les suivants : Dans les phénomènes de la connaissance, la conscience distingue entre un objet connu et un sujet connaissant [...] Dans le sentiment, dans le phénomène de plaisir ou de douleur, ce n'est pas le cas. Ici, la conscience ne s'oppose pas à l'état psychique, avec lequel elle ne fait pour ainsi dire qu'un. Dans le sentiment il n'y a donc rien que ce qui est subjectivement subjectif. [Nous avons rencontré plus haut déjà cette expression de *subjectively subjective*.] Dans les phénomènes de l'activité, dans les phénomènes du désir et de la volonté enfin, il y a bien, comme dans ceux de la connaissance, un objet et cet objet est en même temps objet de la connaissance. Mais, bien qu'elles comportent toutes deux une relation avec un objet, *connaissance et volonté diffèrent néanmoins par la différence de cette relation même*. Dans la connaissance il n'y a pas de besoin, l'objet n'est ni recherché ni fui; la volonté présuppose au contraire un défaut, et une inclination qui conduit à une tentative, soit pour atteindre l'objet (quand les facultés de connaissance le représentent de façon à faire croire qu'il apportera la jouissance dont on a besoin), soit pour l'éloigner (quand ces activités le représentent de façon à faire croire qu'il menace de réduire à néant toute tentative pour donner satisfaction à ce besoin) [1] ».

Cette page de Hamilton apparaît presque comme un commentaire et une paraphrase de la phrase de Kant citée plus haut. D'accord sur le fond, l'auteur est simplement plus explicite et plus clair. De toute évidence, si on va au fond, le point de vue auquel se place Hamilton pour classer les phénomènes psychiques est, comme chez Aristote, celui de l'intentionnalité. Certains phénomènes psychiques excluent pour Hamilton toute présence intentionnelle d'un objet; et dans cette catégorie il range les sentiments. Et même ceux où se rencontre une telle présence doivent, à l'en croire, présenter, quant au mode de cette intentionnalité, une différence fondamentale et se décomposer en pensées et en activités.

Pour LOTZE enfin, plus d'un signe donne à croire qu'il fut amené

1. *Lect. on Metaph.*, II, p. 431.

à la classification tripartite : sensibilité, intelligence, volonté, par un motif plus important que la simple impossibilité de dériver les facultés les unes des autres. Seule la circonstance que l'école de Herbart niait cette impossibilité l'amène à insister particulièrement sur ce point. Il méconnaît si peu que le nombre des facultés non dérivables l'une de l'autre ne peut se réduire à trois que, tout comme nous, il considère la vue et l'ouïe comme des facultés primitives distinctes; et c'est justement dans son examen des trois classes fondamentales qu'il touche à cette vérité [1]. Mais pourquoi donc a-t-il rangé les représentations des sons et des couleurs dans la même classe fondamentale, et pourquoi, dans sa classification fondamentale, ne s'est-il pas appuyé sur d'autres différences pour lesquelles il est aisé de prouver, notamment dans le domaine des sentiments, qu'il est pareillement impossible de les dériver? La constatation d'une différence particulièrement profonde qui existe entre ces trois classes et qui ne se trouve pas de la même façon dans d'autres cas, où la dérivation est pourtant impossible, a dû constituer ici le facteur décisif. Mais ce que nous avons vu chez Kant et Hamilton nous autorise à supposer, d'entrée de jeu, que ce fut également une différence des activités psychiques quant à leur relation avec l'objet qui poussa Lotze à considérer lui aussi ces trois classes comme les plus différentes et à en faire les classes fondamentales des phénomènes psychiques.

Il ne nous reste donc plus qu'à examiner si l'on a eu effectivement raison de faire prévaloir ce point de vue dans la classification fondamentale des facultés de l'âme; et aussi si la classification tripartite en sensibilité, intelligence et appétit coïncide vraiment et de façon exhaustive, avec les différences fondamentales que les phénomènes psychiques révèlent sous ce rapport. Lorsqu'à la fin de cet examen rapide des classifications tentées jusqu'ici nous aurons à prendre nous-mêmes une décision à ce sujet, nous traiterons également ce point.

§ 5. Ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, cette division de la conscience en sensibilité, intelligence et volonté, s'est généralisée ces temps derniers. Herbart et ses disciples l'ont également adoptée, et tout comme les autres psychologues ils s'en inspirent dans leurs études de psychologie empirique pour le plan même de leurs exposés. Ils diffèrent pourtant de l'opinion commune en ce qu'ils veulent dériver les deux dernières classes de la première au lieu de les ramener à des facultés primitives particulières; tentative manifestement vaine, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer à plusieurs reprises.

1. *Mikrokosmus*, I, p. 195.

§ 6. Parmi les représentants de l'école empirique anglaise, qui s'oppose, jusqu'à un certain point, à l'école de Hamilton, A. Bain a lui aussi établi sa division tripartite en conservant les mêmes appellations. Il distingue *en premier lieu* la pensée, l'intelligence ou connaissance *(Thought, Intellect or Cognition); en second lieu* le sentiment *(Feeling)* et en *troisième lieu* la volition ou volonté *(Volition or the Will)*. Il semble que nous retrouvions une fois de plus la même classification, et Bain lui-même se réclame de cette concordance comme d'une confirmation.

Mais quand on se réfère aux explications que Bain donne des trois éléments de sa classification, on s'aperçoit que sous les mêmes expressions se cache une grande différence de pensée. Par la troisième classe, la volition ou volonté, Bain entend tout autre chose que les psychologues allemands et Hamilton lui-même : l'action qu'exercent les phénomènes psychiques. C'est ainsi qu'au début de son grand ouvrage sur *Les sens et l'intelligence* il déclare que la volition ou volonté embrasse l'*ensemble de notre activité*, pour autant qu'elle est dirigée par nos sentiments [1]. Et plus loin il donne cette explication : « Tous les êtres, dit-il, que nous savons doués de conscience ont non seulement la faculté de sentir, mais encore celle d'*agir* (act). L'emploi d'une force pour atteindre une fin est le signe d'une nature psychique. *Manger, marcher, voler, bâtir, parler* sont des activités nées de motions psychiques. Elles proviennent toutes de certains sentiments qui doivent être satisfaits, et *c'est ce qui leur donne le caractère d'activités proprement psychiques.* Quand un animal *déchire sa nourriture, la mâche et l'engloutit, quand il chasse une proie ou fuit devant un danger*, ce sont des sensations ou des sentiments qui excitent et maintiennent son activité. *Cette activité née du sentiment, nous l'appelons volition* [2]. »

Manger, marcher, parler, etc., seraient pour nous non pas des vouloirs, mais plutôt les effets d'un vouloir. Kant, il est vrai, parle parfois de l'appétit (Begehren) comme s'il entendait par là la production des objets désirés. Dans sa *Critique de la raison pratique*, il définit la faculté appétitive « la faculté d'être, par ses représentations, la cause de la réalité des objets de ces représentations [3] ». Mais je ne crois pas qu'il aurait jamais consenti à voir un appétit dans l'acte de manger; tout fait penser au contraire qu'il a simplement exprimé sa pensée en termes impropres [4]. Il n'en va pas de même chez Bain. D'après ce que nous avons rapporté ci-dessus nous sommes obligés d'admettre qu'il a donné au mot *volonté* un

1. *The Senses and the Intellect.*, p. 2.
2. *Ibid.*, p. 4. *Cf. Mental and Moral Science*, p. 2.
3. *Critique de la raison pratique*, Avant-propos. Cf. *Critique du jugement*, Intr. IV. Note, et le passage, cité ci-dessus, sur la *Philosophie en général.*
4. Autrement il ne rangerait pas tout désir et toute aspiration dans l'appétit (ce que Bain ne fait pas) et ne compterait pas non plus la liberté parmi les activités de l'appétit.

sens différent. Et ce qu'il dit ensuite confirme notre interprétation. Il s'efforce, en effet, d'établir la différence entre ce qu'il appelle volition et les forces naturelles du vent, de l'eau, de la pesanteur, de la poudre, etc., ainsi que les fonctions physiologiques inconscientes comme par exemple la circulation du sang, toutes choses qu'il ne ferait évidemment pas si, par volition, il entendait moins un phénomène psychique interne qu'un effet (physique) des phénomènes psychiques, donc un phénomène physiologique ou, si l'on veut, psycho-physique.

La classification de Bain s'accorde donc au fond avec la classification bipartite d'Aristote en pensée et appétit (l'appétit pouvant se manifester à l'occasion comme mouvement volontaire) et avec la classification tripartite ultérieure en sensibilité, intelligence et appétit. Ce que, *nous*, nous appelons appétit ou volonté, Bain le classe dans le sentiment. Et le sentiment et l'appétit semblent constituer pour lui *une seule* classe. Il a, de plus, élargi le domaine des sentiments dans un autre sens encore en y faisant entrer les sensations que la plupart des modernes et Aristote lui-même rangent dans la première classe.

A côté de cette classification, Bain en donne encore une autre qui s'entrecroise avec la première. Il distingue les phénomènes psychiques en phénomènes primitifs et en phénomènes qui résultent par voie d'évolution des phénomènes primitifs. Dans la première classe il range les sensations, les désirs résultant des besoins, de l'organisme et les instincts, c'est-à-dire, d'après lui, les mouvements que l'on exécute sans apprentissage et sans exercice. C'est cette division bipartite qui, dans les éditions ultérieures, a inspiré le plan même de son grand ouvrage psychologique ainsi que du *Compendium*. La première idée de cette classification semble empruntée à H. SPENCER, chez qui l'on peut trouver une division analogue en phénomènes primitifs et phénomènes plus développés. Aussi bien l'idée de l'évolution domine-t-elle toutes les autres dans ses *Principes de psychologie*. Les activités psychiques plus développées se divisent, selon Spencer, en activités cognitives (mémoire, raison) et affectives (sentiment, volonté); et il les fait dériver des phénomènes primitifs, si bien que l'on pourrait dire peut-être qu'à la première division il en entrecroise une seconde qui, dans sa disposition, rappelle la distinction aristotélicienne du νοῦς et de l'ὄρεξις [1].

§ 7. Il est inutile d'allonger encore cet aperçu des principaux essais de classification. Si nous considérons les principes qui ont servi de base à ces essais, nous découvrons quatre points de vue différents, dont trois se rencontrent déjà chez Aristote. Ce dernier

1. Cf. RIBOT, *Psych. angl. contemp.*, Paris, 1870, p. 191. Cet ouvrage donne en particulier un aperçu fort intéressant des théories psychologiques de Herbert Spencer.

avait séparé les activités psychiques : d'abord selon qu'elles sont liées ou non au corps; puis selon qu'elles appartiennent en commun à l'homme et aux animaux ou exclusivement à l'homme; et enfin selon leurs modalités intentionnelles, ou, si l'on préfère, conscientielles. Ce dernier principe de classification est le plus fréquemment et le plus souvent utilisé. Le quatrième point de vue est celui de Bain, qui dans sa deuxième classification décompose les phénomènes psychiques en phénomènes primitifs et en phénomènes secondaires.

Il nous reste, dans les recherches qui vont suivre, à donner notre propre opinion, aussi bien sur le principe que sur l'ordre à suivre pour déterminer une classification fondamentale.

CHAPITRE VI (2e)

DIVISION DES ACTIVITÉS PSYCHIQUES EN REPRÉSENTATIONS, JUGEMENTS ET PHÉNOMÈNES D'AMOUR ET DE HAINE

§ 1. Sur quels principes devons-nous fonder la division des phénomènes psychiques? Sur ceux évidemment qui déterminent en général toute classification et dont les sciences de la nature nous offrent maint exemple d'application.

Une classification scientifique doit être telle qu'elle ordonne les objets de façon à servir aux recherches. A cette fin, elle doit être naturelle, c'est-à-dire réunir en une seule classe ceux que leur nature apparente étroitement, et séparer en classes différentes ceux que leur nature éloigne relativement l'un de l'autre. Elle suppose donc une certaine connaissance préalable des objets à classer et la règle fondamentale de toute classification est de se fonder sur l'étude des objets à classer plutôt que de résulter d'une construction préalable. Krug est tombé dans cette erreur en admettant *a priori* qu'il doit y avoir deux sortes d'activités psychiques dirigées les unes du dehors vers le dedans, les autres du dedans vers le dehors. Horwicz commit la même faute : comme on l'a vu plus haut [1], au lieu de rechercher par une étude précise des phénomènes psychiques une confirmation ou une rectification de la division fondamentale généralement admise, il a fondé sur des considérations physiologiques qui lui montraient l'opposition entre les nerfs sensibles et les nerfs moteurs, entre la pensée et la volonté, l'hypothèse aventureuse d'une opposition analogue s'étendant à tout le domaine psychique. On conçoit que dans l'état encore rudimentaire de la psychologie, les chercheurs soient tentés de prendre appui sur d'autres disciplines pour classer convenablement les phénomènes psychiques. Mais, bien que le chemin naturel ne soit encore guère praticable, aucun autre n'autorise cependant l'espoir d'aboutir. En se contentant de l'état actuel des connaissances psychologiques, à défaut d'une classification définitive, on peut du moins espérer préparer les voies à une meilleure classification. Ici comme ailleurs, la classification et la connaissance des propriétés et des lois se prêteront un appui mutuel à mesure que la science se développera.

1. Livre I, chap. 3, § 5.

§ 2. Les essais de classification que nous avons examinés au chapitre précédent méritent tous d'être approuvés, pour autant qu'ils ont leur source dans l'étude des phénomènes psychiques. Leurs auteurs se sont du reste ingéniés à les construire conformément à la nature, en prenant comme règle soit le fait qu'un phénomène est indépendant de l'autre, soit le fait qu'il en diffère profondément. Ce qui ne veut pas dire qu'ils n'aient pas fait fausse route dans leurs efforts, parce qu'ils ne connaissaient qu'imparfaitement le domaine psychologique. En tout cas, les différents essais n'ont pas la même valeur pratique; pour certains, leur fondement reste discutable, et les avantages que la recherche pourrait en retirer sont réduits à néant par suite d'obstacles particuliers.

Pour le montrer, examinons-les dans le détail.

Aristote divise les phénomènes psychiques en phénomènes communs à l'homme et aux animaux et en phénomènes qui seraient propres à l'homme. Du point de vue de la doctrine aristotélicienne, cette division paraîtra excellente à bien des égards. Aristote croyait en effet que certaines facultés de l'âme étaient exclusivement propres à l'homme et il les tenait pour immatérielles, tandis qu'il considérait les facultés animales générales comme les facultés d'un organe corporel. Il en résulte que si on admet la conception d'Aristote, cette division met à part des phénomènes qui dans la nature se présentent également isolés des autres; et le fait que certains, à la différence des autres, dépendent d'un organe, justifie l'existence pour chacune des deux classes de propriétés et de lois particulières. Mais les théories d'Aristote qui servent de base à une telle division contiennent plus d'un point discutable. Bien des psychologues nient que l'homme ait en propre certaines forces psychiques refusées à l'animal. Et l'on ne s'accorde même pas sur les phénomènes psychiques qui seraient communs ou non à l'homme et à l'animal. Alors que Descartes refuse aux animaux toute activité psychique, d'autres philosophes, et non des moindres, font participer les classes animales supérieures à tous ceux de nos phénomènes psychiques qui présentent une suffisante simplicité. Ils estiment que les activités animales ne se distinguent des nôtres que par leur degré de développement et cette distinction suffit à expliquer toute la différence de leurs comportements. Lorsqu'Aristote estime en particulier que les animaux sont incapables de concevoir des idées générales et abstraites, si Locke l'approuve sur ce point, d'autres objectent qu'il n'y a là aucun critérium différentiel fondamental entre les facultés psychiques de

l'homme et de l'animal : les uns soutiennent qu'ils ont constaté de façon certaine chez les animaux l'existence d'idées générales; les autres, dont Berkeley est le chef de file, refusent à l'homme lui-même toute idée vraiment générale.

L'opinion de Descartes, bien que l'étude du réflexe incline certains philosophes modernes à la remettre en honneur, nous arrêtera moins que d'autres. L'opinion contraire est du reste soutenue, même de nos jours, par d'éminents penseurs à tendances d'ordinaire divergentes. En particulier, les partisans de Berkeley ont vu grossir leur nombre en Angleterre et gagnent même du terrain sur le continent. S'il n'y avait réellement, entre les aptitudes psychiques des hommes et des animaux, aucune différence qualitative, suivant l'expression consacrée, il est évident que la division des phénomènes psychiques en phénomènes communs à tous les animaux et en phénomènes propres à l'homme perdrait beaucoup de son importance. En tout cas la lutte des opinions et la difficulté d'y apporter une solution ne nous permettent pas d'utiliser, pour notre plan d'études, cette classification comme classification fondamentale.

En mettant les choses au mieux cette classification ne pourrait guère présenter un avantage sérieux pour l'étude isolée d'une partie de nos phénomènes psychiques, puisque nous ne pouvons étudier la vie des animaux qu'indirectement. C'est pour cela, mais aussi afin de ne pas risquer d'hypothèse gratuite, qu'Aristote lui-même n'a pas voulu l'utiliser comme division fondamentale dans l'exposé systématiquement ordonné de sa psychologie.

Bain, ainsi que nous l'avons vu, a divisé les phénomènes psychiques en phénomènes élémentaires et en phénomènes dérivés. Ici encore la première classe comprend des phénomènes qui, dans la nature, se présentent indépendants les uns des autres. Mais ici encore, il faut noter que là où ils se présentent ainsi nous ne pouvons les observer. Il est du reste assez malaisé de se former un jugement sûr quant au caractère des premiers débuts de la vie physique. Lorsque, dans les années postérieures, un excitant psychique provoque une sensation, des dispositions acquises peuvent agir sur la sensation et la modifier dans une mesure importante. Aussi bien, comme on peut le constater, c'est là aujourd'hui encore un excellent champ de bataille. Sans négliger le point de vue de Bain dans l'ordre de nos recherches, nous ferons bien de rechercher pour la division fondamentale un autre critérium.

Parmi les classifications que nous avons considérées, il nous reste encore celles qui ont fondé la division sur la différence de relation de l'activité psychique avec son objet immanent ou sur le mode différent de son existence intentionnelle. C'est ce point de vue qu'Aristote a préféré à tous les autres dans l'ordre même de ses recherches; et c'est également à ce point de vue que se sont placés,

plus ou moins consciemment, les penseurs les plus divers qui sont venus après lui, pour établir leur division fondamentale des phénomènes psychiques. Ce qui distingue essentiellement les phénomènes psychiques de tous les phénomènes physiques, c'est l'immanence en eux d'un objet. Il est normal par conséquent que la meilleure manière de les classer eux-mêmes consiste à considérer les modes fondamentaux de l'intentionnalité objective. A mesure que la psychologie se développait, elle a pu constater que les différences fondamentales dans le mode de relation de la conscience avec son objet constituent plus qu'aucune autre sorte de différences le vrai fondement des propriétés et des lois communes à chaque groupe de phénomènes psychiques. Et si les classifications que nous discutions naguère présentaient l'inconvénient de perdre la plus grande partie de leur utilité à cause de la situation de l'observateur, celle-ci, en revanche, échappe à ce danger. Les considérations les plus diverses nous amènent donc à nous inspirer du même principe dans notre division fondamentale.

§ 3. Mais combien faut-il distinguer de classes fondamentales et lesquelles? — Nous avons vu qu'à ce sujet les psychologues ne sont pas d'accord. Aristote a distingué deux classes fondamentales, la pensée et la volonté. Mais chez les modernes, cette division bipartite a été remplacée par une division tripartite en sensibilité, intelligence et tendance (peu importent d'ailleurs les noms).

Pour ne pas retarder plus longtemps l'exposé de notre point de vue, disons que nous croyons nous aussi qu'on doit distinguer d'après leur mode de relation avec l'objet, trois classes principales d'activités psychiques. Mais ces trois classes ne sont pas celles que l'on établit communément. En l'absence d'expressions plus appropriées, nous donnons à la première le nom de *représentation* (Vorstellung), à la seconde le nom de *jugement* (Urteil), et à la troisième le nom de *mouvement affectif* (Gemütsbewegung), d'*intérêt* (Interesse) ou d'*amour* (Liebe).

Aucun de ces termes n'exclut tout malentendu, et chacun d'entre eux s'emploie souvent dans un sens plus étroit que celui que nous lui donnons ici. Mais nous ne trouvons pas dans notre vocabulaire de termes simples plus adéquats aux concepts. Et bien qu'il y ait des inconvénients à se servir, pour des définitions si importantes, de termes vagues, et surtout à les employer dans un sens plus élarg peut-être que de coutume, nous préférons courir ce risque plutôt que d'introduire des néologismes.

Nous nous sommes expliqué déjà sur ce que nous appelons *représentation*. Nous parlons de représentation chaque fois qu'un objet nous apparaît. Quand nous voyons quelque chose, nous nous représentons une couleur; quand nous entendons quelque chose, nous nous représentons un son; quand nous imaginons

quelque chose, nous nous représentons cette image. Employant le mot avec cette signification générale, nous avons pu dire que l'activité psychique ne pouvait jamais se rapporter à quelque chose qui ne fût pas objet de représentation [1]. Lorsque j'entends et comprends un nom, je me représente ce qu'il désigne; et les noms n'ont en général d'autre but que de provoquer des représentations [2].

Par *jugement*, nous entendons, suivant l'usage généralement admis dans le langage philosophique, l'affirmation d'une vérité ou le rejet d'une erreur. Mais nous avons déjà fait remarquer qu'on parle également d'affirmation ou de rejet dans des cas où beaucoup de gens n'emploient pas le terme de jugement, comme par exemple à propos de la perception d'actes psychiques et à propos du souvenir. Et rien ne pourra nous empêcher de ranger également ces cas dans la classe du jugement.

C'est pour la troisième classe que nous manquons surtout d'une expression simple vraiment appropriée. Cette classe doit, à notre avis, comprendre tous les phénomènes psychiques qui ne sont pas compris dans les deux premières. Mais, par *mouvement affectif* on n'entend communément que des états qui s'accompagnent d'une excitation physique perceptible. La colère, l'angoisse, le désir violent sont évidemment des mouvements affectifs; mais avec l'extension générale que nous lui donnons, cette appellation s'appliquera de même à tout désir, à toute résolution, à tout dessein. Kant a usé du mot *Gemüth* dans un sens plus large encore, puisqu'il lui attribue toute faculté psychique, même celle de la connaissance.

D'ordinaire on n'use également du mot *intérêt* qu'à propos de certains des actes qui appartiennent au domaine dont nous venons d'indiquer les limites; ceux qui mettent en cause la curiosité et le désir de savoir. Ce qu'on ne saurait guère contester, c'est que l'on peut avec assez de raison appeler intérêt le plaisir, ou le déplaisir qu'un objet provoque en nous, et que tout désir, tout espoir, toute résolution manifestent l'intérêt que nous portons à quelque objet.

Au lieu du simple mot *amour*, j'aurais dû désigner la troisième classe sous le double nom d'amour et de haine. Et si j'ai abrégé en laissant tomber le terme de haine, c'est uniquement par analogie avec ce qui se pratique ailleurs : on dit poser comme vrai pour désigner l'acte de juger, et l'on parle aussi de désir au sens élargi du mot

1. Livre II, ch. 1, § 3.

2. MEYER *(Psychologie de Kant)*, BERGMANN (*La conscience*), WUNDT *(Psychologie physiologique)* prennent le concept de représentation dans un sens bien plus étroit, tandis que par exemple HERBART et LOTZE l'emploient comme nous-même. Nous pouvons appliquer ici ce que nous avons dit plus haut à propos du terme de conscience (Livre II, chap. 2, § 1). Le mieux sera d'employer ce terme de façon à combler le plus possible une lacune de la terminologie. Pour les classes plus spéciales nous disposons encore d'autres expressions, tandis que nous n'en avons pas d'autres pour notre première classe fondamentale. La nécessité paraît donc s'imposer d'employer le terme *représentation* dans ce sens très général.

en sous-entendant chaque fois le terme opposé [1]. En outre, on me reprochera peut-être de donner au mot un sens trop large. Il est certain que ce terme est équivoque. Ne dit-on pas, avec des sens différents, qu'on aime son ami et qu'on aime le vin? On aime son ami en lui souhaitant tout le bien possible; on aime le vin, en ce sens qu'on le désire comme quelque chose de bon et qu'on le boit avec plaisir. Je crois que, si nous prenons le terme au second sens, tout acte qui appartient à cette troisième classe comporte un objet aimé ou plutôt soit aimé, soit haï. De même que tout jugement tient un objet pour vrai ou pour faux, tout phénomène qui appartient à la troisième classe tient, de façon analogue, un objet pour bon ou pour mauvais. Nous reviendrons sur ce point et nous espérons dissiper alors jusqu'au moindre doute.

§ 4. Si nous comparons notre division tripartite avec celle qui depuis Kant, prévaut en psychologie, nous constatons qu'elle en diffère à un double point de vue. Elle sépare en deux classes fondamentales les phénomènes jusqu'alors réunis dans la première classe; et elle réunit en *un seul* membre les phénomènes des deux dernières classes. Il faut justifier ces deux innovations.

Mais comment réussirons-nous à nous justifier? Pourrons-nous faire autrement que de renvoyer à l'expérience interne qui, dirons-nous, nous apprend que la relation de la conscience avec l'objet est, tantôt identique ou du moins analogue, tantôt radicalement différente? — Il semble que nous n'ayons pas d'autre moyen à notre disposition. L'expérience interne est évidemment l'arbitre et a seule qualité pour décider si la relation intentionnelle est identique ou différente. — Chacun de nos adversaires en appelle d'ailleurs à son expérience interne. Et quel est celui dont l'expérience méritera de l'emporter?

Pareille difficulté n'est pas nouvelle. Il arrive souvent que dans d'autres domaines aussi on fasse des erreurs d'observation, soit que certains éléments échappent à l'observateur, soit qu'il mêle et confonde avec l'observation quelque réalité que nous inférons ou que notre pensée y ajoute en quelque sorte. Mais si d'autres attirent notre attention sur ce point, nous nous rendons compte, surtout en renouvelant l'expérience, de l'erreur commise. Il nous faudra procéder ici de la même manière, avec l'espoir d'amener nos contradicteurs à changer d'avis et d'aboutir à un complet accord sur cette importante question.

L'expérience nous apprend cependant et la psychologie nous enseigne que, lorsque des préjugés innés et profondément enracinés provoquent des erreurs d'observation, il est bien plus difficile de

1. Kant a procédé de la sorte en appelant *Begehrungsvermœgen* (faculté d'appétition) une de ses trois facultés fondamentales, et Aristote en employant le nom ὄρεξις pour désigner une de ses classes fondamentales.

reconnaître cette erreur. Il ne suffit pas alors que l'on se trouve en contradiction avec l'opinion généralement admise, ni que l'on soit invité à reconsidérer la question; il ne suffit même pas qu'on attire notre attention sur les points qui sont sujets à correction ni qu'on oppose à nos fausses observations la réalité des faits; il faudra plutôt signaler des propriétés corrélatives et notamment celles qui sont généralement admises et qui contredisent la prétendue observation. Enfin il faudra chercher à découvrir, en même temps que l'erreur, la cause de l'erreur.

Plus que partout ailleurs, cette méthode s'impose dans notre cas. Et c'est de cette façon que nous allons essayer de justifier en détail dans les deux chapitres suivants pourquoi nous avons séparé représentation et jugement, et, ensuite, pourquoi nous avons réuni sentiment et tendance.

CHAPITRE VII (3e)

REPRÉSENTATION ET JUGEMENT, DEUX CLASSES FONDAMENTALES DIFFÉRENTES

§ 1. Quand nous disons que la représentation et le jugement constituent deux classes fondamentales distinctes de phénomènes psychiques, cela signifie, d'après ce qui précède, qu'ils correspondent à deux modes absolument différents de la conscience qu'on prend d'un objet. Nous ne nions pas que tout jugement ait pour condition une représentation. Nous prétendons au contraire que tout objet jugé entre sous une double forme dans la conscience : à titre d'objet représenté, à titre d'objet affirmé ou nié. La relation serait donc analogue à celle que la plupart des philosophes, et Kant aussi bien qu'Aristote, ont admise à juste titre, comme nous l'avons vu, entre la représentation et la volonté. Rien n'est voulu, qui ne soit représenté; mais la volonté constitue un second mode, absolument nouveau et particulier, de la relation avec l'objet, un tout autre mode d'immanence de l'objet dans la conscience. Et rien n'est jugé non plus qui ne soit représenté; mais nous prétendons que, du fait que l'objet d'une représentation devient l'objet d'un jugement affirmatif ou négatif, la conscience entre dans un mode absolument nouveau de relation avec cet objet. Celui-ci est reçu alors sous une double forme dans la conscience, d'abord à titre d'objet représenté, puis à titre d'objet affirmé ou nié, de même que, lorsque le désir tend vers lui, il lui est immanent tout ensemble comme objet représenté et comme objet désiré.

Voilà, disons-nous, ce que la perception intérieure et l'observation attentive des phénomènes du jugement font apparaître clairement dans la mémoire.

§ 2. Cependant la vraie relation entre la représentation et le jugement n'a pas manqué d'être méconnue. Et bien que tout ce que j'avance soit confirmé par le témoignage de la perception intérieure, je dois donc m'attendre à ce que mon exposé commence par rencontrer la plus grande méfiance.

Mais, tout en refusant d'admettre que dans le jugement s'ajoute à la simple représentation un second mode radicalement

différent de la relation de la conscience avec l'objet, on ne nie cependant pas, et l'on ne saurait nier, qu'il n'existe une certaine différence entre le premier et le second état. Si l'on veut bien se donner la peine de considérer d'un peu plus près en quoi consisterait cette différence pour qui n'admet pas notre point de vue, on serait peut-être plus disposé à se rallier à notre façon de voir; on verrait, en effet, qu'il est impossible de rien nous objecter de décisif.

Si le jugement n'ajoutait pas à la représentation un tout autre mode de relation, si le mode d'immanence conscientielle de l'objet du jugement était essentiellement celui qui appartient à l'objet de la représentation, on ne pourrait guère trouver de différence entre eux soit, en ce qui concerne leur contenu, c'est-à-dire une différence entre les objets auxquels se rapportent la représentation et le jugement, soit en ce qui concerne le degré de perfection avec quoi nous pensons le même contenu dans la simple représentation et dans le jugement [1]. En effet, il existe assurément une différence intrinsèque entre l'acte de penser que nous appelons représentation et celui que nous appelons jugement.

A. Bain a eu l'idée malheureuse de chercher la différence entre la représentation et le jugement non point dans ces activités de la pensée, mais dans leurs conséquences. Voici son raisonnement : quand, au lieu de nous représenter simplement un objet, nous le jugeons également comme vrai, le considérant ainsi comme un élément particulièrement décisif dans nos volitions et nos actions, toute la différence entre les deux actes se réduirait à ce que le second, non le premier, agit sur la volonté. La représentation qui exerce une telle influence devient, de ce fait même, une croyance (belief). J'ai qualifié cette théorie de malheureuse. Comment se fait-il, en effet, que telle représentation, à la différence de telle autre, exerce cette influence sur l'activité? — Il suffit de soulever la question pour faire toucher du doigt l'erreur de Bain. La représentation n'aurait aucune conséquence pratique, si cette conséquence n'avait sa raison d'être dans la nature même de la pensée. Bien loin de nous dispenser d'admettre une différence intrinsèque entre la simple représentation et le jugement, la différence qu'on constate dans leurs conséquences est plutôt la preuve même de cette différence intrinsèque. Combattu par J. St. Mill [2], Bain, dans une note

1. Je ne puis guère recommander l'emploi que je fais du terme *contenu* (Inhalt), bien que, fidèle à ma résolution de reproduire fidèlement le texte primitif, je le conserve dans la présente édition. Il n'est pas conforme à l'usage courant. Car personne ne pourrait dire que le jugement « Dieu est » ait le même contenu que le jugement « Dieu n'est pas », sous prétexte qu'ils ont le même objet. Dans les remarques que j'ajoute en appendice à la présente édition, je n'ai pas pris moi-même le terme *contenu* dans le sens inusité que je lui donne ici, mais je me suis tenu à l'acception ordinaire (Note de 1911).

2. Dans une note de : *Analysis of the Phenomena of the Human Mind* par James Mill, 2e éd., I, p. 402.

finale ajoutée à la troisième édition de son *Compendium de psychologie*, a reconnu son erreur et désavoué l'opinion qu'il avait soutenue dans son grand ouvrage sur *Les Émotions et la volonté*, ainsi que dans les premières éditions de son *Compendium* [1].

J. Mill [2] et H. Spencer [3] ont commis une erreur analogue. Ces deux philosophes croient que la représentation de deux caractères associés s'accompagne de croyance (belief) lorsqu'il s'est formé, dans la conscience, une association inséparable entre les deux caractères; c'est-à-dire quand l'habitude que nous prenons de nous représenter deux caractères ensemble est devenue si forte que la représentation de l'un évoque nécessairement l'autre à la suite du premier. La croyance, enseignent-ils, ne serait rien de plus que cette association inséparable. Nous n'avons pas l'intention de rechercher ici si, chaque fois qu'on affirme comme vraie une certaine relation entre des caractères, ces caractères sont liés effectivement entre eux par une association inséparable, ni si, chaque fois qu'une telle association s'est formée, la liaison est effectivement posée comme vraie. Mais en admettant même que cette double condition soit réalisée, il est néanmoins facile de voir qu'une telle hypothèse ne suffit pas à établir la vraie distinction entre le jugement et la représentation. En effet, si la différence qu'on invoque n'existait qu'entre le jugement et la représentation correspondante, tous deux, considérés en soi, constitueraient absolument un même acte de la pensée. L'habitude de penser deux caractères réunis n'est pas en elle-même un acte de la pensée ni un caractère propre à un tel acte mais une disposition qui ne se manifeste que par ses conséquences. Et l'impossibilité de penser l'un des caractères sans l'autre n'est pas davantage un acte de la pensée ou un caractère propre à un tel acte; de l'avis des philosophes en question, elle n'est au contraire qu'un degré particulièrement élevé de cette disposition. Si cette disposition se manifeste de façon telle que la liaison des caractères soit pensée comme indissoluble mais tout en conservant la même nature que lorsqu'elle n'était encore qu'accidentelle, il est clair qu'entre le premier état de la pensée qui est une simple représentation et l'état ultérieur qui doit être une croyance, il n'existe aucune véritable différence. Mais si la disposition influe en outre selon un autre mode de telle sorte qu'elle modifie l'acte par lequel nous pensons la liaison et lui confère une nature originale, on est obligé de dire que c'est bien cette nature, et non le caractère indissoluble de la liaison qui la conditionne, qui constitue la véritable différence

1. *Mental and Moral Science*, 3 éd. Londres, 1872. Note au chapitre sur la croyance, Append. p. 100.

2. *Anal. of the Phenom. of the Hum. Mind*, chp. XI.

3. *Principles of Psychology*, 2 éd. I. Londres-Edimbourg, 1870. Voir aussi la note de J. St. Mill citée plus haut.

entre le jugement et la simple représentation. Voilà pourquoi j'ai rapproché l'erreur de J. Mill et de Herbert Spencer de celle de Bain. En effet, de même que Bain a confondu une propriété des conséquences avec la propriété intrinsèque du jugement, J. Mill et H. Spencer ont considéré comme une propriété de ce mode mental un caractère qui n'est au plus que la cause hypothétique de cette propriété.

§ 3. Il est donc hors de conteste que la différence entre la représentation et le jugement doit être une différence interne entre les deux pensées. Mais s'il en est ainsi, nous ne pouvons que maintenir ce que nous avons dit plus haut : ceux qui refusent notre conception ne sauraient distinguer le jugement et la simple représentation ni par la différence des objets pensés, ni par la différence entre les degrés de perfection inhérente à cette pensée même. Considérons d'abord la seconde de ces hypothèses.

Quand il s'agit d'une différence de perfection entre deux activités psychiques qui coïncident quant à leur modalité relationnelle avec l'objet et quant au contenu auquel elles se rapportent, il ne peut être question que d'une différence d'intensité entre les deux actes. La question qui se pose est donc de savoir si la différence entre le jugement et la représentation consiste en ce que, dans le jugement, un contenu identique serait pensé avec une plus grande intensité en sorte que la représentation d'un objet deviendrait un jugement par le simple accroissement de son intensité. Il est évident qu'il ne peut en être ainsi. Dans cette hypothèse, le jugement serait une représentation renforcée et la représentation un jugement affaibli. Mais une représentation, quelles qu'en soient la clarté, la netteté, la vivacité, ne devient pas pour autant un jugement, et, si faiblement affirmé qu'on le suppose, un jugement ne se réduit pas à une simple représentation. Il peut certainement arriver qu'un malade tienne pour vraies les images que lui suggère une imagination fébrile, illusion qui ne se produirait pas, si l'impression était plus faible; cependant si, dans certains cas, la force considérable d'une représentation entraîne un jugement, cette représentation n'est pas elle-même un jugement. L'illusion peut donc s'évanouir, tandis que la vivacité de la représentation persiste. Et dans d'autres cas l'on tient en toute assurance quelque chose pour vrai, bien que le contenu du jugement ne soit pas représenté avec beaucoup de vivacité. Enfin, si l'affirmation d'un objet se confondait avec une représentation intense, comment concevoir la négation de cet objet?

Nous perdrions certainement notre temps à réfuter davantage une hypothèse dont il est certain *a priori* qu'elle aura peu de défenseurs. Essayons plutôt de démontrer que l'autre voie n'est pas moins impossible, qui permettrait d'échapper à notre façon de voir.

§ 4. Suivant une opinion très courante, le jugement consisterait effectivement en une liaison ou une séparation qui s'effectueraient dans le domaine de notre représentation; et le jugement affirmatif comme aussi, sous une forme légèrement modifiée, le jugement négatif sont qualifiés très fréquemment, contrairement à la simple représentation, de pensée complexe ou encore relative. Compris de la sorte, ce qui distingue le jugement et la simple représentation ne serait en réalité rien d'autre qu'une différence entre le contenu du jugement et le contenu de la pensée simplement représentative. Toute pensée portant sur un certain mode de liaison ou de relation entre deux caractères serait un jugement, tandis que toute pensée, qui ne comporterait aucune relation de ce genre avec son contenu, devrait être appelée simple représentation.

Mais cette opinion n'est pas défendable non plus.

Si nous admettons que le contenu d'un jugement n'est jamais formé que par une certaine sorte de liaison entre plusieurs caractères, nous pourrons bien distinguer entre les jugements et certaines représentations, mais nullement entre les jugements et toutes les représentations. Car il arrive évidemment qu'un acte de la pensée, qui n'est rien qu'une simple représentation, ait comme contenu la même complexité de plusieurs caractères qui constitue, dans un autre cas, l'objet d'un jugement. Quand je dis : quelque arbre est vert, le vert, uni à l'arbre comme son caractère propre constitue le contenu de mon jugement. Mais on pourrait me demander : y a-t-il un arbre rouge? Et moi, insuffisamment versé dans le règne végétal, et ne me rappelant pas la teinte automnale des feuilles, je pourrais m'abstenir de tout jugement relatif à cette question. Je comprendrais néanmoins la question et me représenterais par suite un arbre rouge. Le rouge, comme le vert tout à l'heure, formerait alors, comme caractère propre, lié à un arbre, le contenu d'une représentation, qui ne s'accompagnerait pas de jugement. Et celui qui n'aurait jamais vu que des arbres à feuilles rouges pourrait peut-être, si on lui parlait d'arbres verts, concevoir dans une simple représentation une liaison de caractères non seulement analogue, mais même identique à celle qui constituait le contenu de mon jugement.

J. Mill et H. Spencer s'en étaient évidemment rendu compte. Quand ils veulent définir la propriété du jugement, ils ne se bornent pas à dire, comme la plupart des autres psychologues, que le contenu du jugement est un certain mode de liaison entre les caractères représentés, ils ajoutent une autre condition, qui est l'indissolubilité de l'association. Pour la même raison, A. Bain a jugé nécessaire d'ajouter un élément particulier, l'influence de la pensée sur l'activité. Leur faute est simplement de chercher le complément non pas dans une propriété intrinsèque du jugement,

mais dans une différence de dispositions ou d'effets. J. St. Mill fut plus heureux. Il a longuement insisté sur le point en question, et il s'est approché plus qu'aucun autre philosophe de la vraie signification de la différence entre la représentation et le jugement.

« Il est tout à fait vrai, dit-il dans sa *Logique*, que, lorsque nous affirmons : *L'or est jaune*, nous avons l'idée d'or et l'idée de jaune et que les deux idées doivent être réunies dans notre esprit. Mais ce n'est évidemment là qu'une partie de ce qui se passe; car deux idées peuvent s'unir en nous sans constituer une croyance, comme par exemple quand nous ne faisons qu'imaginer une montagne en or ou que, tout simplement, nous *ne croyons pas;* en effet, même pour ne pas croire que Mahomet était un envoyé de Dieu, nous devons réunir l'idée de Mahomet et celle d'envoyé de Dieu. Quant à déterminer ce qui, dans l'assentiment ou la négation, s'ajoute à la liaison des deux idées, c'est là un des problèmes métaphysiques les plus embrouillés [1] ».

Dans ses notes critiques sur l'ouvrage de J. Mill : *Analyse des phénomènes de l'esprit humain*, il insiste sur ce point. Dans le chapitre sur l'attribution ou prédication il combat l'opinion qui la réduirait à un certain ordre entre les idées comme elle réduit le terme à l'expression d'une seule idée. Il affirme pour son compte que le caractère qui sépare l'attribution de toute autre forme du langage serait plutôt celui-ci : au lieu de présenter à notre esprit un simple objet, elle *affirme* quelque chose de cet objet; au lieu de produire simplement la représentation de certaines idées dans un certain ordre, elle produit la croyance en indiquant que cet ordre constitue une réalité effective [2]. Il y revient à plusieurs reprises dans ce même chapitre [3] et dans les chapitres suivants, par exemple au chapitre de la mémoire, où à l'idée de la chose et à l'idée que je l'ai vue s'ajoute nécessairement, dit-il, au moins la croyance que je l'ai vue [4]. Mais c'est surtout dans une longue note du chapitre sur la croyance qu'il souligne expressément la nature propre du jugement comparé à la simple représentation. Une fois de plus il montre clairement que le jugement ne peut se décomposer en simples représentations ni se constituer par la simple réunion de représentations. Il faut au contraire, dit-il, reconnaître l'impossibilité totale de dériver une représentation de l'autre, et considérer la différence entre la représentation et le jugement comme un fait ultime et primitif. « Bref, demande-t-il à la fin d'une assez longue discussion, quelle est pour notre esprit la différence entre la pensée par quoi nous affirmons l'existence réelle d'un objet et la représentation d'une image élaborée par l'imagination? J'avoue que je ne vois pas le moyen de nier qu'il s'agisse là d'une différence ultime et primordiale [1] ». Nous le voyons, J. St. Mill admet ici une différence analogue à celle que Kant et d'autres philosophes ont affirmée valoir entre la pensée et le sentiment. L'affirmation de Mill reviendrait à dire que pour ce qu'ils appellent représentation et croyance ou, comme nous dirions, pour la représentation et le jugement, il faut admettre deux facultés fondamentales différentes. Mais, d'après notre terminologie, il enseigne que la représentation et le jugement sont deux modes absolument différents de la relation avec l'objet, deux modes radicalement différents de la conscience qu'on prend d'un objet.

Ainsi en admettant même à titre provisoire qu'il y ait réellement dans chaque jugement une liaison ou une séparation de caractères représentés, et J. St. Mill était de cet avis [2], ce n'est pas là que réside la propriété essentielle du jugement et de la simple représentation. Une telle propriété distinguerait bien le jugement de certaines représentations, mais non de toutes les représentations. Et elle ne nous dispenserait pas de supposer l'hypothèse d'une autre propriété plus caractéristique telle que celle que nous voyons dans la différence du mode de conscience.

§. 5. Allons plus loin. Il n'est même pas vrai qu'il y ait dans tout jugement une liaison ou une séparation de caractères représentés. Pas plus que le désir ou la répulsion, l'affirmation ou la négation ne se réduisent à des synthèses ou à des relations. Un caractère isolé que nous nous représentons peut être accepté ou rejeté.

Quand nous disons « A est », cette proposition n'est pas, comme beaucoup l'ont cru et le croient encore aujourd'hui, un jugement attributif, dans lequel l'existence est, en tant que prédicat, unie à A en tant que sujet. L'objet affirmé n'est pas l'union du caractère « existence » à A, c'est A lui-même. De même, quand nous disons « A n'est pas », ce que nous nions, ce n'est pas l'attribution de l'existence à A, ce n'est pas la liaison du caractère « existence » avec A, c'est A lui-même.

1. *Deduc. and Induc. Logic*, Livre I, ch. 5, § 1.
2. *Anal. of the Phenom. of the Hum. Mind.*, 2 éd., ch. IV, sect. 4, note 48, I, p. 162 sq « The characteristic difference between a predication and any other form of speech, is that it does not merely bring to mind a certain object...; it *asserts* something respecting it... Whatever view we adopt of the psychological nature of belief, it is necessary to distinguish between the mere suggestion to the mind of a certain order among sensations or ideas — such as takes place when we think of the alphabet, or the numeration table — and the indication that this order is an actual fact which is occurring, or which, has occurred once or oftener, or which, in certain definite circumstances, always occurs; which are the things indicated as true by an affirmative predication, and as false by a negative one ».
3. *Ibidem*, note 55, I, p. 187.
4. *Ibidem*, ch. X, note 91, I, p. 329.

1. *Ibidem*, I, p. 412.
2. Cette idée se fait jour aussi bien dans sa *Logique* (I, 5) où il traite du contenu du jugement que dans ses annotations sur l'ouvrage de son père précédemment cité. (Cf. par ex. IV, note 48, p. 162 : « Think it is true, that every assertion, every object of belief — everything that can be true or false — that can be an object of assent or dissent — is some order of sensations or of ideas : some coexistence or succession of sensations or ideas actually experienced, or supposed capable of being experienced. »)

Pour rendre la chose plus claire, je fais remarquer qu'affirmer un tout, c'est affirmer aussi chaque partie de ce tout. Affirmer une union de caractères, c'est donc affirmer chaque élément de l'union. Affirmer qu'il existe un homme savant, c'est-à-dire affirmer l'union du terme homme et du caractère « science », c'est affirmer implicitement qu'il existe un homme. Faisons l'application au jugement « A est ». Si ce jugement consistait à affirmer la liaison du caractère « existence » avec A, l'affirmation de chaque élément de la liaison s'y trouverait incluse, donc aussi la reconnaissance de As. Nous ne pourrions donc éviter la simple affirmation implicite de A. Mais en quoi cette simple affirmation de A se distinguerait-elle de l'affirmation de la liaison de A avec le caractère « existence »? Évidemment en rien. Nous voyons donc que l'affirmation de A est la signification vraie et entière de la proposition et que rien d'autre que A n'est l'objet du jugement.

Considérons maintenant de la même manière la proposition « A n'est pas »; peut-être ce que nous allons dire va-t-il rendre plus claire encore notre opinion. Si celui qui affirme un tout affirme par là même chaque partie de ce tout, cela ne signifie pas que celui qui nie un tout nie par là même chaque partie de ce tout. Celui qui nie qu'il y ait des cygnes blancs et bleus ne nie pas pour autant l'existence de cygnes blancs. Il suffit, en effet, qu'*une* seule partie soit fausse pour que le tout soit faux. Celui qui rejette donc une combinaison de caractères ne rejette pas pour cela chacun des caractères pris un à un qui constituent la combinaison. Celui qui nie par exemple qu'il y ait un oiseau savant, c'est-à-dire qui rejette la combinaison de l'oiseau avec le caractère « science », ne nie pas pour autant qu'il y existe un oiseau, ni une science. Faisons encore l'application à notre cas. Si le jugement « A n'est pas » était la négation de la combinaison d'un caractère « existence » avec A, A lui-même ne serait pas nié pour autant. Personne au reste ne le soutiendra. Il est clair, au contraire, que c'est précisément cela qui fait le sens de la proposition. Ce qui est donc rejeté par le jugement, c'est A, et rien d'autre.

§ 6. Que la prédication n'appartienne pas à l'essence de chaque jugement, cela ressort aussi très nettement du fait que toute perception est un jugement. Elle est, en effet, une connaissance ou du moins fût-elle erronée, une affirmation. Nous en avons déjà dit un mot quand nous avons parlé des différents éléments de la conscience intérieure [1]. D'autres penseurs ne le nient pas non plus, qui pensent que tout jugement consiste en une union du sujet et du prédicat. C'est ainsi, par exemple, que J. St. Mill le reconnaît

1. Livre II, chap. III, § 1 sq.

expressément dans le passage déjà cité et ailleurs encore. Il n'est pas plus difficile selon lui de considérer, ainsi qu'il l'a fait, la différence entre la reconnaissance d'une réalité et la représentation d'une figure imaginaire comme une différence ultime et primordiale, que de déclarer primordiale la différence entre une sensation et une idée [1]. C'est la même différence considérée à des points de vue différents [2]. Maintenant, s'il est un fait évidemment indéniable, c'est bien que la perception ne consiste pas dans la synthèse d'une notion de sujet et d'une notion de prédicat et ne se rapporte pas à une telle synthèse; l'objet d'une perception intérieure n'est au contraire rien d'autre qu'un phénomène psychique, et l'objet d'une perception extérieure n'est rien d'autre qu'un phénomène physique, son, odeur, etc. Voilà ce qui prouve de façon très nette la vérité de notre assertion.

Y aurait-il quand même encore des doutes? Parce qu'on ne dit pas seulement qu'on perçoit une couleur, un son, une vision, une audition, mais encore qu'on perçoit qu'il existe une vision, une audition, quelqu'un pourrait-il s'imaginer que la perception consiste elle aussi dans l'affirmation d'une synthèse du caractère « existence » avec le phénomène considéré? Une telle méconnaissance de faits patents me semble presque inconcevable. Quand nous discuterons la notion de l'existence, nous verrons plus nettement encore le peu de solidité de cette théorie. Certains ont pensé que cette notion ne pouvait être tirée de l'expérience. Nous aurons donc à l'examiner à ce point de vue quand nous traiterons des idées dites innées. Et nous trouverons alors qu'elle provient bien de l'expérience, mais de l'expérience *intérieure*, et qu'elle n'a été obtenue qu'en vue du jugement. Pas plus que la notion de jugement, la notion d'existence n'a donc pu être prédicat dans le premier jugement. Et l'on reconnaît également de cette façon que du moins la première perception, celle qui était donnée dans le premier phénomène psychique, ne peut avoir consisté en un tel jugement prédicatif.

Dans la dernière (huitième) édition de sa *Logique*, J. St. Mill définit ainsi la notion d'existence. « Exister, dit-il, signifie l'excitation réelle ou possible de certaines sensations *(quelles qu'elles soient et si nombreuses soient-elles)* ou d'autres états de conscience ». Je n'approuve pas entièrement cette définition. Elle suffirait néanmoins à faire toucher du doigt que, dans la première sensation, la notion d'existence n'a pu être utilisée comme prédicat du

1. Dans le sens de HUME. — Cf. Livre I, ch. I, § 2, p. 15.

2. Il continue : « There is not more difficulty in holding it to be so, than in holding the difference between a sensation and an idea to be primordial. It seems almost another aspect of the same difference ». Il dit également au cours du même développement : « The difference [between recognising something as a reality in nature, and regarding it as mere thought of our own] presents itself in its most elementary form in the distinction between a sensation and a idea ». (*Ibid.*, p. 419.)

jugement. Elle s'accorde avec celle dont nous espérons établir la vérité en ce qu'elle présuppose des activités psychiques qui, dans le cas contraire supposeraient au contraire cette notion et l'utiliseraient comme une donnée.

§ 7. Que tout jugement ne se rapporte pas à une synthèse de caractères représentés et ne contienne pas nécessairement l'attribution d'un concept à un autre concept, voilà une vérité qu'on a méconnue en général à de rares exceptions près. Dans sa critique de la preuve ontologique de l'existence de Dieu, KANT fait pourtant cette judicieuse remarque : dans un jugement existentiel, c'est-à-dire dans une proposition de la forme « A est », l'être « n'est pas un prédicat réel, c'est-à-dire un concept de quelque chose qui puisse s'ajouter au concept d'une chose ». — « Ce n'est, dit-il, que la position d'une chose ou de certaines déterminations en soi. » Mais au lieu de déclarer ensuite que le jugement existentiel n'est ni un jugement catégorique, ni un jugement analytique au sens kantien, c'est-à-dire un jugement où le prédicat est inclus dans le sujet, ni un jugement synthétique où le sujet n'inclut pas le prédicat [1], Kant n'hésite pas à le classer parmi les jugements synthétiques : de même, disait-il, que le « est » de la copule met d'ordinaire en relation deux concepts, le « est » du jugement existentiel met « l'objet en relation avec mon concept ». — « L'objet, dit-il, s'ajoute synthétiquement à mon concept » [2].

Cette position intermédiaire était obscure et contradictoire. HERBART clarifia la situation en distinguant les jugements existentiels comme une espèce particulière de jugements catégoriques [3]. D'autres philosophes, et non pas seulement les nombreux disciples de Herbart, mais encore, en une certaine mesure, d'autres qui, tel TRENDELENBURG, polémiquent habituellement contre l'école herbartienne, partagent ce point de vue [4].

1. Je suis ici la définition de Kant. Nous verrons plus loin qu'elle ne s'applique pas à proprement parler aux jugements en question; ce qui ne l'empêche pas de les caractériser suffisamment, d'après l'opinion qu'on en a communément.

2. Ce qui prouve que Kant classe encore les jugements existentiels parmi les jugements catégoriques, c'est qu'il ne leur consacre pas une place spéciale dans sa table des catégories.

Au Moyen Age, ST THOMAS D'AQUIN s'est approché autant que Kant de la vérité, et, chose curieuse, à propos du même jugement existentiel « Dieu est ». Pour lui non plus, le « est » n'est pas un prédicat réel, mais un signe de l'acte judicatoire (*Sum. Theol.* P. I, Q. 3, A. 4 ad 2). Mais il considère, lui aussi, le jugement comme catégorique *(ibid.)*, et croit que le jugement contient une comparaison de notre représentation avec son objet. Et il applique cela à tout jugement. (Q. 16, A. 2). Nous avons vu plus haut que c'est impossible (V. Livre II, ch. 3, § 2).

3. Cf. DROBISCH, *Logik*, 3e éd., p. 61.

4. *Logische Untersuchungen* (Recherches logiques), 2e éd. II, p. 208, — Cf. également une citation tirée de SCHLEIERMACHER (p. 214, note 1). Cette conception se trouve effleurée déjà chez ARISTOTE. Mais ce philosophe n'en a pas eu, semble-t-il la vision bien nette. Dans sa *Métaphysique*, θ, 10, il enseigne que, la vérité de la pensée consistant dans sa concordance avec les choses, la connaissance d'objets simples, par opposition à d'autres connaissances, ne peut être une union ou une séparation

Mais ce n'est pas tout. S'il est vrai que tous les philosophes n'admettent pas encore notre conception du jugement existentiel, tous du moins, sans exception, concèdent aujourd'hui une autre vérité d'où cette conception se déduit de la façon la plus rigoureuse. Même ceux qui interprètent mal la nature du « est » et du « n'est pas » dans le jugement existentiel, jugent exactement le « est » et le « n'est pas » qui s'ajoutent comme copule à un sujet et à un prédicat. S'ils croient que le « est » et le « n'est pas » du jugement existentiel désignent quelque chose en soi, s'ils ajoutent la représentation du prédicat « existence » à la représentation du sujet, pour relier les deux, ils reconnaissent pourtant, en ce qui concerne la copule, que, prise en soi, elle n'a pas la moindre signification, et qu'elle complète simplement l'énoncé de certaines représentations pour en faire un jugement affirmatif ou négatif. Écoutons par exemple J. St. Mill, notre adversaire dans l'interprétation du jugement existentiel : « Un prédicat et un sujet, dit-il voilà tout ce qu'il faut pour constituer un jugement. Mais comme la simple juxtaposition de deux noms ne suffit pas pour nous montrer qu'ils sont sujet et prédicat, c'est-à-dire que l'un est affirmé ou nié par rapport à l'autre, il faut qu'il y ait un mode ou une forme qui nous le fasse connaître, un signe quelconque pour distinguer un jugement prédicatif de toute autre forme de langage... Cette fonction est assumée d'ordinaire, dans une affirmation par le mot « est », dans une négation par les mots « n'est pas » ou une autre forme du verbe être. Un tel mot porte le nom de copule [1]. » De cet « est » et de ce « n'est pas » de la copule, il distingue ensuite expressément le « est » qui inclut dans sa signification la notion d'existence. Cette doctrine n'est pas seulement celle de J. St. Mill, mais, peut-on dire, celle de tous nos contradicteurs dans la question du jugement existentiel. Elle est commune à des logiciens, à des grammairiens et à des lexicographes [2]. Et lorsque J. St. Mill nous dit que J. Mill fut le premier à l'exposer clairement [3], il commet une

de caractères, mais doit être un simple acte de la pensée, une perception (θιγεῖν, toucher). Dans le : *De interpretatione*, il déclare nettement que l' « être » de la copule ne signifie pas, comme le nom, quelque chose en soi, mais complète simplement l'énoncé d'un jugement; et c'est de cet « être » de la copule qu'il n'a jamais distingué l' « être » du jugement existentiel comme quelque chose d'essentiellement autre qui aurait déjà une signification par soi-même. ZELLER remarque avec raison : « Aristote ne dit nulle part que tout jugement, même le jugement existentiel, se compose logiquement de trois éléments. » Et il ajoute que de nombreux détails font justement croire qu'Aristote était de l'avis contraire (*Phil. d. Griechen*, II, 2, p. 158, note 2). Si cela était exact, Aristote ne retarderait pas, ainsi que Zeller a l'air de le croire, sur les théories communes des logiciens ultérieurs; il serait au contraire, ici comme sur bon nombre d'autres points, en très nette avance sur ses successeurs. (Voir aussi l'exposé de la doctrine aristotélicienne chez ST THOMAS, *Sum. Theol.* P. I, qu. 85, A. 5).

1. *Ded. and Ind., Log.*, I. 93.

2. Cf. HEYSES. *Wœrterbuch der deutschen Sprache.*

3. *Ibid.*, p. 95.

erreur grossière. Il aurait pu en trouver l'exposé déjà dans la Logique de Port-Royal [1].

Eh bien! cette concession que nos adversaires font tous à propos de la copule suffit pour nous permettre d'affirmer comme une conséquence nécessaire que le « est » et le « n'est pas » de la proposition existentielle n'exercent pas une fonction différente. On peut montrer, en effet, de la manière la plus évidente, que toute proposition catégorique peut, sans le moindre changement de sens, se traduire en proposition existentielle et qu'alors le « est » et le « n'est pas » de la proposition existentielle prennent la place de la copule.

Illustrons cette affirmation par quelques exemples.

La proposition catégorique « quelque homme est malade » a le même sens que la proposition existentielle « un homme malade est » ou « il y a un homme malade ».

La proposition catégorique « aucune pierre n'est vivante » a le même sens que le proposition existentielle « une pierre vivante n'est pas « ou « il n'y a pas de pierre vivante ».

La proposition catégorique « tous les hommes sont mortels » a le même sens que la proposition existentielle « un homme immortel n'est pas » ou « il n'y a pas d'homme immortel » [2].

La proposition catégorique « quelque homme n'est pas savant » a le même sens que la proposition existentielle « un homme non savant est » ou « il y a un homme non-savant ».

Dans les quatre exemples que j'ai choisis, les quatre classes de jugements catégoriques que les logiciens distinguent d'habitude [3] sont représentées, et la possibilité de transformer verbalement les propositions catégoriques en propositions existentielles se trouve donc démontrée de manière générale. Et il est clair que le « est » ou le « n'est pas » du jugement existentiel n'est qu'un équivalent de la copule, et non pas un prédicat et que, pris tout seul, il n'a donc aucune signification.

Mais notre réduction des quatre propositions catégoriques à des propositions existentielles est-elle réellement justifiée? C'est précisément Herbart, de qui nous invoquions tout à l'heure le témoignage, qui y trouverait peut-être à redire. Sa conception des propositions catégoriques différait en effet complètement de la nôtre. D'après lui, toute proposition catégorique énonce un jugement hypothétique, et le prédicat ne peut être attribué ou dénié

1. *Logique ou l'Art de penser*, IIe Partie, chapitre 3.

2. La logique ordinaire considère les jugements « tous les hommes sont mortels » et « aucun homme n'est non-mortel » comme équipollents. (Cf. Ueberweg, *Logik*, Th. 5, § 96, 2e éd., p. 235); en réalité ils sont identiques.

3. Les propositions particulières affirmatives, les universelles négatives, et celles dites abusivement universelles affirmatives et particulières négatives. En réalité comme on vient de le voir aucune proposition affirmative n'est universelle (à moins d'appeler universelle une proposition dont la matière est individuelle) et aucune proposition négative n'est particulière.

au sujet qu'à la condition de supposer l'existence du sujet. C'est là-dessus précisément qu'il se fondait pour refuser à la proposition existentielle le caractère d'une proposition catégorique [1]. Nous estimons au contraire que la proposition catégorique correspond à un jugement que l'on peut tout aussi bien énoncer sous forme existentielle, et que les propositions catégoriques réellement affirmatives incluent l'affirmation du sujet [2]. Mais, autant nous sommes d'accord avec Herbart quant à l'« être » des propositions existentielles, autant il nous est impossible de le suivre dans les conséquences qu'il tire de cette opinion. Nous y voyons au contraire un exemple qui illustre de façon frappante ce principe d'Aristote : des prémisses fausses peuvent mener à une conclusion juste. Nous demander de croire que la proposition « quelque homme se promène » ou même cette autre « quelque homme est malade » renferme tacitement la supposition « à condition qu'il y ait un homme », voilà qui est pousser l'audace jusqu'à l'impossibilité. De même, non seulement il est faux , mais il n'est même pas spécieux d'affirmer que la proposition « quelque homme n'est pas instruit » contienne le même présupposé. Dans la proposition « aucune pierre n'est vivante » je ne vois pas du tout ce que la restriction « si toutefois il y a une pierre » pourrait signifier. S'il n'y avait pas de pierre, il serait certainement aussi vrai qu'il n'y a pas de pierre vivante que s'il existe des pierres comme c'est le cas. Ce n'est que dans l'exemple « tous les hommes sont mortels », c'est-à-dire pour les propositions qu'on appelle en général universelles affirmatives, qu'une telle restriction peut paraître vraisemblable. Cette proposition semble affirmer la liaison entre « homme » et « mortel ». Cette liaison n'existe évidemment pas s'il n'existe pas d'homme. Et pourtant l'existence de tel homme ne saurait se déduire de la proposition « tous les hommes sont mortels ». La proposition ne semble donc n'affirmer la liaison entre homme et mortel que dans l'hypothèse de l'existence d'un homme. Mais un simple coup d'œil jeté sur la proposition existentielle équivalente à cette proposition catégorique résout toute la difficulté. Il s'avère qu'en réalité la proposition n'est pas une affirmation, mais une négation, et nous pouvons donc lui appliquer ce que nous avons dit plus haut de la proposition « aucune pierre n'est vivante ».

Si j'ai d'ailleurs combattu ici la théorie de Herbart selon qui toutes les propositions catégoriques seraient des jugements hypothétiques, je ne l'ai fait que pour justifier dans le détail les conver-

1. Cf. Drobisch, *Logik*, 3e édition, p. 59 sq.

2. Les propositions réellement affirmatives sont, on vient de le voir, les propositions particulières affirmatives et négatives. Les propositions réellement affirmatives, parmi lesquelles il faut aussi classer les universelles affirmatives, ne contiennent naturellement pas l'affirmation du sujet, puisque, somme toute, elles ne reconnaissent rien, mais ne font que rejeter. Nous avons exposé plus haut (p. 46) pourquoi elles ne contiennent pas en même temps le rejet du sujet.

sions proposées plus haut, non parce que j'imaginerais que l'acceptation de la thèse de Herbart eût rendu impossible une telle réduction. Tout au contraire, ce que j'ai dit des jugements catégoriques vaut également pour les jugements hypothétiques; eux aussi se laissent formuler en propositions existentielles, et l'on constate alors que ce sont uniquement des affirmations négatives. Un exemple suffira pour montrer que le même jugement peut s'énoncer sans la moindre modification, soit sous la forme d'une proposition hypothétique, soit sous la forme d'une proposition catégorique ou existentielle. La proposition « si un homme agit mal, il se nuit à lui-même » est une proposition hypothétique. Mais elle est, quant au sens, identique à la proposition catégorique « tous les hommes qui agissent mal se nuisent à eux mêmes. » Et celle-ci, à son tour, n'a pas d'autre signification que la proposition existentielle « un homme agissant mal et ne se nuisant pas à lui-même n'est pas », ou, pour parler plus élégamment, « il n'y a pas homme qui agisse mal et ne se nuise à lui-même ». En raison de la forme inélégante que l'énoncé du jugement revêt dans la formule existentielle, on s'est tout naturellement ingénié à lui trouver d'autres expressions syntactiques. Mais la différence entre les trois propositions ne dépasse pas le plan de l'expression verbale, bien que le célèbre philosophe de Königsberg se soit laissé entraîner à admettre, à cause de telles différences, des différences fondamentales dans les jugements et à baser sur cette « relation des jugements » des catégories a priori spéciales.

Il est donc hors de doute que les propositions catégoriques, voire toutes les propositions qui énoncent un jugement, sont réductibles à des propositions existentielles [1]. Et cela peut réfuter de

1. Dans certains cas on pourrait, pour des raisons spéciales, mettre en doute cette réductibilité. Je ne veux pas, pour étudier ces cas, interrompre dans le texte même la marche de mon développement; bien des lecteurs, en effet, ne seront pas offusqués par ces cas; mais il me semble utile de les élucider du moins dans une note. Dans le passage de sa *Logique* où il veut expliquer la nature différente de l'« être » de la copule et de l'« être » de la proposition existentielle, lequel, d'après lui, renferme la notion d'existence, J. St. Mill se refère, pour plus de clarté, à la proposition « le centaure est une invention des poètes ». Il est impossible, dit-il, que cette proposition énonce une existence; il en ressort, au contraire, que le sujet n'a pas d'existence réelle (Livre I, chap. 4, § 1). Une autre fois il cite, pour une fin analogue, la proposition « Jupiter est un non-être ». La nature de ces propositions s'oppose effectivement, semble-t-il, à leur réduction facile en propositions, existentielles. Dans ma correspondance avec J. St. Mill j'avais un jour posé la question des propositions existentielles et j'avais notamment fait valoir, contre son opinion relative au rapport entre l'« être » de la proposition existentielle et l'« être » de la copule, qu'il était possible de ramener toute attribution à une proposition existentielle. Dans sa réponse Mill maintint son ancienne façon de voir. Il ne se déclara pas expressément contre la réductibilité de toutes les autres attributions à des propositions existentielles, mais j'eus cependant l'impression que je ne lui avais pas suffisamment éclairci ce point de ma démonstration. J'y revins donc dans une autre lettre et je discutai particulièrement les exemples donnés dans sa *Logique*. Comme je retrouve justement dans mes papiers un brouillon de cette lettre, je vais reproduire textuellement cette petite discussion. « Il ne sera peut-être pas inutile, écrivais-je, de m'appuyer, pour montrer la possibilité d'une telle réduction, spécialement sur une proposition que

deux façons l'erreur de ceux qui voudraient voir la différence essentielle entre le jugement et la représentation dans le fait que le jugement aurait pour contenu une synthèse de caractères. Grâce à la réduction de la proposition catégorique en proposition existentielle, l'« être » de la proposition existentielle prend la place de la copule et montre ainsi qu'il n'est pas plus prédicatif que cette copule. C'est alors qu'on voit plus nettement que jamais que la liaison de plusieurs termes, que l'on croyait tellement essentielle pour la nature universelle et particulière des jugements, la combi-

dans votre *Logique*, vous citez en quelque sorte comme un exemple destiné à la preuve contraire. La proposition *Un centaure est une invention des poètes* n'exige pas, comme vous le faites remarquer à juste raison, qu'il existe un centaure; elle demande plutôt le contraire. Mais elle exige du moins, pour être vraie, qu'il existe autre chose, une *fiction* des poètes, unissant de façon particulière des parties de l'organisme humain et des parties du cheval. S'il n'y avait pas de fiction des poètes, et s'il n'y avait pas de centaure inventé par les poètes, la proposition serait fausse. En fait elle signifie simplement « qu'il y a une fiction poétique qui pense la partie supérieure du corps humain unie au tronc d'un cheval pour former un être vivant » ou (ce qui, revient au même) « il y a un centaure *imaginé par les poètes* ». Il en va de même quand je dis que Jupiter est un non-être, c'est-à-dire probablement qu'il est quelque chose qui n'existe que dans l'imagination, mais pas en réalité. La vérité de la proposition n'exige pas qu'il existe un Jupiter, mais qu'il existe quelque chose d'autre. S'il n'y avait pas *quelque chose qui n'existe que dans la représentation*, la proposition ne serait pas vraie. — La raison particulière qui, dans les propositions comme « le centaure est une fiction », nous porte à mettre en doute leur réductibilité à des propositions existentielles, se trouve, me semble-t-il, dans une relation, à laquelle les logiciens n'ont pas fait attention jusqu'ici, de leurs prédicats avec leurs sujets. Tout comme les adjectifs pour le substantif qu'on y ajoute, les prédicats sont d'ordinaire pour le sujet qu'on y rattache quelque chose qui enrichit la notion par de nouvelles définitions, mais parfois aussi quelque chose qui la modifie. Il y a enrichissement quand je dis « un homme est instruit »; il y a modification quand je dis « un homme est mort ». Un homme instruit est un homme; mais un homme mor n'est pas un homme. Ainsi donc la proposition « un homme mort est » ne suppose pas, pour être vraie, l'existence d'un homme, mais seulement celle d'un homme *mort;* pareillement la proposition « un centaure est une fiction » n'exige pas qu'il y ait un centaure, mais qu'il y ait un centaure *imaginé*, c'est-à-dire la fiction d'un centaure, etc. » Cette explication fera peut-être disparaître les hésitations de certains critiques. Il ressort de la lettre que Mill me répondit à la date du 6 février 1873 que, pour lui-même, elle n'avait nullement été nécessaire : « You did not, as you seem to suppose fail to convince me of the invariable convertibility of all categorical affirmative proposition into predications of existence [Mill pense aux propositions existentielles affirmatives, que je n'avais évidemment pas appelées : prédications existentielles] The suggestion was new to me, but I at once saw its truth when pointed out. It is not on that point that our differences hinges, etc. ». Tout en concédant que toutes les propositions catégoriques pouvaient être réduites à des propositions existentielles, Mill maintenait que le « est » et le « n'est pas » contiennent le prédicat « existence », on le voit dans le passage que nous citons de la lettre. Il le dit d'ailleurs plus nettement encore par la suite. Comment a-t-il pu s'en tenir en même temps à sa doctrine de la copule? Il ne l'a pas indiqué. Pour être conséquent avec ui-même, il aurait dû y renoncer, comme aussi modifier pas mal de choses dans sa Logique (comme par exemple Livre I, chap. 5, § 5). Répondant à son invitation, j'avais espéré le rejoindre en Avignon au début de l'été. Nous aurions pu nous entendre alors de vive voix et bien plus facilement sur cette question et sur d'autres sur lesquelles nous n'étions pas d'accord. Aussi je laissai tomber provisoirement l'affaire. Mais sa mort subite réduisit tous mes espoirs à néant.

Je n'ajouterai plus qu'un mot à cette polémique contre Mill. On ne devrait pas, au vrai sens du mot, appeler catégoriques des propositions telles que « un homme est mort »; l'adjectif mort n'est pas un attribut mais, comme on l'a dit une modification du sujet. Que dirait-on de ce syllogisme catégorique : « tous les hommes ont des êtres vivants; quelque homme est mort; donc quelque être mort est un

naison du sujet et du prédicat, de l'antécédent et du conséquent, etc., ne sont en réalité que des formules verbales.

Si l'on avait reconnu cela dès le début, personne ne se serait probablement avisé de distinguer représentations et jugements en voyant dans le contenu des unes une pensée simple, dans celui des autres une pensée complexe. En réalité, elles ne présentent aucune différence de contenu. Dans l'affirmation, dans la négation, dans la simple interrogation, c'est le même objet qui est présent à la conscience; dans le troisième cas, il y a simple représentation; dans les deux premiers il y a à la fois représentation et acceptation ou rejet. Et tout objet contenu dans une représentation, peut devenir également, le cas échéant, le contenu d'un jugement.

§ 8. Embrassons encore une fois d'un coup d'œil rapide la marche de nos recherches dans ses moments les plus essentiels. Nous avons dit que, si on répugne à admettre, entre représentation et jugement, une différence analogue à celle qui sépare représentation et volonté, c'est-à-dire une différence dans le mode de relation à l'objet, personne ne refuse du moins d'admettre une certaine *différence* entre les deux. Mais cette différence ne saurait évidemment être une différence purement extérieure, une diversité dans les causes et les effets. Si nous excluons la diversité des modes de relation, cette différence ne peut se concevoir que sous deux formes, soit comme différence dans *ce qui* est pensé, soit comme différence dans l'*intensité avec laquelle* ce qui est pensé est pensé. Nous avons examiné les deux hypothèses. Nous avons tout de suite reconnu la fragilité de la seconde. Et un examen serré nous a montré que la première, qui nous aurait d'abord séduit, n'était pas plus soutenable. Alors qu'une opinion encore très répandue considère que la représentation s'applique à un objet simple et le jugement à un objet composé, à une combinaison ou à une séparation, nous avons au contraire démontré que de simples représentations peuvent s'appliquer à des objets complexes et les jugements à des objets simples. Nous avons montré que la liaison du sujet et du prédicat et d'autres liaisons du même genre n'appartiennent en aucune façon à l'essence du jugement. Pour le prouver, nous avons considéré la proposition existentielle affirmative et négative; nous avons confirmé notre thèse en nous référant à nos perceptions et en particulier à nos premières perceptions, et enfin en réduisant les propositions catégoriques, voire toutes les espèces de propositions, aux propositions existentielles. Pas plus qu'une différence d'intensité, une différence de contenu ne peut donc constituer le caractère propre du jugement par rapport à la représentation. Il ne reste donc qu'à découvrir le caractère propre du jugement, ainsi que nous l'avons fait, dans la relation de la conscience à l'objet immanent.

être vivant »? Mais, si la mineure était une vraie proposition catégorique, ce serait un syllogisme valable de la troisième figure. Si nous voulions faire correspondre avec Kant différentes classes de « relation » judicatoires à ces différentes formes d'attributions, nous aurions à faire ici de nouvelles découvertes transcendantales. Mais il est facile en vérité de se débarrasser de cette forme particulière d'attribution, car la proposition existentielle « il y a un homme mort » signifie exactement la même chose. On cessera donc enfin, je l'espère, de confondre des différences de mots avec des différences de la pensée.

§ 9. Je crois qu'on trouvera là une importante confirmation de notre thèse de nature à dissiper les derniers doutes. Nous allons cependant, en raison de l'importance fondamentale de la question, examiner une fois encore et sous un nouveau jour la différence entre représentation et jugement. Ce n'est pas simplement l'impossibilité d'en rendre compte autrement, ce sont encore beaucoup d'autres considérations qui nous orientent vers une affirmation, qui est pour nous une donnée immédiate de l'expérience interne.

Comparons, à cet effet, la relation de la représentation et du jugement avec la relation entre deux classes de phénomènes, dont la différence profonde, quant à leur relation avec l'objet, est un fait incontestable; nous voulons dire avec la relation entre les représentations et les phénomènes d'amour et de haine. Aussi sûrement qu'un objet, à la fois représenté et aimé ou à la fois représenté et haï, a une double existence intentionnelle dans la conscience, aussi sûrement il en va de même de l'objet que nous nous représentons tout en l'affirmant ou que nous nous représentons tout en le niant.

Dans les deux cas, toutes les circonstances sont analogues; toutes montrent que dans les deux cas un second mode de conscience foncièrement différent s'est ajouté au premier.

Examinons cela dans le détail.

Entre les représentations, nous ne trouvons pas de *contraires*, hors des objets qui s'y trouvent inclus. En tant que la chaleur et le froid, la lumière et l'obscurité, un son aigu et un son grave, etc., constituent de tels contraires, nous pouvons dire que la représentation de l'un s'oppose à celle de l'autre. Et dans un autre sens il n'existe absolument aucune opposition dans le domaine entier de ses activités psychiques.

Du fait que l'amour et la haine s'y ajoutent, il se manifeste une espèce toute différente de contrariété. L'opposition ici n'est pas conflit d'objets, car le même objet peut être aimé ou haï; c'est une opposition entre les relations du sujet à l'objet. Ce qui nous indique certainement avec netteté que nous avons affaire ici à une classe de phénomènes où la relation avec l'objet n'a pas du tout le même caractère que dans les représentations.

Mais une tout autre opposition se manifeste aussi de façon évidente dans le domaine des phénomènes psychiques quand, au lieu de l'amour et de la haine, c'est l'affirmation ou la négation qui s'applique aux objets représentés.

En outre [1], dans les représentations il n'y a pas d'*intensité* en dehors de l'acuité et de la vivacité plus ou moins grande du phénomène.

En s'y ajoutant, l'amour et la haine introduisent une espèce nouvelle d'intensité, l'énergie plus ou moins grande, le degré de violence ou de modération dans la force de ces sentiments.

Mais nous trouvons aussi, de façon tout à fait analogue, une espèce absolument nouvelle d'intensité dans le jugement qui se joint à la représentation. Il est clair en effet, que le degré plus ou moins élevé de certitude dans la conviction ou l'opinion ne ressemble en rien davantage à la différence intensive des représentations que la différence d'intensité propre à l'amour.

Bien plus. Dans les représentations, on ne trouve *ni vertu, ni perversité morale, ni connaissance vraie, ni erreur*. Tout cela leur est intrinséquement étranger et nous pouvons tout au plus, par homonymie, dire d'une représentation qu'elle est moralement bonne ou mauvaise, vraie ou fausse. C'est ainsi, par exemple, qu'une représentation est dite mauvaise, parce que celui-là pécherait qui aimerait l'objet de cette représentation; fausse parce que celui-là se tromperait qui affirmerait vrai cet objet, ou encore parce que la représentation implique le danger d'un tel amour, d'une telle affirmation [2].

Le domaine de l'amour et de la haine nous révèle donc un mode absolument nouveau de perfection et d'imperfection, dont on ne trouve pas la moindre trace dans le domaine des représentations. Du fait que l'amour et la haine s'ajoutent aux phénomènes de représentation, le bien et le mal moral entrent dans le champ de l'activité psychique, du moins le plus souvent et s'il s'agit d'êtres psychiques responsables.

Il en va de même pour le jugement. L'autre espèce de perfection et d'imperfection, tout aussi nouvelle et tout aussi importante, et qui fait complètement défaut, nous l'avons dit, à la pure et simple représentation, appartient en propre au domaine du jugement tout comme celle dont on vient de parler appartient en propre au domaine de l'amour et de la haine. De même que l'amour et la haine sont vertu ou perversité, l'acceptation et la négation sont affirmation vraie ou erreur.

1. Voir à ce sujet ce que je dis dans l'Appendice et dans mes *Recherches sur la psychologie des sens*. (Note de 1911).
2. Voir à ce sujet, les remarques d'ARISTOTE sur ce point, dans mon travail : *Von der mannigfachen Bedeutung des Seienden nach Aristoteles* (Des diverses significations de l'être selon Aristote), p. 31 sq.

Encore une remarque pour finir : bien qu'ils ne relèvent pas des lois qui régissent le cours des représentations, l'amour et la haine, en tant que phénomènes d'une espèce toute spéciale parmi tous les modes de la conscience, sont soumis à *des lois particulières de succession et d'évolution*, qui constituent surtout le fondement psychologique de l'éthique. Très souvent nous aimons ou haïssons un objet à cause d'un autre, alors qu'en lui-même il ne paraît devoir provoquer ni l'amour ni la haine ou qu'il paraitrait normal de le voir provoquer un sentiment contraire à celui que nous éprouvons. Et fréquemment l'amour produit de cette façon s'attache définitivement, sans considération de l'origine, au nouvel objet.

A ce point de vue également, nous trouvons un fait absolument analogue dans les jugements. Ici encore, aux lois générales de la représentation, dont on ne saurait méconnaître l'influence dans le domaine du jugement, s'ajoutent encore des lois particulières qui valent spécialement pour les jugements et dont les relations avec la logique sont analogues à celles des lois de l'amour et de la haine avec l'éthique. De même qu'*un* amour résulte d'un autre amour suivant des lois particulières, *un* jugement dérive d'un autre suivant des lois particulières.

Aussi c'est à bon droit que J. St. Mill dit : « En ce qui concerne la *croyance*, les psychologues auront toujours à rechercher, *par une étude spécifique* d'après les règles de l'induction, quelle croyance est objet de conscience immédiate, suivant quelles lois une croyance est objet de conscience immédiate, suivant quelles lois une croyance en produit une autre, suivant quelles lois notre esprit, à tort ou à raison, regarde une chose comme la preuve d'une autre. En ce qui concerne le désir, il faudra rechercher également quels objets nous désirons primitivement et quelles causes nous amènent à désirer des choses qui nous étaient, à l'origine, soit indifférentes, soit même désagréables [1]. » En conséquence, il rejette, dans ses Notes sur l'*Analyse* de J. Mill, non seulement l'opinion de l'auteur ainsi que celle de Spencer réduisant la croyance à une association solide et indissoluble de représentations, mais il nie également que la croyance obéisse, ainsi que ces deux penseurs devaient le supposer nécessairement, aux pures lois de l'association des idées. « Si tel était le cas, dit-il, tenir une chose pour vraie serait affaire d'habitude et de hasard et non pas de raison. A coup sûr, une association entre deux représentations, si forte soit-elle, ne constitue pas la raison suffisante d'un jugement affirmatif; elle n'apporte pas la *preuve* que les faits en question soient liés dans la nature extérieure. La théorie semble abolir toute différence entre le jugement d'un sage, appuyé sur des raisons et conforme à

1. *Ded. and Ind. Log.* 2. VI, ch. 4, § 3.

la succession et à la coexistence effectives des événements dans le monde, et le jugement d'un fou, produit machinal de quelque association fortuite que la représentation d'une succession ou d'une coexistence provoque dans l'esprit. Ce dernier jugement est du reste fort bien caractérisé par l'appréciation courante : *Tenir quelque chose pour vrai parce qu'on se l'est mis en tête* [1]. »

Il serait superflu de nous arrêter plus longtemps à un point qui est suffisamment éclairci et que, sauf de rares exceptions, tous les penseurs admettent. Des discussions ultérieures projetteront plus de jour encore sur ce que nous venons de dire des lois particulières des jugements et des émotions [2].

Le résultat auquel nous aboutissons est donc celui-ci : l'analogie de toutes les relations concomitantes fait apparaître une fois de plus que, si l'on admet une différence fondamentale dans leur relation avec l'objet entre la représentation et l'amour et en général entre deux phénomènes psychiques différents, il faut l'admettre également entre la représentation et le jugement.

§ 10. Pour résumer les arguments qui plaident en faveur de cette thèse, nous pouvons dire ceci :

1. L'expérience intérieure révèle immédiatement que la relation de la conscience avec son contenu présente la même différence que celle que nous admettons entre la représentation et le jugement.

2. Si cette différence n'était pas celle-là, il n'y en aurait aucune. L'hypothèse d'une intensité différente, aussi bien que l'hypothèse d'un contenu différent pour la simple représentation et le jugement sont sans valeur aucune.

3. Quand on compare la différence entre la représentation et le jugement avec d'autres cas de différences psychiques, on trouve ici toutes les propriétés qui se manifestent ailleurs, lorsque les relations de la conscience avec un objet prennent une forme entièrement différente. Si nous n'admettons donc pas une telle différence dans le cas présent, nous ne pourrons l'admettre dans aucun autre cas du domaine psychique.

§ 11. Il nous reste encore *une seule* difficulté à résoudre. Il ne suffit pas de prouver l'erreur : il faut en montrer la cause.

Les causes d'erreur furent, semble-t-il, de deux espèces. D'abord une raison psychique, c'est-à-dire un fait psychique qui favorisait l'illusion et d'autre part un motif *verbal*.

La raison psychique me paraît avoir sa source principale dans le fait que tout acte de conscience, même le plus simple

1. *Ibidem*, chap. XI, note 108; I, p. 407.
2. Livres IV et V (qui n'ont pas paru). (Note de 1911).

celui par exemple par lequel je me représente un son, comprend tout à la fois une représentation et un jugement, une connaissance. Il s'agit de la connaissance, dont nous avons démontré précédemment l'universalité, du phénomène psychique dans la conscience intérieure [1]. Cette circonstance a conduit bon nombre de penseurs à subsumer tous les phénomènes psychiques sous le concept de connaissance comme sous une unité générique; mais elle en a conduit d'autres à ranger du moins dans la même classe représentation et jugement, parce qu'ils ne se présentent jamais séparément, et à n'établir de nouvelles classes spéciales que pour les phénomènes qui, tels les sentiments et les aspirations, s'y ajoutent dans certains cas.

Il me suffit, pour justifier cette observation, de rappeler un passage de Hamilton que nous avons déjà cité : « De toute évidence, dit-il, tout phénomène psychique est un acte de connaissance ou n'est possible que par un acte de connaissance, car *la conscience intérieure est une connaissance*. C'est pour cette raison que de nombreux philosophes, tels que Descartes, Leibniz, Spinoza, Wolff, Platner, etc., ont considéré la faculté de la représentation, selon leur expression, la faculté de la connaissance, comme la faculté fondamentale de l'âme, d'où dérivaient toutes les autres. Il est facile de leur répondre. Tous ces philosophes oublient que bien que le plaisir et le déplaisir, le désir et la volonté, n'existent qu'autant que leur existence est reconnue comme telle, ces modifications supposent l'apparition d'un *phénomène absolument nouveau*, qui n'a jamais appartenu à la simple faculté de la connaissance et n'a donc jamais pu en être dérivé. *La faculté de la connaissance est certainement la première dans l'ordre d'apparition* et, à ce titre, la condition *sine qua non* de toutes les autres, etc. » [2].

Nous le voyons : aucun phénomène psychique n'étant possible à moins d'être accompagné d'une connaissance intérieure, Hamilton croit qu'une connaissance est en nous la première dans l'ordre chronologique et, plaçant connaissance et représentation dans une seule et même classe, il ne distingue plus de classes spéciales que pour le sentiment et la volition. Mais en réalité la connaissance n'est pas la première des facultés; elle se présente bien dans tout acte psychique, par conséquent aussi dans le premier, mais simplement à titre second. L'objet premier de l'acte n'est pas toujours connu (sans quoi nous ne pourrions jamais porter de jugement faux) ni toujours jugé (sans quoi nous n'aurions plus à nous préoccuper, à poser des questions ni à entreprendre de rechercher à son propos), mais fréquemment et dans les actes les plus simples, il n'est que représenté. Et même en ce qui concerne l'objet second,

1. Livre II, chap. 3.
2. *Lect. on Metaph.*, I, p. 187

la connaissance ne constitue, à certains égards, que le second moment. Comme tout jugement elle a, en effet, pour condition la représentation de l'objet jugé, et cette représentation doit donc la précéder sinon dans le temps, du moins d'après sa nature.

Tout comme Hamilton l'a fait pour la connaissance, on pourrait revendiquer pour le sentiment la première place dans l'ordre des phénomènes et par suite confondre également le sentiment avec la représentation et le jugement. Dans tout acte psychique, avons-nous vu, le sentiment intervient en effet à titre de phénomène second [1]. S'il n'en est pas résulté la même méprise qu'à propos de l'universalité de la perception intérieure concomitante, la raison en est uniquement que, d'une part, l'omniprésence des sentiments n'a pas été admise de façon aussi générale et que, d'autre part, certaines représentations nous laissent au moins relativement indifférents et que la même représentation est, suivant le moment, accompagnée de sentiments différents, voire contraires[2]. La perception intérieure, au contraire, subsiste toujours et sans modification avec la même plénitude de conviction; et si son intensité varie, c'est dans les mêmes proportions que celle des phénomènes qu'elle accompagne.

Voilà ce que j'ai appelé la raison psychique de l'erreur.

§ 12. A cette raison psychique se joint, nous l'avons dit, une erreur *verbale*.

Nous ne pouvons pas nous attendre à ce que des conditions qui ont trompé des esprits profonds n'aient pas également influé sur les opinions vulgaires. C'est de ces opinions que naît en premier lieu le langage du peuple. Et nous sommes bien obligés de supposer de prime abord que, parmi les mots qui désignent, dans la vie courante, les activités psychiques, il s'en trouve un qui, applicable aux représentations comme aux jugements sans l'être à aucun autre phénomène, les réunit comme s'ils appartenaient à une seule et même classe plus large. C'est ce que nous voyons en effet. Avec la même désinvolture nous appelons la représentation et le jugement une pensée; mais nous ne pouvons guère appliquer la même expression à un sentiment ou à une volition, sans faire violence à la langue. Nous trouvons d'ailleurs dans les langues étrangères, anciennes ou modernes, des désignations d'usage aussi courant.

Personne de ceux qui connaissent l'histoire des progrès de la science, ne me contredira si j'attribue à cette circonstance une influence paralysante. Si de très illustres philosophes des temps modernes ont été, à maintes reprises, victimes du paralogisme

1. Cf. Livre II, ch. 3, § 6. — Voir également l'Appendice et mes *Recherches sur la psychologie des sens*. (N. de 1911).
2. *Ibid.*

de l'équivocité, comment n'auraient-ils pas été trompés par des homonymes en ce qui concerne la classification de certains phénomènes? Whewell nous montre, dans son *Histoire des sciences inductives*, de nombreux exemples de ces erreurs ou d'erreurs analogues. Bien des fois le langage a uni ce qui ne se ressemblait pas et séparé ce qui ne différait pas, et les scolastiques ne furent pas les seuls à fonder les distinctions sur de simples mots. Il est donc fort naturel que, dans notre cas, l'équivoque du terme « pensée » ait exercé une fâcheuse influence.

§ 13. Mais il est une autre particularité de la terminologie qui a contribué bien plus encore à rendre difficile la connaissance des véritables relations entre les fonctions psychiques.

L'énoncé d'un jugement, peut-on dire, est généralement une proposition, un assemblage de plusieurs mots, ce qui, d'ailleurs, se comprend facilement de notre point de vue. En effet, une représentation se trouve à la base de tout jugement; les jugements affirmatifs et négatifs coïncident quant au contenu auquel ils se rapportent, puisque le jugement négatif ne fait que nier l'objet qu'affirme le jugement affirmatif correspondant. Bien que l'énoncé du jugement fût le but par excellence de la communication verbale, la tentation était grande de ne pas y employer seulement l'expression la plus simple, le mot tout seul. En l'utilisant en soi comme énoncé d'une représentation servant de fondement commun à un couple de jugements, et en ajoutant, pour pouvoir énoncer les jugements eux-mêmes, une double espèce de flexion ou encore une double espèce de petits mots stéréotypés (tel qu'être et ne pas être), on épargnait à la mémoire, par ce simple artifice, la moitié de la besogne, les mêmes noms servant dans les jugements affirmatifs et les jugements négatifs correspondants. Et l'on avait en outre l'avantage, en laissant de côté tous ces signes complémentaires, d'avoir, pour une autre classe de phénomènes, les représentations, une expression pure et simple qui, puisque les représentations sont aussi le fondement des désirs et des sentiments, pouvait rendre d'autres services appréciables au moyen d'interrogations, d'interjections, d'impératifs, etc.

Il était donc inévitable que, bien avant les débuts des recherches vraiment scientifiques, l'énoncé du jugement fût devenu une combinaison de plusieurs éléments faciles à discerner.

C'est de là qu'est venue l'opinion que le jugement devait être lui-même un composé et — la plupart des mots exprimant des représentations — un composé de représentations [1]. Une fois cela considéré comme un fait acquis, on crut posséder un caractère pour distinguer le jugement de la représentation; et l'on n'éprouva

1. Cf. Aristote : *De interpretatione*, ch. 1.

plus le besoin de rechercher si ce caractère pouvait constituer toute la différence entre la représentation et le jugement, ni même s'il permettait d'une façon quelconque d'en saisir la différence.

Tout cela nous explique parfaitement que la vraie relation entre deux classes fondamentalement différentes de phénomènes psychiques soit demeurée si longtemps ignorée.

§ 14. En attendant, ce faux principe a naturellement déterminé toutes sortes de conséquences, par lesquelles l'erreur s'est étendue, non seulement sur le domaine de la psychologie, mais encore sur ceux de la métaphysique et de la logique. L'argument ontologique n'est qu'un de ses fruits. Les combats acharnés que les écoles du moyen âge se sont livrés touchant *essentia* et *esse*, ou encore *esse essentiae* et *esse existentiae* témoignent des efforts convulsifs par lesquels cette énergique faculté de penser s'est efforcée de s'assimiler cet élément indigeste. St Thomas, Scot, Occam, Suarez, tous prennent une part active à la lutte; chacun a raison dans la polémique, mais pas un seul n'a raison dans ses constructions positives. La question tourne toujours autour du même point : l'existence de l'essence est-elle différente ou est-elle la même réalité que l'essence? Scot, Occam, Suarez nient à juste raison qu'elle soit une autre réalité (ce qui, chez Scot surtout, est fort méritoire et presque miraculeux); mais, à cause de cela, ils commettent une autre erreur; ils estiment que l'existence de chaque chose fait partie de l'essence de cette chose et la considèrent comme en étant le concept le plus universel. Sur ce point, leurs adversaires thomistes avaient raison, bien que leur critique ne touchât pas le véritable point faible et s'appuyât principalement sur des idées erronées communes aux deux parties. Comment, s'écriaient-ils, l'existence de chaque chose serait son concept le plus universel! — Mais c'est impossible! — Car son existence découlerait alors de sa définition, et l'existence de la créature serait alors aussi évidente en soi et aussi primordialement nécessaire que celle du créateur. La seule chose qui découle de la définition d'un être créé, c'est qu'il est sans contradiction, donc possible. L'essence d'une créature réside par suite dans sa seule possibilité, et toute créature réelle se compose de deux éléments, d'une réalité virtuelle et d'une réalité actuelle dont l'une est affirmée de l'autre dans la proposition existentielle, et qui sont entre elles dans le même rapport que, chez Aristote, la matière et la forme dans les corps. Les limites de la puissance sont naturellement aussi celles de l'actualité qui s'y trouve incluse. Si bien que l'existence, illimitée et universelle en soi, est, dans la créature, limitée. Il en va tout autrement pour Dieu. Il est l'être nécessaire en soi, auquel se réfère tout ce qui existe par accident. Il n'est donc pas composé de puissance et d'acte. Son essence est son existence; l'affirmation qu'il n'est pas est une

contradiction. Et c'est précisément pour cela qu'il est infini. N'étant incluse dans aucune puissance, l'existence est chez lui illimitée; et il est ainsi la somme de toute réalité et de toute perfection.

Ce sont là de hautes spéculations, qui n'entraîneront cependant plus personne au-dessus des nuages. Ce qu'il y a de caractéristique, c'est qu'un penseur éminent, comme saint Thomas l'était sans aucun doute, ait cru vraiment avoir démontré, de cette façon, l'infinie perfection de la cause première du monde. Après cela je n'ai plus besoin de renvoyer aux exemples universellement connus de la métaphysique moderne, qui ne feraient du reste que confirmer l'influence néfaste exercée par les idées fausses qu'on s'est faites des jugements et de ce qui s'y rapporte directement [1].

§ 15. En logique également, la méconnaissance de l'essence des jugements a nécessairement entraîné d'autres erreurs. J'ai, dans cette direction, poursuivi l'idée jusque dans ses conséquences et j'ai trouvé qu'elle n'aboutit à rien de moins qu'au renversement, mais aussi à une reconstruction des éléments de la logique. Et tout devient alors plus simple, plus limpide et plus exact. Je me contenterai de montrer sur quelques exemples le contraste entre les règles de cette logique réformée et celles de la logique traditionnelle. Nous serions, en effet, entraîné trop loin de notre sujet si nous voulions faire l'exposé complet, avec preuves à l'appui, de ce contraste; et cela nous demanderait trop de temps [2].

Je remplace les anciennes règles du syllogisme catégorique par les trois règles principales ci-après, qui permettent une application immédiate à chaque figure et suffisent parfaitement à elles seules à la vérification de tout syllogisme.

1. *Tout syllogisme catégorique renferme quatre termes, dont deux sont opposés l'un à l'autre et dont les deux autres figurent deux fois.*

2. *Si la conclusion est négative, chacune des prémisses a en commun avec elle sa qualité et un des termes.*

3. *Si la conclusion est affirmative, l'une des prémisses a en com-*

1. Nous avons déjà signalé l'action exercée par la philosophie transcendantale de Kant.

2. En vue du cours que pendant l'hiver 1870-71 j'ai professé à l'université de Wurzbourg, j'ai élaboré complètement et systématiquement une théorie des fondements logiques sur les bases que je viens d'indiquer. Comme elle a suscité quelque intérêt, non seulement chez mes auditeurs, mais encore chez les spécialistes de la philosophie à qui j'en ai donné communication, j'ai l'intention, une fois terminée la publication de ma *Psychologie*, de revoir encore une fois cette théorie et de l'éditer. Les règles qu'à titre d'exemple je donne ici dans le texte seront, comme toutes les autres, appuyées dans ce travail sur toutes les justifications minutieuses que l'on est certainement en droit de réclamer de quelqu'un qui va contre toute la tradition depuis Aristote. Il se peut d'ailleurs que bien des lecteurs reconnaissent d'eux-mêmes la liaison logique de cette théorie avec ce que nous avons exposé plus haut sur la nature du jugement. (Cf. FRANZ HILLEBRAND, *Die neuen Theorien der kategorischen Schlüsse*. Nouvelles théories sur les syllogismes catégoriques, Vienne, 1891) (Note de 1911).

mun avec elle sa qualité et un terme, l'autre prémisse la qualité opposée et le terme opposé.

Voilà des règles qu'un logicien de la vieille école n'entendra pas sans en frissonner d'horreur. Tout syllogisme aura quatre termes! Or, ce logicien a toujours condamné comme un paralogisme la *quaternio terminorum* [1]. Les conclusions négatives n'auraient que des prémisses négatives! Or, il a toujours enseigné qu'on ne peut rien conclure de deux prémisses négatives. Parmi les prémisses de la conclusion affirmative il y aurait également un jugement négatif! Or, il aurait juré que cette conclusion exige nécessairement deux prémisses affirmatives. Il serait impossible de tirer une conclusion catégorique de prémisses affirmatives! Or, il a toujours enseigné que les prémisses affirmatives étaient les meilleures, en qualifiant de *pejor pars* la prémisse négative qui s'y glissait. Enfin, dans les nouvelles règles, il n'est question ni d'universel ni de particulier! Il avait, pour ainsi dire, ces expressions constamment à la bouche. Et toutes ses vieilles règles ne se sont-elles pas révélées, dans la vérification des syllogismes, si précieuses qu'à leur tour ce sont maintenant les milliers de conclusions déduites selon leur critère qui leur apportent preuve et confirmation? Et n'admettrons-nous plus comme valable le fameux syllogisme : « Tous les hommes sont mortels; or Caius est un homme; donc Caius est mortel » ainsi que les autres du même genre? — Cela paraît vraiment une gageure insoutenable!

Il ne faut du reste rien exagérer. Comme les erreurs qui avaient donné naissance aux anciennes règles de la syllogistique consistaient à méconnaître, pour le fond et la forme, la nature des jugements, il suffisait en général de s'y tenir fermement dans l'application de ces règles pour faire pièce à leurs effets désastreux [2]. Parmi tous les syllogismes déclarés valables conformément aux règles anciennes, seuls n'étaient pas valables ceux à quatre termes; mais d'autre part on laissait de côté bon nombre de modes valables[3].

Les conséquences furent plus nuisibles à propos des inférences dites immédiates. Non seulement la conversion a pour véritable

1. Tout récemment, un logicien anglais, Boole, a reconnu que maints syllogismes catégoriques ont quatre termes, dont deux s'opposent contradictoirement. D'autres se sont ralliés à son avis; et Bain lui-même, qui parle longuement, dans sa *Logique*, des additions apportées par Boole à la syllogistique, y adhère nettement (I, p. 205). Boole, il est vrai, met simplement ces syllogismes à quatre termes à côté de syllogismes à trois termes, au lieu de faire de la quaternio terminorum la règle générale; d'autre part sa déduction ne ressemble en rien à la mienne; elle m'a néanmoins intéressé, parce que j'y vois un indice que de l'autre côté de la Manche on commence également à mettre en doute les lois relatives aux trois termes.

2. En disant par exemple, par suite de cette idée fausse, qu'il fallait trois termes pour un syllogisme catégorique valable, cette même méprise faisait que, dans un syllogisme isolé, l'on voyait trois termes, alors qu'il y en avait en réalité quatre.

3. Les logiciens anglais dont on parle plus haut ont déjà reconnu ce point. Les quatre modes non valables se trouvent dans la troisième figure : *Darapti* et *Felapton* et dans la quatrième : *Bamalip* et *Fesapo*.

règle que toute proposition catégorique est simplement convertible (il suffit de bien voir le vrai sujet et le vrai prédicat); mais on déclarait en outre valides, suivant les anciennes règles, beaucoup de conversions qui ne l'étaient pas en réalité, et vice versa. Il en est de même pour les inférences par subalternation ou par contrariété [1]. Au reste, quand nous comparons les vieilles règles entre elles nous arrivons à la constatation assez curieuse qu'elles se contredisent parfois; si bien que ce qui est valide d'après l'une ne l'est pas d'après l'autre.

§ 16. Nous laissons à une future révision de la logique le soin de développer et de vérifier ce point [2]. Ce qui nous intéresse ici, ce sont moins les conséquences nuisibles que la méconnaissance de la nature du jugement a entraînées pour la logique ou la métaphysique que celles qui en ont résulté pour la psychologie et qui, par suite des rapports de la psychologie avec la logique, ont constitué un nouvel obstacle à un développement fructueux de cette science. Jusqu'ici la psychologie a, peut-on dire, négligé de façon inconvenante la recherche des lois du jugement. La raison en fut que l'on a toujours bloqué la représentation et le jugement dans une seule et même classe, celle de la pensée, et que l'on se figurait avoir résolu le problème du jugement en étudiant les lois de succession des représentations. C'est ainsi qu'un psychologue aussi éminent que Lotze dit : « En ce qui concerne la faculté de juger et l'imagination nous concéderons sans hésitation qu'ils n'appartiennent ni l'un ni l'autre au fonds inné de l'âme, mais que ce sont de simples aptitudes qui, au contact de la vie, se développent l'une lentement, l'autre rapidement. Nous concéderons en même temps que *les lois qui règlent l'évolution des représentations suffisent à en expliquer l'origine*[3] ». Cette phrase révèle clairement les lacunes d'une classification défectueuse empruntée par Lotze à Kant.

J. St. Mill a mieux compris la question. Ainsi que nous l'avons vu dans les passages cités plus haut, il a toujours insisté sur la nécessité inéluctable de faire une étude spécifique des lois du jugement. Il considérait comme absolument insuffisant de les déduire simplement des lois de l'évolution des représentations. Mais malgré ses vues, d'ailleurs excellentes, sur la nature du jugement, il a eu le tort de considérer comme essentielles la liaison des représentations, la synthèse du sujet et du prédicat : il fut donc

1. La conversion d'une proposition dite universelle affirmative en proposition particulière affirmative est inadmissible; les inférences habituelles par subalternation ne sont jamais valables; parmi les inférences par opposition, celles qui se tirent de la fausseté des contraires ou de la vérité des sub-contraires ne sont pas plus valables.

2. Cf. l'ouvrage cité plus haut et paru depuis lors, de Hillebrand. Ce travai insiste assez longuement sur ce que je ne fais qu'effleurer ici.

3. *Mikrokosmus*, 1re édition, I, p. 192.

incapable de dégager véritablement le caractère du jugement en tant que classe fondamentale particulière, à placer sur le même plan que les autres. Et c'est pour cela que Bain lui-même, pourtant si proche de Mill, n'a pas utilisé ses indications pour combler la lacune béante de la psychologie.

La phrase héritée d'Aristote par les Scolastiques : *Parvus error in principio magnus in fine* s'est donc à tous les points de vue vérifiée dans le cas présent.

CHAPITRE VIII (4me)

UNITÉ DE LA CLASSE FONDAMENTALE COMPRENANT SENTIMENT ET VOLONTÉ

§ 1. Maintenant que nous avons établi que la représentation et le jugement constituent deux classes fondamentales distinctes de phénomènes psychiques, il nous reste à nous justifier de nous écarter, sur un autre point, de la classification en vigueur. De même que nous séparons représentation et jugement, nous unissons sentiment et volonté.

Cette innovation est moins révolutionnaire que la précédente. En effet, d'Aristote à Tetens, à Mendelssohn et à Kant, on a généralement réduit à *une seule* classe fondamentale le sentiment et la tendance; et parmi les psychologues qui font autorité de nos jours, nous avons vu Herbert Spencer ne distinguer que deux aspects dans la vie psychique, l'aspect cognitif et l'aspect affectif. Mais cela ne nous empêchera pas, vu l'importance de la question, d'apporter le même soin à justifier et à établir solidement notre doctrine en utilisant tous les moyens à notre disposition.

Nous procéderons comme dans nos investigations sur la relation de la représentation et du jugement. Nous nous appuierons donc avant tout sur le témoignage de l'expérience directe. La perception interne, disons-nous, montre nettement dans ce cas l'absence, dans l'autre la présence d'une différence fondamentale; ici un accord absolu, là une différence complète dans le mode de relation avec l'objet.

Si réellement la partie des phénomènes psychiques dont nous allons traiter maintenant révélait une différence aussi profonde que la représentation et le jugement; si réellement la nature avait tracé une démarcation bien nette entre le sentiment et la volonté, des erreurs pourraient se glisser peut-être dans la définition de la nature particulière de l'une et l'autre classe, mais ce serait certainement chose facile que de délimiter les classes et de ranger les phénomènes dans l'une ou l'autre. C'est ainsi que l'on dira sans hésitation que le mot : *homme* est une simple représentation, que l'expression : *Il y a des hommes* énonce un jugement, même quand on ne sait rien de précis sur la nature du jugement. Et la même chose vaut pour tout le domaine de l'une ou l'autre classe de faits

psychiques. Mais il en va tout autrement quand il s'agit d'un sentiment, d'un désir, d'une volition ou d'une tendance. Pour ma part, je ne sais vraiment pas où pourrait se trouver à proprement parler la frontière de ces deux classes. Entre les sentiments de plaisir et de déplaisir et ce qu'on a l'habitude d'appeler volonté ou tendance s'intercalent d'autres phénomènes; et l'écart peut être considérable entre les extrêmes. Mais quand on considère les états moyens et que l'on ne compare chaque phénomène qu'avec celui qui le suit ou le précède immédiatement, il n'y a plus de solution de continuité dans tout le domaine, et les transitions se font graduellement.

Prenons comme exemple la série ci-après : tristesse — désir du bien que l'on regrette de ne pas posséder — espoir qu'il nous sera départi — tentation de nous le procurer — courage d'oser entreprendre — décision volontaire de passer à l'acte. L'un des extrêmes est un sentiment, l'autre une volition; et ils paraissent loin l'un de l'autre. Mais, si l'on ne considère que les termes intermédiaires et que l'on ne compare jamais que les deux termes qui se suivent immédiatement, ne trouve-t-on pas partout la liaison la plus intime et une transition quasi imperceptible? — Si nous voulons les classer et les distinguer en sentiments et volitions, dans laquelle des deux classes fondamentales les rangerons-nous les uns et les autres? — Nous disons : « je sens le désir, l'espoir, je me sens tenté de me procurer ce que je désire et j'espère, je me sens le courage de tenter l'épreuve »; mais personne ne dira qu'il sent une décision volontaire. Serait-ce ici la ligne de démarcation et tous les termes intermédiaires appartiennent-ils encore à la classe fondamentale des sentiments? Si nous nous laissons déterminer par le langage populaire courant, c'est ainsi que nous trancherons la question. Et en réalité, la tristesse occasionnée par la privation, et le désir de la possession sont du moins à peu près dans la même relation que la négation d'un objet et l'affirmation de sa non-existence. Mais le désir ne contient-il pas déjà le germe de la volonté? Et cette volonté ne germe-t-elle pas dans l'espoir et ne s'épanouit-elle pas dans la pensée d'une activité personnelle, dans le désir d'agir et dans le courage que nécessite l'action, jusqu'à ce que finalement le désir l'emporte sur la crainte du sacrifice et le désir d'une plus longue réflexion de façon à se transformer alors en décision volontaire? — Certainement, si nous tenons absolument à répartir cette suite de phénomènes en plusieurs classes fondamentales, nous ne pouvons opposer les termes intermédiaires en même temps que le premier au dernier en les appelant sentiments, ni les opposer avec le dernier au premier en les appelant volitions; il vaudrait mieux alors considérer chaque phénomène comme une classe à part. Mais il semble que dans ce cas les différences des classes ne seraient pas ici aussi profondes qu'entre

la représentation et le jugement, ou entre la représentation et le jugement et tous les autres phénomènes psychiques. Et ainsi le caractère de nos phénomènes internes nous oblige à étendre l'unité de la même classe fondamentale naturelle à tout le domaine du sentiment et de la volonté [1].

1. Il est intéressant et instructif d'observer les vains efforts des psychologues pour établir une limite bien nette entre le sentiment et la volonté. Ils se mettent en contradiction avec l'usage traditionnel de la langue; et l'un contredit l'autre et parfois se contredit lui-même. KANT met le désir sans espoir que nous avons d'une chose reconnue impossible dans la faculté appétitive, et j'incline à croire qu'il y aurait également rangé le remords. Or, cela cadre tout aussi peu avec la qualification vulgaire où l'on parle d'un sentiment de désir qu'avec sa définition de la faculté appétive comme « faculté d'être par ses représentations la cause des réalités des objets de ces représentations ». HAMILTON s'étonne franchement que l'on confonde fréquemment les phénomènes des deux classes, alors qu'il est si facile de reconnaître la limite naturelle qui les sépare (*Lect. on Metaph.*, II, p. 433); mais ses vains efforts répétés pour en donner une définition précise montrent que ce n'est nullement chose facile. Il affirme, ainsi que nous l'avons déjà vu plus haut, que, dans toute l'acception du terme, les sentiments sont sans objet, uniquement subjectifs (II, 432), tandis que, d'après lui, toutes les volitions tendent vers un objet. Cela devrait, semble-t-il, nous fournir un critère simple et d'application facile. Ce serait certainement le cas, si la définition répondait au caractère propre des phénomènes; mais, comme elle est effectivement fausse, Hamilton ne peut en tirer tout ce qu'il aurait fallu. De l'aveu de tous, même les sentiments les plus authentiques, tels que la joie et la tristesse, paraissent avoir un objet. Et Hamilton établit encore une autre différence qui ne va peut-être pas sans une certaine contradiction avec la première; il affirme que le sentiment ne s'occupe que du présent, tandis que la volition tend vers le futur. « Le plaisir et le déplaisir, dit-il, appartiennent, en tant que sentiments, exclusivement au présent, tandis que la volition ne se rapporte qu'à l'avenir; car la volition est une aspiration, une tendance, soit pour maintenir de façon durable l'état présent, soit pour l'échanger contre un autre » (II, p. 633). L'erreur de ces définitions ne vient pas, comme pour les précédentes, de ce qu'à telle d'entre elles ne correspond en réalité aucun phénomène psychique. Mais c'est le seul éloge qu'on puisse en faire, car la distinction du domaine d'après le présent et l'avenir est aussi incomplète qu'arbitraire. Elle est incomplète : où classerons-nous les émotions qui, au lieu de se rapporter au présent ou à l'avenir, se rapportent au passé, comme le remords et la reconnaissance? — Pour ces émotions il faudrait donc créer une troisième classe. Mais ce serait là le moindre mal. Bien pire est l'arbitraire avec lequel considérant que les objets sont différemment situés dans le temps, il faudrait ranger ici dans des classes fondamentales différentes des phénomènes psychiques que l'on appelle d'ordinaire des désirs, des souhaits, et qui se rapportent au passé, au présent ou à l'avenir. *Je désire te voir souvent; je voudrais être riche; je souhaiterais ne pas avoir fait cela.* Voilà trois exemples qui représentent les trois temps. Et bien que les deux derniers souhaits soient vains et sans aucune chance de succès, le caractère général du souhait n'en demeure pas moins sauvegardé, comme le reconnaît Kant, la meilleure référence d'Hamilton. Mais il peut arriver même qu'un individu souhaitant que son frère soit heureusement arrivé en Amérique son souhait se rapporte à quelque chose de passé, sans s'appliquer pour cela à une impossibilité manifeste. Allons-nous estimer que les états psychiques réunis par la langue sous le vocable de souhaits n'ont entre eux aucun lien de parenté? Allons-nous les distinguer et les ranger les uns dans les actes de volonté, les autres avec le plaisir et le déplaisir, et les derniers dans une classe à constituer pour le passé? Tout le monde, je suppose, remarquera ce qu'un tel procédé aurait d'injustifié et de peu naturel. Une fois de plus on n'a pas du tout réussi à tracer une ligne de démarcation entre le sentiment et la volonté. Faut-il donc s'étonner si Hamilton lui-même n'a pas échappé à la confusion entre les sentiments et les volitions qu'il reproche à d'autres? Si nous prenons les définitions qu'il donne des phénomènes spéciaux, il nous est souvent difficile de deviner dans laquelle de ses deux classes fondamentales il veut ranger l'un ou l'autre. Il définit la vanité « le désir de plaire à autrui par envie d'être estimé d'eux » et la compte au nombre des sentiments (II, p. 519); et au nombre des sentiments, il compte également le remords et la honte, c'est-à-dire « la crainte

§ 2. S'il n'existe qu'une classe fondamentale contenant les phénomènes du sentiment et de la volonté, il faut que, suivant le principe de classification que nous avons adopté, le mode de relation de la conscience à l'objet soit apparenté dans les deux cas. Mais quel sera le caractère commun de leur relation avec les objets? Si notre point de vue est juste c'est encore l'expérience interne qui nous répondra. Elle le fait effectivement et nous fournit même directement la preuve de l'unité de la classe fondamentale dont il s'agit.

La nature générale du jugement consiste en ce qu'un fait est admis ou rejeté. De même, au témoignage de l'expérience intérieure, le domaine que nous allons aborder a pour caractère général une certaine acceptation ou un certain refus, non pas dans le même sens, mais dans un sens analogue. Si un objet peut devenir le contenu d'un jugement, pour autant qu'on l'admet comme vrai ou qu'on le rejette comme faux, il peut également devenir le contenu d'un phénomène de la troisième classe fondamentale pour autant qu'il peut, au sens le plus large du mot, agréer ou ne pas agréer. Dans l'un des cas il s'agit de vérité et de fausseté dans l'autre de la valeur ou de l'absence de valeur d'un objet.

Personne, je pense, ne me prêtera l'intention d'affirmer que les phénomènes de cette classe sont des actes de connaissance par lesquels le bien ou le mal, la valeur ou le manque de valeur seraient perçus dans certains objets; mais, afin de rendre absolument impossible toute interprétation de ce genre, je note expressément que ce serait une méconnaissance totale de ma véritable opinion. Autrement je classerais en effet ces phénomènes parmi les jugements; or, je les en sépare et j'en fais une classe particulière; d'autre part je ferais des représentations du bien et du mal, de la valeur et de l'absence de valeur la condition générale de cette classe de phénomènes or, je montrerai au contraire que toutes les représentations de ce genre ne dérivent que de l'expérience interne que nous prenons de ces phénomènes. Et nous n'avons même, personne n'en doute, les représentations de la vérité et de la fausseté qu'en vue et dans l'hypothèse de jugements. Quand nous disons que tout jugement affirmatif « tient quelque chose pour vrai » et que tout jugement négatif « tient quelque chose pour faux » cela ne signifie pas que, dans le premier cas, le jugement consiste en une prédication de la vérité de ce qu'on tient pour vrai, ni, dans le second cas, en une prédication de la fausseté de ce que l'on tient

et l'appréhension de s'attirer la mésestime d'autrui »; comme si dans les deux cas la tendance vers un objet n'était pas également évidente, ainsi que la relation avec une réalité qui n'appartient pas au présent (pour le remords, la chose va de soi; en ce qui concerne la honte, elle se déduit de la définition de Hamilton). Cet échec total d'un penseur si éminent confirme, je crois, de façon frappante mon opinion quant à l'absence de démarcation nettement tracée par la nature elle-même entre les deux classes prétendues fondamentales.

pour faux. Nos développements antérieurs ont fait voir, au contraire, que le sens des expressions n'est qu'un mode particulier de la relation de la conscience, avec son contenu, un mode particulier d'immanence de l'objet à l'esprit. La seule chose qui soit vraie, c'est ceci : celui qui pose quelque chose comme vrai ne se contente pas d'affirmer l'objet; si on lui demande s'il faut affirmer l'objet, il admettra également la nécessité d'affirmer l'objet, c'est-à-dire tout simplement la vérité de l'objet. L'expression « tenir pour vrai » se rattache bien à cette opération. Et l'expression « tenir pour faux » s'expliquera de façon analogue.

De même les expressions que nous employons ici de manière analogue, « agréer, en tant que bien », « ne pas agréer, en tant que mal », ne signifient pas que, dans les phénomènes de cette classe, le caractère de bien soit attribué à ce qui agrée en tant que bien ni le caractère de mal à ce qui n'agrée pas en tant que mal; elles signifient au contraire un mode particulier de la relation de l'activité psychique avec un contenu. Et ici encore, la seule chose qui soit vraie est ceci : celui dont la conscience se rapporte de cette manière à un contenu, lorsqu'on lui demande si l'objet est de nature telle qu'on puisse entrer avec lui dans ladite relation, ne pourra répondre que par l'affirmative; ce qui revient à dire que l'objet est bon ou mauvais, qu'il a de la valeur ou n'en a pas.

Un phénomène de cette classe n'est pas un jugement tel que : *ceci est aimable* ou *cela est haïssable* (ce qui serait en effet juger du bien ou du mal); c'est un acte d'amour ou de haine.

Selon les explications déjà données, je répète donc maintenant, sans craindre d'être mal compris : dans les jugements, il s'agit de vérité ou de fausseté, et dans les phénomènes de cette classe il s'agit du caractère bon ou mauvais, de la valeur positive ou négative des objets. Et c'est cette relation caractéristique avec l'objet qui, je l'affirme, dans le désir et la volonté aussi bien que dans tout ce que nous appelons sentiment ou émotion, est révélée d'une manière pareillement immédiate et évidente par la perception intérieure.

§ 3. En ce qui concerne les tendances, les désirs et les volitions, on peut dire que tout ce qui précède est généralement admis. Écoutons à ce sujet un des défenseurs les plus éminents et les plus influents de la distinction fondamentale entre le sentiment et la volonté.

Lotze, prenant position contre ceux qui conçoivent le vouloir comme un savoir et disent que « je veux » équivaut à un « j'agirai » plein d'assurance, place l'essence du vouloir dans une approbation ou une désapprobation, dans un agrément ou un non-agrément. « Il se peut que seule la certitude que *j'agirai* soit équivalente au *savoir* de mon *vouloir*; mais alors, le concept de l'action inclut

cet élément particulier de l'*approbation*, de l'admission ou du dessein qui fait que la volonté est volonté. » Et se tournant vers ceux qui veulent voir dans la volonté une certaine puissance d'action, il précise : « Or, cette *approbation* par laquelle notre volonté adopte comme sienne la résolution que lui présentent les raisons pressantes de la représentation ou la *désapprobation* par laquelle il repousse cette résolution, seraient toutes deux concevables, même si elles n'étaient ni l'une ni l'autre susceptibles d'intervenir dans les phénomènes internes pour en déterminer ou en modifier le cours [1]. » Qu'est-ce que cette approbation ou cette désapprobation dont parle Lotze? Ce ne peut être évidemment un agrément ou un désagrément au sens d'un jugement pratique, puisqu'ainsi que nous l'avons vu il range les jugements dans la classe des représentations. Que nous dit-il donc en somme, si ce n'est que l'essence du vouloir consiste dans une relation particulière de l'activité psychique avec l'objet, en tant que bon ou mauvais?

Nous pourrions, dans le même ordre d'idées, citer des passages de KANT et de MENDELSSOHN, où ces deux tenants éminents de la classification tripartite déclarent que cette relation avec l'objet considéré comme bon ou comme mauvais constitue le caractère fondamental de tout appétit [2]. Mais nous préférons remonter tout de suite à l'antiquité, pour combiner le témoignage de la philosophie ancienne avec celui de la philosophie moderne.

ARISTOTE est ici d'une netteté qui ne laisse rien à désirer. Bon et désirable sont pour lui des expressions équivalentes. « L'objet du désir (τὸ ὀρεκτόν), dit-il dans son traité de l'*Ame*, est le bien ou ce qui apparaît comme le bien. » Et au début de son *Ethique*, il déclare : « Toute action et tout choix paraissent tendre vers un bien. C'est donc à juste titre que l'on a dit que le bien était ce vers quoi tendait toute chose [3]. » Aussi identifie-t-il le but déterminant avec le bien [4]. La même doctrine s'est maintenue au moyen âge. SAINT THOMAS enseigne très clairement que le désir se rapporte à l'objet en tant que bon, tout comme la pensée se rapporte à l'objet en tant que connaissable. Il peut donc arriver qu'une seule et même chose soit l'objet d'activités psychiques absolument hétérogènes [5].

Nous le voyons par ces exemples, les penseurs les plus éminents de différentes époques sont unanimes, en ce qui concerne l'appétit et la volonté, à reconnaître le fait d'expérience sur lequel nous nous appuyons, bien qu'ils n'en apprécient pas tous également l'importance.

1. *Mikrokosmus*, 1re édit., I, p. 280.
2. Voir MENDELSSOHN, *Gesammelte Schriften*, IV, p. 122 sq.
3. *De Anima*, III, 10. *Eth. à Nicom.*, I, 1. *Métaph.* A, 7. Cf. *Rhet.*, I, 6.
4. *Métaph.* A, 10 et passim.
5. *Sum. Theol.* P. I, Q. 80. A. 1 ad 2.

§ 4. Voyons maintenant les autres phénomènes dont il s'agit, notamment le plaisir et le déplaisir qu'à titre de sentiments on a coutume de séparer de la volonté. Est-il vrai qu'ici encore l'expérience interne nous fasse nettement reconnaître, comme caractère fondamental des phénomènes, ce mode particulier de relation avec l'objet, cet acte d'agrément ou de non-agrément? S'agit-il clairement, ici encore, de valeur positive ou négative, comme il sagit, dans le jugement, de la vérité ou de la fausseté des objets? — Pour ma part, il me semble que ce n'est pas moins évident que dans le cas du désir.

Mais on pourrait croire que je suis de parti pris et que je force l'interprétation des phénomènes. Aussi vais-je une fois de plus faire appel à des témoignages d'autres psychologues.

Sur ce point écoutons d'abord LOTZE. « Si l'esprit, par suite d'une propriété originale, ne subit pas seulement des modifications, mais encore les perçoit par les représentations, il lui est également primordial tout à la fois de se les représenter, et de percevoir également dans le plaisir et le déplaisir la *valeur* qui en découle pour lui. » Et il ajoute aussitôt : « Dans le sentiment du plaisir l'âme prend conscience, comme d'un accroissement de la *valeur* de son existence, de l'exercice de ses forces. » A plusieurs reprises, il exprime encore la même idée et s'y tient pour tous les sentiments, qu'ils soient supérieurs ou non. Le véritable fond de la tendance affective n'est jamais, d'après lui, qu'un sentiment qui, dans le plaisir ou le déplaisir, se contente de nous révéler la *valeur* d'un état corporel peut-être inconscient; et « les principes moraux de toutes les époques furent l'énoncé du *sentiment qui prend conscience de la valeur;* ils furent toujours *approuvés* par l'âme *de tout autre manière* que les vérités de la connaissance » [1].

Comment Lotze se figure-t-il, dans le sentiment, le mode de prise de conscience de la valeur? Je n'ose pas trop me prononcer sur ce point. Mais il est hors de doute qu'il ne considérait pas le sentiment comme la connaissance d'une valeur [2]. Ce qui

1. *Mikrokosmos*, 1er éd., I, p. 261, 277, 268.
2. C'est ainsi que, dans le passage cité, il oppose, comme un autre mode d'approbation, l'approbation par le sentiment à toute affirmation d'une vérité. Et il dit (p. 262) que les sentiments de plaisir ou de déplaisir *signifient* toujours un avantage inconnu ou un trouble inconnu. L'acceptation ne vient donc qu'après le sentiment et il est possible qu'elle suive immédiatement. —Mais si nous demandons pourquoi ces sentiments sont toujours interprétés de la sorte, Lotze, me semble-t-il, ne nous donne pas de réponse entièrement satisfaisante. Il ne semble pas croire que la représentation d'un plaisir sans un avantage simultané tel que nous l'interprétons d'après lui renfermè une contradiction. D'où viendrait donc cette nécessité, cette tendance invincible? Nous pouvons, croyons-nous, répondre à cette question en nous plaçant à notre point de vue. Autant il est nécessaire que, par suite d'un jugement d'acceptation ou de refus, l'on attribue de la vérité à l'objet de ce jugement, autant il est nécessaire, quand une activité de la troisième classe fondamentale s'exerce, d'attribuer, par suite de cette activité, une valeur positive ou négative à son objet. Il en va de même pour le plaisir et le déplaisir. Quand nous avons donc une sensation sensible accompagnée de plaisir, nous attribuons une valeur à la sensation et dans

nous l'indique, ce n'est pas seulement ce qu'il a dit ici ou là, mais le fait qu'il n'a pas subordonné le sentiment aux phénomènes de sa première classe. Mais il semble, d'après cela, que l'expression ne soit plus justifiable que d'*une seule* manière, et cela dans notre propre sens. Chose digne de remarque : Lotze ne dit pas simplement que le sentiment perçoit la valeur et la non-valeur, le mettant ainsi en relation avec l'objet en tant que bon ou mauvais; mais il se sert, en outre, du même terme « approuver » qu'il a précédemment employé pour dénommer « l'élément particulier qui fait que la volonté est volonté ». Inversement il dit ailleurs, au lieu de « volonté », « participation du cœur » (*herzlishe Teilnahme*)[1] ; or, cette expression s'applique d'ordinaire au plaisir et à la douleur. Comment ne pas voir dans ce transfert de la plupart des dénominations caractéristiques d'un domaine dans l'autre la preuve involontaire, mais significative, de l'affinité fondamentale qui existe dans le mode de relation des deux sortes de phénomènes avec leurs objets, et aussi la preuve qu'ils appartiennent à *une seule* et même classe fondamentale?

HAMILTON — que nous ne pouvons laisser de côté, en raison même de l'ardeur qu'il apportait à ranger les sentiments dans une classe spéciale — use à peu près des mêmes expressions que Lotze et appelle le plaisir et le déplaisir « une estimation de la valeur relative des objets »[2]. Nous lui laissons naturellement le soin de mettre cette déclaration d'accord avec ce qu'il nous a dit du caractère « subjectivement subjectif » des sentiments. Et l'on trouve un peu partout chez lui de ces expressions, qui reconnaissent nettement comme bonne ou mauvaise la relation des phénomènes affectifs avec les objets[3].

KANT enfin, dans sa *Critique du jugement*, précisément là où il prétend définir la distinction entre le sentiment et le désir, les

ce sens l'opération est certainement nécessaire. Mais nous sommes amenés à aller plus loin. Lorsque nous remarquons que les sensations agréables s'accompagnent de certaines opérations corporelles, ces opérations prennent nécessairement, en raison de leurs conséquences, une certaine valeur pour nous. Et il peut se faire alors que, conformément aux lois particulières que nous aurons à établir plus tard pour ce domaine des phénomènes psychiques, elles deviennent à la longue, sans considération aucune de leurs conséquences l'objet de notre amour et de notre estime. Et nous pouvons aller jusqu'à leur prêter des avantages que nous n'avons pas la moindre raison valable de leur attribuer. C'est ainsi que, sans avoir jamais expérimenté que des aliments délicats soient, plus que d'autres, favorables à la santé, nous leur attribuons cette propriété, parce qu'ils ont bon goût. Parce que l'or est précieux et utile à bien des égards, la superstition populaire n'y a-t-elle pas vu un excellent remède contre les maladies? Mais il y a également, dans notre cas, des expériences spécifiques, qui font entrevoir une liaison très profonde entre le plaisir et les progrès organiques et nous autorisent à présumer, avec une certaine apparence de raison que la même chose peut être acceptée dans le cas présent. Et ces motifs, tout en n'ayant aucune valeur universelle, peuvent cependant, en règle générale, être joints aux motifs discutés plus haut et agir de concert avec eux.

1. *Ibid.*, p. 280.
2. *Lect. on Metaph.*, I, p. 188.
3. *Ibidem*, II, p. 434 et en particulier p. 436, nos 3 et 4.

qualifie tous deux de *bien-être;* la différence consiste en ce que dans le sentiment ce bien-être serait désintéressé, tandis que dans le désir il serait pratique. En y regardant de plus près, cela revient à dire que, dans le sentiment, nous ne nous intéressons qu'à la représentation d'un objet, tandis que, dans le désir, nous nous intéressons à l'existence d'un objet. Et cette différence même serait surmontée, s'il apparaissait que ce qu'ici Kant appelle sentiment tend en réalité vers cette représentation comme vers son objet. Mais dans un écrit antérieur Kant dit tout net : « C'est de nos jours seulement que l'on a commencé à comprendre que la faculté de représenter le vrai est la connaissance, mais que la *faculté de sentir le bien est le sentiment*, et qu'il ne faut pas les confondre[1]. »

Ces témoignages, tombés des lèvres de nos adversaires les plus éminents, ont évidemment une importance indéniable. Mais ici encore, il y a concordance entre les dires des Modernes[2] et des Anciens. Notre aperçu historique nous a montré l'erreur de Kant affirmant que *c'est seulement de nos jours que l'on a commencé*, etc. L'ancienne psychologie, pour autant et tant qu'elle suivait ARISTOTE, distinguait en ce sens la pensée et le désir. Dans le désir elle faisait entrer, par une extension extrême du mot désir, les sentiments de plaisir et de déplaisir, et généralement tout ce qui n'est pas représentation ou jugement. Cela impliquait — et c'est ce qui nous importe ici avant tout — l'aveu que la relation avec les objets en tant que bons ou mauvais, relation où nous voyons le caractère fondamental essentiel et universel des sentiments, n'appartient pas moins au plaisir et au déplaisir qu'au désir et à la volonté. Nous en avons encore la preuve dans ce qu'Aristote dit, dans la *Morale à Nicomaque*, sur la relation entre le plaisir concomitant et la perfection de l'acte; nous en avons déjà

1. *Untersuchung über die Deutlichkeit der Grundsætze der natürlichen Theologie und Moral* (Recherches sur la distinction des principes de la théologie et de la morale naturelles) (I, p. 109). Ce travail date de 1763.

2. Quelques autres témoignages modernes, involontaires ceux-là, nous sont fournis par Herbart en ce qui concerne le caractère concordant du sentiment et de la volonté. Quand on interroge, dit-il, les psychologues sur l'origine de la démarcation entre le sentiment et le désir, « leurs explications tournent dans un cercle vicieux ». MAASS, dans son ouvrage sur les *Senti ments*, explique (I, 39) le sentiment par le désir (« un sentiment est *agréable* dans la mesure où il est *désiré* pour lui-même »). Mais, dans son *Traité des passions* (p. 2 et p. 7), il dit que c'est une loi naturelle connue de désirer ce qui est représenté comme bon et de détester ce qui est représenté comme mauvais. Mais alors la question se pose : *qu'est-ce qui est bon* et *qu'est-ce qui est mauvais?* On nous répond que la faculté sensitive représente comme bon ce qui l'affecte agréablement. Et l'on nous fait tourner en cercle! HOFFBAUER, dans son *Grundriss der Erfahrungseelenlehre* (Précis de psychologie tirée de l'expérience), commence ainsi les chapitres relatifs à la faculté sensitive et à la faculté appétitive : « Nous avons conscience de bien des états que nous nous *efforçons* de produire; nous disons qu'ils sont *agréables;* certaines représentations produisent en nous la *tendance* à réaliser leur objet; c'est ce que nous appelons le *désir*, etc. » Ici l'on donne aux sentiments et aux désirs le même fondement : l'effort, la tendance. (*Lehrb. zur Psychologie*, Traité de psychologie, II, Sect. 1, chap. 4, § 96).

fait mention dans nos recherches sur la conscience. Quelques passages de sa *Rhétorique* vont du reste dans le même sens [1]. L'école péripatéticienne du moyen âge, en particulier St Thomas d'Aquin dans son intéressante doctrine de la relation entre les états affectifs, représente indubitablement cette même opinion [2].

Le langage de la vie courante révèle, lui aussi, dans le plaisir et le déplaisir, une relation avec l'objet qui est essentiellement apparentée à celle de la volonté. Il aime à transférer ici les expressions qu'il a d'abord employées là. C'est ainsi que nous appelons agréable ce qui nous fait plaisir, désagréable ce qui nous cause du déplaisir; mais nous disons également qu'une chose agrée à la volonté ou que la volonté l'agrée. De même le mot « placet », dans le sens d'une approbation, fut transféré manifestement du domaine du sentiment à une décision de la volonté. Et le verbe « plaire » a suivi le même sort : « Fais ce qui te plaît » ou « y a-t-il quelque chose qui vous plaise »? Et même le mot allemand *Lust* (plaisir) signifie nettement une tendance de la volonté lorsqu'il est employé interrogativement : *Hast du Lust?* (As-tu envie?) D'autre part le « dépit » ne peut guère être appelé volonté, bien que de la même famille [Wille, Unwille]. Même observation pour la « répugnance » qui est devenue manifestement le nom d'un sentiment [Wille, Widerwillen].

Mais le langage fait plus que transférer certains noms de phénomènes d'un domaine aux phénomènes d'un autre domaine. Les mots « amour » et « haine » lui servent à définir proprement tous les phénomènes qui constituent l'ensemble du domaine. Il se peut que l'usage en soit moins courant dans tel ou tel cas. Mais, si on les emploie, chacun saisit ce que l'on veut dire et reconnaît qu'ils ne sont pas détournés de leur sens propre. La seule objection qu'on puisse faire dans ces cas, c'est que l'usage donne d'ordinaire la préférence à des qualifications spécialisées. Mais il s'agit bien véritablement, dans un sens très habituel bien que non exclusif, d'expressions qui caractérisent dans son universalité le mode de relation de la conscience à son objet qui est propre à notre troisième classe fondamentale.

Les antithèses verbales « plaisir et amour », « aimable et déplaisant », etc., nous montrent l'expression « amour » appliquée aux sentiments les plus divers. Et quand nous disons « aimable » ou « haïssable » ne parlons-nous pas simplement d'un phénomène qui excite du plaisir ou du déplaisir? D'autre part, des expressions comme « j'aime agir de la sorte », « agis ainsi si tu aimes cela » se réfèrent évidemment à des phénomènes de la volonté. Dans la phrase : « il s'adonne avec un amour de prédilection aux travaux scientifiques », certains considéreront peut-être qu'il s'agit d'un

1. *Vide supra* Livre II, ch. 3, § 6, et *Rhétorique*, I, 11, surtout p. 1370, 1, 16; II, 4 p. 1381 a, 6.
2. *Summa Theol.* P. II, 1. Q. 26 sq.

sentiment, alors que certains y verront une tendance habituelle de la volonté. Je laisse à d'autres le soin de décider, à propos de bon nombre d'expressions analogues telles que « déplaisant » ou « favori » (y compris « cheval favori » ou « étude favorite »), s'il y a lieu de les classer dans le domaine des sentiments ou dans celui de la volonté. Je crois, pour ma part, qu'on peut les ranger à la fois dans les deux.

Quand on désire quelque chose, on aime l'avoir; quand on s'afflige de quelque chose, on n'aime pas ce qui vous afflige; quand on se réjouit de quelque chose, on aime qu'il en soit ainsi; quand on veut faire quelque chose, on aime le faire (sinon en soi, du moins en considération de telle ou telle conséquence), etc. Et tous ces actes ne coexistent pas simplement avec un acte d'amour, mais sont eux-mêmes des actes d'amour. On le voit, les expressions « être bon » et « mériter d'être aimé de quelque façon » sont synonymes, comme aussi ces autres « être mauvais » et « mériter d'être haï de quelque façon ». Nous avons donc eu raison de choisir, pour notre troisième classe fondamentale, le mot « amour » en y faisant entrer son contraire, comme on le fait en général pour le désir et la volonté.

Nos investigations nous permettent donc d'affirmer que l'expérience interne révèle clairement l'unité de la classe fondamentale qui contient sentiment et volonté. Elle nous montre qu'il n'existe entre eux aucune démarcation nettement tracée, et qu'ils se distinguent des autres phénomènes psychiques par le caractère commun de leur relation avec le contenu. Tout ce qu'ont dit à ce sujet les philosophes appartenant aux tendances les plus diverses et même ceux qui distinguent dans ce domaine deux classes fondamentales, fait nettement ressortir ce caractère commun et confirme, tout autant que le langage populaire, la vérité de notre description des phénomènes internes.

§ 5. Mais, poursuivons notre recherche.

Quand il s'est agi de démontrer que représentation et jugement formaient deux classes fondamentales distinctes de phénomènes psychiques, nous ne nous sommes pas borné à faire appel au témoignage direct de l'expérience; nous avons montré, au contraire, que la différence majeure, qui sépare indéniablement l'un et l'autre de ces phénomènes, repose sur la différence de leurs modes de relation avec l'objet. Sans cette différence, il y aurait toujours eu coïncidence entre jugement et représentation. Examinons maintenant la même question en ce qui touche les sentiments et la volonté. Si on ne reconnaissait aucune différence dans le mode de conscience entre un sentiment de joie ou de douleur et une volition, serait-on pourtant hors d'état de les distinguer d'aucune façon; toute différence serait-elle, pour cela, effacée entre eux? Évidemment non!

Nous l'avons vu plus haut : entre le sentiment d'une joie ou d'une douleur et la volonté au sens le plus propre du mot il existe, pour ainsi dire, toute une série d'états psychiques intermédiaires dont on ne sait pas au juste s'il vaut mieux les classer dans le domaine des sentiments ou dans celui de la volonté. Le désir, l'espoir, le courage et d'autres phénomènes sont de ce nombre. Personne ne soutiendra certainement que chacune de ces classes soit de nature telle qu'on ne puisse lui attribuer aucun caractère distinctif, sauf en dehors d'une éventuelle particularité dans la relation avec l'objet. Les propriétés des représentations et celles des jugements qui en constituent le fondement permettent de distinguer les classes l'une de l'autre. Aussi s'en est-on tenu à ces différences toutes les fois que, chez les Anciens comme chez les Modernes, on a voulu donner une définition et établir une démarcation. C'est ce qu'Aristote a fait dans sa *Rhétorique* et dans sa *Morale à Nicomaque;* d'autres ont suivi son exemple, comme par exemple Cicéron au quatrième livre des *Tusculanes*. Plus tard, nous rencontrons des tentatives analogues chez des Pères de l'Église tels que Saint Grégoire de Nysse, Saint Augustin et d'autres et, au moyen âge, chez Saint Thomas d'Aquin dans sa *Prima Secundae*. Dans les temps modernes, nous les trouvons chez Descartes dans son *Traité des passions*, chez Spinoza dans la troisième partie de son *Éthique*, probablement la meilleure de tout l'ouvrage, chez Hume, Hartley, James Mill, etc., jusqu'à nos jours.

En voulant délimiter chaque classe non seulement par rapport à une autre, mais à toutes les autres, il va de soi que ces définitions n'ont pas toujours pu faire abstraction de l'opposition qui pénètre ce domaine, comme l'affirmation et la négation pénètrent celui des jugements, et il leur fallait aussi parfois tenir compte des différences d'intensité des phénomènes. Il n'en faut pas davantage, au reste; et les moyens qu'on a indiqués suffisent absolument pour définir toute classe appartenant à ce domaine. Ce qui ne signifie pas que tout essai fait avec ces moyens ait effectivement réussi.

Lotze qui, dans sa *Psychologie médicale*, a suivi le même procédé de définition pour certaines classes qu'il range parmi les sentiments, y renonce pour définir la volonté, parce qu'il considère toute tentative de ce genre comme vouée à l'échec. « C'est en vain, dit-il, qu'on essaie de nier l'existence de la volonté, et c'est tout aussi vainement que nous nous efforcerions d'expliquer, par toutes sortes de circonlocutions, sa nature simple, qui ne se laisse connaître que par la pratique directe [1]. » Cette affirmation est logique, à son point de vue [2]; mais je ne la considère pas du tout comme

1. *Mikrokosmus*, 1re édition. I, p. 280.
2. Il est vrai que Kant et Hamilton n'ont pas tiré les mêmes conséquences. Mais, d'une part, ils ne furent guère heureux dans leurs tentatives, et d'autre part, quand

justifiée. Tout vouloir participe au caractère commun propre à notre troisième classe fondamentale. Et en définissant ce que l'on veut comme quelque chose qu'on aime, on a déjà caractérisé en quelque sorte de façon tout à fait extérieure la nature générale de l'activité volontaire. Et si l'on ajoute alors des précisions sur la particularité du contenu, sur la nature spéciale de la représentation et du jugement qui sont à la base du vouloir, la première donnée se complète et devient une définition à frontière très nette, comme dans d'autres cas celle d'une classe de sentiments. Toute volonté tend vers un acte que nous nous croyons capables d'accomplir, vers un bien que nous attendons comme la conséquence de la volonté même. Aristote a déjà effleuré ces déterminations spéciales, puisqu'il considère ce que nous pouvons choisir comme un bien que nous pouvons atteindre par l'action. J. Mill et A. Bain ont analysé plus à fond les conditions particulières du phénomène, données dans les représentations et les jugements qui les fondent. Ces analyses, bien qu'on puisse y trouver ici ou là matière à critique, montreront, je pense, à tout esprit vraiment attentif que l'on peut réellement définir la volonté de la même façon et avec les mêmes moyens que les autres classes des sentiments et qu'elle n'est pas aussi indéfinissable que Lotze le disait.

§ 6. En disant qu'à condition d'ajouter au vouloir des déterminations de ce genre on pouvait le définir sous le concept général d'amour, nous ne prétendons point qu'un individu qui n'aurait jamais ressenti en lui-même ce phénomène spécial puisse s'en rendre nettement compte par sa seule définition. Ce n'est aucunement le cas. Il existe, à ce point de vue, une grande différence entre la définition de la volonté et la définition d'une classe particulière de jugements par l'indication spécifique du contenu qu'ils affirment ou qu'ils nient. Une fois qu'on a porté des jugements affirmatifs et négatifs, on peut aisément se représenter n'importe quel autre jugement, dès que l'on sait sur quoi porte l'affirmation ou la négation. Mais il ne suffirait pas d'avoir aimé ou haï si souvent que ce fût et avec tous les degrés d'intensité; sans l'expérience spécifique du vouloir, on ne saurait se représenter parfaitement le phénomène dans sa nature propre sur le simple énoncé des caractères attribués au vouloir. Si Lotze n'avait rien voulu dire de plus, nous nous déclarerions complètement d'accord avec lui.

Mais tout cela vaudrait aussi pour d'autres classes spéciales que l'on subordonne d'ordinaire au sentiment; car chacune d'elles,

ils réussirent, ils portèrent tout simplement témoignage contre leur propre principe d'une distinction primordiale des classes. Ainsi Kant, quand il oppose l'agrément, que la volonté prend à l'être, à l'agrément du sentiment en tant qu'agrément désintéressé qui trouve sa satisfaction dans la simple représentation. (*Vide supra*, p. 189).

1. Nous aurons à nous occuper en détail de cette question au Livre V.

suivant une expression de Lotze, présente une coloration particulière. A qui n'aurait éprouvé que des sentiments de joie ou de tristesse, aucune définition de l'espoir ou de la crainte ne pourrait faire saisir complètement les caractères distinctifs de ces derniers sentiments. Et cette observation vaut même pour différentes espèces de joie : la joie d'une bonne conscience et le plaisir d'une agréable chaleur, la joie que nous procure la vue d'un beau tableau et le plaisir de manger un aliment délectable diffèrent en qualité comme en quantité, et sans une expérience spécifique la simple définition de l'objet ne saurait évoquer une représentation parfaitement adéquate.

En raison de ces différences qualitatives, nous sommes bien forcés de reconnaître que le domaine de l'amour fait place encore à des différences modales de la relation de la conscience à l'objet. Ce qui ne veut pas dire que l'unité de la même classe fondamentale n'embrasse pas tous les phénomènes de l'amour. Comme entre des couleurs qualitativement différentes, il existe entre des phénomènes d'amour qualitativement différents une affinité et une concordance essentielles. Cela ressort également de la comparaison avec le domaine du jugement. Là encore, les différences ne manquent pas dans le mode de relation avec l'objet, particulièrement celle qui distingue l'affirmation et la négation [1]. On dit avec raison qu'il s'agit de différence qualitative. Cependant, comme l'affirmation et la négation appartiennent en commun à une propriété caractéristique de valeur plus générale, l'unité de la même classe fondamentale les enveloppe à la fois, et leur opposition, si naturelle soit-elle, est loin d'avoir la même importance fondamentale que l'opposition entre la représentation et le jugement. Ici le cas est absolument le même. Que dans une classification fondamentale des phénomènes psychiques on puisse négliger les différences qualitatives entre des modes spéciaux d'amour, c'est là une évidence encore plus éclatante, s'il se peut, que l'affirmation symétrique concernant les différences qualitatives des jugements. Les classes fondamentales se multiplieraient à l'infini, notamment parce que le sujet qui entre en relation avec un objet aimé ou haï devient à son tour l'objet d'un amour ou d'une haine et presque toujours avec une autre nuance affective. Au reste, l'extension minime à laquelle se réduirait chacune de ces classes fondamentales contredirait au dessein même d'une division fondamentale.

C'est pourquoi les psychologues qui divisent en plusieurs classes fondamentales le domaine homogène que nous avons circonscrit n'ont pas tenu compte de toutes ces différences. Ils ne distinguent

1. Il faudrait invoquer également les différences entre l'évidence et l'inévidence, la nécessité logique et la pure assertion, etc. (Note de 1911).

que deux classes : le sentiment et la volonté, et laissent de côté toutes les nuances spéciales des phénomènes d'amour et de haine qui se manifestent au sein du domaine qu'ils appellent volonté et plus nombreux encore dans le domaine des sentiments. Ils reconnaissent ainsi, par leur attitude pratique dans la grande majorité des cas, que de telles différences secondaires ne sauraient justifier la séparation en classes fondamentales différentes. Et de ce fait si notre analyse est vraie, il faut rejeter en principe leur distinction du sentiment et de la volonté en classes supérieures.

§ 7. Nous arrivons à une troisième série de considérations qui confirmeront l'attribution du sentiment et de la volonté à *une seule et même* classe fondamentale naturelle.

Quand il s'est agi d'établir la différence fondamentale entre la représentation et le jugement, nous avons montré comment toutes les circonstances indiquent que la distinction des deux phénomènes vient de la différence foncière des relations de la conscience à son contenu. Quand le jugement s'ajoute à la représentation, on trouve un genre tout nouveau d'antithèse, un genre tout nouveau d'intensité, un genre tout nouveau de perfection et d'imperfection, et un genre tout nouveau de lois concernant l'origine et la succession des phénomènes. Enfin l'ensemble des phénomènes d'amour et de haine nous est également apparu comme constituant, en face de la représentation et du jugement, une classe définie par des propriétés spécifiques. Si cette classe elle-même devait révéler à l'analyse des différences fondamentales dans le mode de relation de la conscience à l'objet, nous pourrions nous attendre à ce qu'ici encore chacun des domaines distingués manifestât de façon évidente la spécificité de ses caractères propres.

Mais ce n'est nullement le cas.

Tout d'abord on se convaincra aisément que, dans tout le domaine du sentiment et de la volonté il ne se manifeste nulle part une différence d'*antithèses*, formant des couples aussi hétérogènes que le couple haine-amour par rapport au couple affirmation-négation. Même quand nous comparons la joie et la tristesse avec le vouloir et le non-vouloir, nous reconnaissons qu'ici et là c'est au fond la même opposition : être aimé ou ne pas être aimé, plaire ou déplaire. Chacun des deux cas présente assurément certaines modifications, suivant les diverses nuances des phénomènes; mais la différence n'est pas plus grande que celle qui existe entre les oppositions de joie et de tristesse, d'espoir et de crainte, de courage et de lâcheté, de désir et de répulsion, etc.

Même observation en ce qui concerne l'intensité. L'ensemble de la classe est nettement caractérisé par un genre particulier d'intensité. Les différences de certitude, ainsi que nous l'avons déjà fait remarquer, ne peuvent être mises en parallèle avec les degrés

de l'amour ou de la haine; et il serait vraiment ridicule de dire : je trouve ceci deux fois plus vraisemblable que cela ne m'est cher, etc. Mais dans la classe même, c'est tout autre chose. Ainsi que les divers degrés de conviction dans l'approbation ou la désapprobation, les différences d'intensité peuvent se comparer dans l'amour et dans la haine. De même que je puis dire sans inconvénient : j'accepte ceci avec plus de certitude que je ne nie cela, je puis dire également : j'aime ceci plus que je ne hais cela. Mais ce n'est pas seulement l'intensité des oppositions, c'est encore la joie et le désir et la volonté et le dessein que je puis comparer entre eux pour les qualifier mutuellement de plus grands ou de plus petits. La joie que me procure ceci ou cela est plus grande que le désir que j'en ai; mon désir de revoir quelqu'un est moins intense que le dessein que j'ai de lui faire sentir ma désapprobation, etc.

Même chose en ce qui concerne *la perfection* et *l'imperfection*. Nous l'avons vu, les représentations ne comportent ni vertu, ni méchanceté morale, ni affirmation vraie ou erronée : ces qualifications n'apparaissent qu'avec les phénomènes du jugement, mais, ainsi que nous l'avons déjà dit, le premier des deux couples qu'elles constituent appartient exclusivement au domaine de l'amour et de la haine. Mais se peut-il qu'ils se limitent à l'une des deux classes qu'on a voulu distinguer en opposant volonté et sentiment? On voit aisément que ce n'est pas le cas, mais qu'il existe des sentiments moralement bons ou moralement mauvais, par exemple la pitié, la reconnaissance, l'héroïsme, l'envie, la joie maligne, la peur et la lâcheté, etc., tout comme la volonté est moralement bonne ou moralement mauvaise. En raison de cette frontière indécise dont on a déjà parlé, je ne sais jusqu'à quel point on serait autorisé à ranger tel ou tel de ces exemples dans le domaine de la volonté; ne le pût-on que pour *un seul*, cela suffirait à notre propos [1]. On ne peut pas soutenir non plus que la vertu et le vice soient communs aux deux domaines, mais qu'il s'y ajouterait encore, dans la volonté, une classe particulière de perfection ou d'imperfection. Jusqu'à ce jour personne d'ailleurs, que je sache, ne s'est avisé de le faire.

Arrivons-en maintenant au dernier point de la comparaison, c'est-à-dire aux *lois* qui régissent la succession des phénomènes.

1. Il est vrai qu'on emploie généralement les mots de vertu et de vice dans un sens trop étroit pour que nous puissions qualifier tout acte d'amour ou de haine de vertueux ou de vicieux. Il n'y a que certains actes exceptionnels, ceux où l'on aime vraiment ce qui est digne d'être aimé et où l'on hait ce qui mérite vraiment d'être haï, que nous honorions du nom de vertu; et nous n'appliquons pareillement le nom de vice qu'à certains actes exceptionnels de signe contraire. Nous ne qualifierons pas de vertueux des actes d'amour ou de haine, là où il semble naturel d'éprouver l'un ou l'autre sentiment. Nous pourrions peut-être montrer comment on peut élargir ces notions jusqu'à en faire une application parfaitement générale. Mais il nous suffit ici d'avoir fait comprendre que, telles qu'on les emploie d'ordinaire, elles n'apportent du moins aucun appui à la distinction ordinaire entre le sentiment et la volonté.

Dans les jugements, bien qu'ils n'échappent aucunement aux lois générales de la représentation, il apparaît pourtant d'autres lois particulières qui ne peuvent se dériver de celles-là. Nous avons déjà fait observer que ces lois forment le fondement psychologique par excellence de la logique. Dans l'amour et la haine, avons-nous dit alors, il en va de même. Ces phénomènes ne dépendent en effet ni des lois de la représentation, ni de celles qui concernent l'origine et la succession des jugements; mais ils présentent, eux aussi, quant à leur succession et à leur évolution, des lois particulières indérivables, qui constituent le fondement psychologique de l'éthique.

Voyons maintenant ce qui concerne ces lois. Sont-elles limitées à la seule classe de la volonté? Ou bien les unes régissent-elles à la fois les sentiments et les activités de la volonté, tandis que les autres, marquées d'un caractère nouveau et particulier, s'appliqueraient exclusivement aux phénomènes de la volonté? Les deux hypothèses sont également fausses. On voit au contraire des actes de volonté dériver de la joie et de la tristesse, et inversement des actes de joie et de tristesse dériver de la volonté. Je me réjouis ou m'afflige d'une chose en raison d'une autre chose; de même je désire et veux quelque chose à cause d'une autre chose, alors qu'autrement je ne m'y intéressais pas. Une fois qu'on a pris l'habitude d'un plaisir et si ce plaisir vient à nous manquer, nous en avons d'autant plus envie, comme inversement une envie prolongée renforce et augmente le plaisir, quand il nous est enfin accordé.

Et pourtant! N'est-ce pas un paradoxe que d'attribuer les mêmes lois au double domaine des sentiments et de la volonté; alors que c'est là précisément que semble se manifester la plus grande opposition de tout le domaine psychique? N'est-il pas vrai qu'à la différence de toutes les autres facultés de l'âme, la volonté, qui passe pour le royaume de la liberté, exclut, sinon toute influence, du moins toute contrainte des lois qui s'appliquent aux autres domaines? N'y a-t-il pas là un argument décisif en faveur de la distinction traditionnelle entre sentiment et volonté?

La liberté de la volonté, sur quoi se fonde cette objection a de tout temps, on le sait, fait l'objet de controverses ardentes, auxquelles nous ne prendrons part que plus loin [1]. Mais, sans anticiper sur ce que nous dirons alors, nous croyons pouvoir, dès maintenant, réfuter l'argument. Admettons l'existence effective, dans le domaine de la volonté, de cette liberté pleine et entière qui, dans chaque cas, laisse apparaître comme possibles un vouloir et un non-vouloir et un vouloir contraire; il est certain que cette liberté ne s'étend pas à tout le domaine de la volonté, mais là seulement sans doute où peuvent entrer en ligne de compte ou des modes

1. Livre V (non écrit).

différents d'action ou du moins la possibilité d'agir ou de ne pas agir, chaque mode constituant un bien à sa façon. Les défenseurs les plus éminents de la liberté de la volonté l'ont toujours expressément reconnu. Mais il est un autre point sur lequel ils sont peut-être moins catégoriques, mais qui reflète tout aussi nettement leur conviction : parmi les activités psychiques que l'on ne peut pas qualifier de vouloir et que l'on range au nombre des sentiments, il y a également des actes libres. C'est ainsi que la douleur du remords d'une faute passée, la joie maligne que nous inspire le malheur d'autrui, et bien d'autres phénomènes de joie ou de tristesse, sont considérés comme des actes aussi libres que le dessein de changer de vie et l'intention de nuire à quelqu'un. Certains, tout en réservant les termes de mérite et de démérite à la libre activité vont jusqu'à mettre l'amour contemplatif de Dieu au-dessus des services volontairement rendus au prochain. Si malgré tout on ne parle en général que de liberté *de la volonté*, c'est sans doute pour diverses raisons : les Anciens avaient élargi, nous l'avons vu, le sens du mot volonté et l'appliquaient identiquement au sentiment et à la volonté; les Modernes ont ajouté souvent d'autres équivoques qui ont introduit d'autres obscurités dans leurs recherches. C'est ainsi que Locke lui-même n'a jamais fait clairement le départ entre la faculté d'exécuter ou de refuser une conduite suivant qu'on la veut ou qu'on ne la veut pas, et la possibilité même de la vouloir ou de ne pas la vouloir dans les mêmes circonstances. Un point est donc certain : si la liberté existe dans le domaine de l'amour et de la haine, elle ne s'étend pas seulement à des actes volontaires, mais encore à certaines manifestations affectives; et, d'autre part, tous les actes volontaires, pas plus que tous les actes affectifs ne méritent la qualification de libres. Cela suffit à nous montrer que l'affirmation de la liberté n'élargit pas l'abîme entre le sentiment et la volonté et qu'elle ne fournit aucun appui à la classification traditionnelle.

§ 8. Nous venons de parcourir le dernier tiers de la route que nous nous sommes tracée. Nous avons suivi, dans les grandes lignes, pour étudier la relation entre le sentiment et la volonté, la même marche que plus haut quand il s'est agi de démontrer la différence fondamentale entre la représentation et le jugement. Mais, à chaque pas, nous rencontrions des conclusions toutes opposées.

Résumons brièvement les résultats acquis :

1. L'expérience intérieure nous a montré qu'il n'existe aucune limite nettement tranchée entre sentiment et vouloir. Dans tous les phénomènes psychiques autres que les représentations et les jugements, nous avons trouvé le même type de relation de la conscience avec son contenu et nous pouvons les désigner tous, dans

un sens univoque, comme phénomènes d'amour ou de haine.

2. S'il a été totalement impossible de découvrir à l'intérieur de la représentation et du jugement une autre différence que celle qui résulte des deux grandes attitudes de la conscience, nous avons vu au contraire, que dans le domaine du sentiment et de la volonté, l'opposition entre l'amour et la haine ainsi que leurs différences d'intensité permettent de définir des classes particulières selon la particularité des phénomènes qui les constituent.

3. Enfin nous avons vu qu'on ne trouve pas dans le sentiment et la volonté une variation de circonstances telle qu'elle entraîne en général une différence dans le mode de conscience.

Nous pouvons donc, croyons-nous, considérer que l'unité de notre troisième classe fondamentale est parfaitement démontrée. Et il ne nous reste plus qu'à procéder maintenant comme nous l'avons fait précédemment à propos de la représentation et du jugement, c'est-à-dire à rechercher, à propos du sentiment et de la volonté, les raisons qui ont favorisé la méconnaissance de leur véritable relation.

§ 9. Trois sortes de raisons furent, à mon avis, à la base de cette méconnaissance, les unes d'ordre *psychologique*, d'autres d'ordre *verbal*, les autres pour ainsi dire d'ordre *historique*, résultant d'anciennes erreurs que la psychologie avait commises dans d'autres questions.

Considérons d'abord les raisons *psychologiques*.

Nous avons vu plus haut comment les phénomènes de la conscience intérieure se fondent très intimement dans leur objet selon un mode qui leur est propre. La perception intérieure est impliquée dans l'acte qu'elle perçoit; et de même le sentiment intérieur qui accompagne un acte fait lui-même partie de son objet. La tentation était grande de prendre ce mode particulier de relation avec l'objet pour un mode particulier de relation intentionnelle avec ce même objet, et de distinguer ainsi de tous les autres, comme constituant une classe fondamentale spéciale, les phénomènes d'amour et de haine qui appartiennent à la conscience intérieure.

Rappelons-nous ce que dit Kant sur la différence entre le sentiment et le désir. Nous y voyons des indices très nets que sa théorie se rattache à la différence dont nous venons de parler. N'affirme-t-il pas, en effet, que la faculté d'appétit comporte une « relation objective », tandis que le sentiment se rapporte « simplement au sujet »[1]?

Chez Hamilton, cette confusion frappe d'autant plus qu'il s'étend plus longuement sur la séparation du sentiment et de la volonté, et des définitions, difficiles du reste à mettre d'accord entre elles, indiquent cependant toutes, qu'en parlant de la classe des senti-

1. Vide supra, p. 189, n. 3.

ments il pensait surtout aux phénomènes sensibles ressortissant à la conscience intérieure. Son affirmation que le sentiment appartient exclusivement au présent se trouve alors justifiée, et l'on comprend qu'il qualifie les sentiments de « subjectivement subjectifs ». Les recherches sur l'origine des sentiments, telles que nous les trouvons au second volume [1], cadrent parfaitement avec une telle conception.

Mais comment se fait-il, si la relation particulière des phénomènes internes avec leur objet conduit ici à distinguer deux classes fondamentales, qu'il n'en ait pas été de même dans le domaine de la connaissance? Pourquoi n'a-t-on pas distingué de toute autre connaissance la perception interne, en tant que mode absolument différent de conscience? La réponse à cette question est facile. Notre troisième classe fondamentale a, nous l'avons vu, ceci de particulier qu'elle renferme une foule d'espèces qui diffèrent entre elles plus que des classes particulières de jugements. Il était donc plus facile ici que dans les phénomènes de la connaissance de méconnaître la concordance dans le caractère général de la relation avec l'objet; et la même circonstance qui, dans l'un des domaines n'entraînait aucune tentation, pouvait dans l'autre provoquer l'illusion.

§ 10. Il s'y ajoute encore une autre raison psychologique. Nous savons que Kant et ses successeurs ont fait valoir, pour établir une distinction fondamentale entre volonté et sentiment, que l'une ne pouvait être dérivée des phénomènes de l'autre classe. Il est évident que les phénomènes de la volonté ne peuvent réellement être dérivés d'autres phénomènes psychiques. Et je ne pense pas ici au fait que la nuance particulière des actes volontaires ne puisse être connue que par l'expérience spécifique; il en est exactement de même pour d'autres classes spéciales de l'amour et de la haine. La nuance spéciale de l'espoir opposé à la jouissance de la possession, la nuance spéciale de la noble joie de l'esprit opposée au vulgaire plaisir sensuel, ne peuvent non plus être dérivées. Il est une autre circonstance qui nous révèle le mieux du monde que la volonté est précisément indérivable et qui confirme justement dans la volonté sa propre tendance à se considérer comme faculté originelle spécifique.

Toute volonté, toute tendance se rapporte proprement à un acte. Ce n'est pas simplement un désir que quelque chose se fasse, c'est une volonté que quelque chose se produise comme conséquence de cette volonté. Tant que nous n'avons pas acquis la connaissance ou du moins la présomption que certains phénomènes d'amour ou de volonté peuvent entraîner directement ou indirectement comme

1. *Lect. on Metaph.*, II, p. 436 sq. — Cf. aussi LOTZE, *Mikrokosmos*. 1re éd., I, p. 261 et *passim*.

conséquence les objets aimés, tout vouloir nous est impossible.

Mais comment arriver à cette connaissance, à cette présomption? On ne saurait la puiser dans la nature des phénomènes d'amour, que ce soient des phénomènes de plaisir ou de déplaisir, de désir, de crainte, etc. Il faut donc admettre ou qu'elles nous sont innées ou qu'à l'instar d'autres connaissances concernant des relations entre des forces nous les empruntons à l'expérience. Dans la première hypothèse, on admettrait manifestement un fait tout à fait extraordinaire qui n'exclurait pas en tout cas toute déduction. Dans la seconde, *a priori* beaucoup plus vraisemblable, on supposerait nettement un cycle spécial d'expériences ainsi que l'existence et l'activité effective des forces auxquelles se rapportent ces existences. Ainsi donc, la force que possèdent certains phénomènes d'amour de réaliser les objets auxquels ils s'appliquent est une condition préalable de la volonté; et sans même considérer, à l'exemple de Bain, la faculté d'agir comme la faculté même du vouloir, c'est cette force seulement qui donne pour ainsi dire la capacité de vouloir. Mais, comme cette force qui tend à la manifestation et à l'effectuation de l'amour et du désir diffère totalement de l'aptitude à ces phénomènes mêmes; comme il paraît donc qu'elle ne peut ni ne saurait, ni plus ni moins que cette aptitude, être dérivée de la faculté de la connaissance, il est tout naturel que la faculté de tendre et de vouloir se présente comme une faculté parfaitement indérivable. L'impossibilité de cette dérivation ne résulte cependant pas d'un certain caractère propre à ces phénomènes qui les distinguerait fondamentalement des autres phénomènes de l'amour.

Un examen plus approfondi nous montrera tout au contraire qu'une fois de plus nous avons ici la preuve d'une parenté des phénomènes de la volonté avec d'autres phénomènes de l'amour et du désir. Si la volonté suppose que nous subissions l'influence de phénomènes d'amour pour produire l'objet aimé, elle suppose manifestement que des phénomènes d'amour auxquels on ne peut pas donner le nom de volonté peuvent agir également, bien qu'à un moindre degré peut-être. Car si cette influence se rattachait exclusivement à la volonté, nous tournerions dans un cercle vicieux. La volonté supposerait l'expérience de la volonté, et vice versa. Il en est autrement, quand il suffit de désirer que certains événements se produisent pour qu'ils se produisent : ce désir peut alors, grâce à la modification que lui apporte la connaissance de cette relation entre les forces en présence, se répéter en tant que volonté.

Pour le moment, ces indications suffisent. Nous reprendrons la question plus loin, quand nous étudierons en détail le problème de l'origine de la volonté.

Nous savons déjà, par une déclaration de Kant relative au ca-

ractère particulier des sentiments, que sa classification n'est pas sans relation avec le fait que certains phénomènes d'amour appartiennent à la conscience interne; d'autres déclarations, assez nombreuses du reste, confirment nettement l'hypothèse que nous venons d'exposer. Kant n'a-t-il pas défini la faculté appétitive « la faculté d'être par ses représentations la cause de la réalité des objets de ces représentations »? Et dans le même passage où il parle d'une relation des représentations « uniquement avec le sujet », relation où « elles sont considérées par rapport au sentiment de plaisir », il parle également d'« une relation objective où les représentations, considérées en même temps comme la cause de la réalité effective de cet objet, sont rangées dans la faculté appétitive ». Or, la démarcation qui s'impose entre les deux classes dès qu'on considère les phénomènes internes d'amour comme des sentiments et qu'on les oppose à tous les autres, ne coïncide pas du tout avec celle à laquelle conduit la distinction entre la tendance vers un objet, laquelle suppose connu le rapport des forces en question, et tous les autres phénomènes d'amour. Ainsi s'explique que nous trouvions chez Kant cette assertion étrange : tout souhait, fût-il impossible *a priori*, comme par exemple le souhait d'avoir des ailes, serait déjà une tendance en vue d'obtenir ce que l'on désire et contiendrait la représentation de la causalité de notre désir [1]. C'est une tentative désespérée pour réduire à l'unité deux lignes de démarcation entre les deux classes. D'autres psychologues ont préféré étendre davantage la classe des sentiments et en reculer la limite jusqu'à la volonté proprement dite; d'autres encore ont attribué à l'une ou à l'autre des deux classes des parties plus ou moins considérables du domaine intermédiaire. De là cette incertitude que nous avons rencontrée quant à la frontière qui sépare ces classes.

§ 11. Nous avons dit qu'aux raisons psychologiques qui tiennent à la nature spécifique des phénomènes se sont ajoutées des raisons *verbales*.

Aristote qui avait exactement reconnu notre troisième classe fondamentale la désignait sous le nom d'ὄρεξις (appétit). Expression fort peu adéquate [2]. Rien, en effet, n'est plus éloigné du langage courant que de donner le nom de désir à une joie. Malgré cela, le moyen âge a accepté ici comme ailleurs l'autorité du « Philosophe » et de ses traducteurs et a rangé dans la « facultas appetendi »

1. *Critique du jugement*. Introd, Rem., III.
2. Aristote y fut probablement amené par la combinaison et la généralisation de θυμός et λογιστικός, qui paraissent déjà, dans la classification de Platon, à côté de l'ἐπιθυμία.. Ce qui semble prouver une fois de plus que nous avons eu raison de dire plus haut que les classifications fondamentales d'Aristote proviennent toutes de la classification de Platon. D'ailleurs la relation est ici incontestable.

la faculté de tous les actes de ce genre [1]. Et les expressions des scolastiques furent reprises plus tard par Wolff, quand il distingua entre la faculté cognitive et la faculté appétitive. Mais, le mot appétit ayant dans la vie ordinaire un sens beaucoup trop étroit pour qu'il puisse englober tous les phénomènes psychiques autres que ceux de la pensée, on fut tenté de croire que certains phénomènes n'appartenaient pas aux classes établies jusqu'alors et qu'à ces classes il fallait donc en adjoindre une nouvelle. Une citation empruntée à Hamilton nous a déjà montré que cette circonstance ne fut pas sans influence [2].

§ 12. Comme troisième raison d'erreur, nous avons parlé des *erreurs commises dans des recherches antérieures*.

L'erreur que nous visons surtout est la réduction à une classe fondamentale unique de la représentation et du jugement. On distingua ce qu'on aime appeler emphatiquement les trois idées du *Vrai*, du *Beau* et du *Bien* qui paraissaient coordonnées les unes aux autres. Elles devaient, croyait-on, correspondre à trois aspects coordonnés et radicalement distincts de notre vie psychique. On attribua l'idée du Vrai à la faculté cognitive et l'idée du Bien à la faculté appétitive. En sorte que l'on fut heureux de découvrir la troisième faculté, la faculté affective, pour lui donner en partage l'idée du Beau. C'est ainsi que Mendelssohn, traitant des trois facultés de l'âme, parle déjà du Vrai, du Beau et du Bien. Et l'un des partisans ultérieurs d'une semblable classification tripartite reproche à Kant de limiter le sentiment du plaisir et du déplaisir « au seul jugement esthétique du goût » et « de considérer la faculté appétitive non comme une force purement psychologique mais par rapport à l'idéal du Bien auquel elle doit servir » [3].

Mais à y regarder de plus près, on peut vraiment douter de cette répartition du Vrai, du Bien et du Beau dans les trois classes des facultés cognitive, appétitive et affective.

Nous avons cité plus haut un passage où Lotze, qui distingue pourtant la volonté et le sentiment comme facultés fondamentales, qualifie « les principes moraux de chaque époque » de « jugements d'un sentiment sensible à la valeur ». Effectivement Herbart [4] a fait entrer l'éthique comme une discipline particulière dans l'esthétique, science plus générale, si bien que, chez lui, l'idéal du Bien

1. On ne trouve que de rares indices d'émancipation. St. Thomas emploie assez souvent le mot « amare » comme nom général d'une classe (*Sum. Theol.* P. I, Q. 37, art. 1, et *passim*).
2. *Lect. on Metaph.*, II, p. 420. Cf. ci-dessus, ch. 1, § 4.
3. J. B. Meyer : *Psych. de Kant*, p. 120.
4. Au fond, Adam Smith dit déjà la même chose, quelle que soit la valeur de l'affirmation Kantienne, que le beau est ce qui provoque un plaisir désintéressé. Bien avant eux St Augustin avait déjà dit : « Honestum voco intelligibilem pulchritudinem, quam spiritualem nos proprie dicimus » (*De divers. quaest.* 83, quest. 30).

risque de se fondre complètement dans celui du Beau ou se subordonne du moins, commme un état particulier, à une pensée plus générale.

D'autres psychologues ont fait la tentative contraire. Ils ont compris le beau sous le concept du bien, comme par exemple saint Thomas, quand il appelle bien ce qui plaît et beau ce dont la manifestation plaît [1]. Ici, c'est d'abord la manifestation du beau qui est considérée comme quelque chose de bien; mais ce qui provoque le phénomène est aussi, cela va de soi, considéré par là même comme un bien. En effet, dans ce sens, la beauté fait sans aucun doute partie des biens. Mais il faut en dire autant de la vérité. Par suite, les trois semblent avoir comme caractère commun d'être désirables. Il ne peut du reste en être autrement puisqu'il s'agit de trois idéaux.

Il importe donc d'envisager à un point de vue quelque peu différent le *vrai*, le *beau* et le *bien*, et nous verrons alors qu'ils se rapportent vraiment à trois aspects différents de notre vie psychique; non pas à la connaissance au sentiment et à la volonté, mais à nos trois classes fondamentales de phénomènes psychiques.

Chaque classe fondamentale de phénomènes psychiques a un genre de perfection qui lui est propre et qui se manifeste dans le sentiment intérieur qui accompagne tout acte. Aux actes les plus parfaits de chaque classe fondamentale est inhérente une noble joie qui s'y rapporte. La plus haute perfection de la faculté *représentative*, c'est de contempler le beau; peu importe d'ailleurs que cette contemplation soit soutenue par l'influence de l'objet ou qu'elle en soit indépendante. C'est à elle que s'attache la plus haute jouissance que nous puissions trouver dans la faculté représentative comme telle. La plus haute perfection du *jugement* réside dans la connaissance des vérités qui nous révèlent plus que d'autres une riche plénitude de l'être. Tel est le cas, par exemple, quand nous saisissons une loi qui, telle la loi de la gravitation, nous explique d'un seul coup un large domaine de phénomènes. C'est pourquoi le savoir est une joie et un bien en soi, sans parler de toute l'utilité pratique que nous en tirons. « De par leur nature tous les hommes réclament le savoir », dit le grand penseur qui, bien plus que d'autres a goûté les joies de la connaissance. Et il ajoute : « la contemplation cognitive est ce qu'il y a de meilleur et de plus doux » [2]. Enfin, la plus haute perfection de l'*amour* consiste à s'élever librement, et sans faire entrer en ligne de compte son propre plaisir et son

1. *Summa Theol.*, I^{a} II^{ae}, q. 27, a. 1, ad 3). « De ratione boni est quod in eo quietetur appetitus. Sed ad rationem pulchri pertinet quod in ejus aspectu seu cognitione quietetur appraehensio [le texte de l'édition allemande porte par erreur *appetitus*]... Pulchrum addit supra bonum quemdam ordinem ad vim cognoscitivam; ita quod bonum dicatur id quod simpliciter complacet appetitui ; pulchrum autem dicatur id cujus ipsa appraehensio placet. »

2. Aristote, *Métaph.* A. 1; A, 7.

propre profit, aux biens supérieurs, à se donner et à se sacrifier à ce que sa perfection rend plus aimable que tout le reste, à pratiquer la vertu et l'amour du bien pour eux-mêmes et dans la mesure de leur perfection. Cette joie, inhérente à l'action noble et de façon générale au noble amour, correspond à cette perfection tout comme les joies de la connaissance et de la contemplation du beau correspondent à la perfection des deux autres aspects de la vie psychique. L'*Idéal des idéaux* consiste dans l'unité du Vrai, du Beau et du Bien, c'est-à-dire dans une essence dont la *représentation* manifeste l'infinie Beauté et en elle, comme dans un prototype défiant toute comparaison, toute beauté finie concevable; dont la *connaissance* révèle l'infinie Vérité et en elle, comme dans sa première et universelle raison d'explication, toute vérité finie; et dont l'*amour* aime le Bien infini, universel et en lui tout ce qui participe de manière finie à la perfection. Voilà, dis-je, l'idéal des idéaux. Et la béatitude de toutes les béatitudes ne serait rien de plus que la triple jouissance de cette Unitrinité : l'infinie Beauté serait contemplée; par cette contemplation elle se connaîtrait d'elle-même comme Vérité nécessaire et infinie; elle se révélerait comme infinie Amabilité et serait aimée, avec un abandon total et nécessaire, à titre de Bien infini. C'est d'ailleurs cette béatitude qui est promise par la plus parfaite des religions que l'histoire ait connues, le christianisme. Et les plus grands penseurs du paganisme, notamment le divin Platon, escomptent comme le christianisme cette béatitude suprême.

Nous le voyons, même en rejetant avec nous le sentiment comme classe fondamentale, mais en adoptant pour le reste notre classification fondamentale, on peut fort bien expliquer le vrai, le beau et le bien en s'appuyant sur le système des facultés psychiques. Bien mieux, cette trinité idéale n'en devient que plus pleinement intelligible. Et chez Kant lui-même on trouve des indications qui plaident en faveur de notre thèse : seul le rapport du beau à la faculté représentative peut lui assurer la position qui doit être la sienne. Je me contenterai de citer quelques passages entre tant d'autres : « Quand, réfléchissant simplement à la forme d'un objet, nous faisons de cette forme la raison du *plaisir que nous procure la représentation de cet objet, cette représentation s'accompagne nécessairement de ce plaisir* dont doit jouir non seulement celui qui saisit cette forme, mais quiconque intervient pour juger. *L'objet est alors appelé beau; et la faculté de juger par l'intermédiaire d'un tel plaisir* (donc de façon universellement valable) *s'appelle le goût* [1]. » En 1797 il répète qu'il existe un plaisir qui n'est lié à aucune convoitise de l'objet, mais à la *simple représentation* que l'on se fait d'un objet, et il écrit : « Le plaisir qui n'est pas nécessai-

1. *Crit. du jug.*, Intr., VI.

rement lié à la convoitise de l'objet, qui n'est donc pas, au fond, un plaisir qu'on prend à l'existence de l'objet de la représentation, mais qui est *uniquement attaché à la représentation*, ne pourrait donc s'appeler que plaisir contemplatif ou inactif. Le sentiment qui porte sur cette sorte de plaisir s'appelle le goût [1]. »

Nous avions donc raison de dire qu'en méconnaissant la différence fondamentale entre la représentation et le jugement on préparait l'hypothèse d'une autre différence fondamentale qui n'existe pas réellement, et que la première erreur commise dans la classification des phénomènes psychiques avait largement contribué à l'éclosion de la seconde. Il y eut là, semble-t-il, un élément vraiment perturbateur.

Une autre cause favorisa naturellement la nouvelle erreur : personne n'a nettement défini le principe unique sur lequel devait reposer la classification. Nous en avons déjà parlé : il est donc inutile ici d'y revenir.

Quelles que puissent être les raisons qui aient amené les psychologues à considérer à tort le sentiment et la volonté comme deux classes fondamentales distinctes de phénomènes psychiques, nous croyons avoir groupé ci-dessus les principales sources de cette illusion. Elles sont d'une telle variété et d'une telle importance qu'elles ont pu, sans que cela nous surprenne, séduire plus d'un penseur éminent. Il nous suffira, espérons-le, de les avoir exposées, pour voir s'évanouir toutes les objections contre la théorie que nous soutenons ici et qui unit sentiment et volonté en une seule et même classe. Notre classification fondamentale en devient inattaquable. Nous pouvons donc considérer comme établi que les phénomènes psychiques ne révèlent ni plus ni moins qu'une triple différence fondamentale quant à leur relation avec le contenu, ou, si l'on préfère, quant au mode de conscience et qu'ils se répartissent donc en trois classes fondamentales : les *représentations*, les *jugements*, les *phénomènes d'amour et de haine*.

1. *Métaphysische Anfangsgründe der Rechtslehre* (Fondements métaphysiques du droit), ch. 1. Saint Thomas également qui, comme tous les Peripatéticiens, partage avec Kant l'erreur de réunir dans une seule classe représentation et jugement, unit lui aussi le beau à la représentation. Ailleurs il écrit : « Bonum proprie respicit appetitum... Pulchrum autem respicit vim cognoscitivam; pulchra enim dicuntur quae visa placent » (*Sum. Th.*, I, q. 5, art. 4, ad 1).

CHAPITRE IX (5me)

COMPARAISON DES TROIS CLASSES FONDAMENTALES AVEC LE TRIPLE PHÉNOMÈNE DE LA CONSCIENCE INTERNE. DÉTERMINATION DE LEUR ORDRE NATUREL

§ 1. Les trois classes fondamentales que nous avons établies : représentations, jugement et amour, nous rappellent une autre division tripartite de phénomènes que nous avons découverte précédemment. Dans la conscience interne qui accompagne tout phénomène psychique nous avons trouvé une représentation corrélative, une connaissance et un sentiment; et chacun de ces éléments correspond évidemment à une de nos trois classes d'activités psychiques.

Nous voyons par là que les phénomènes des trois classes fondamentales s'enchevêtrent de la façon la plus intime. On ne saurait en effet concevoir de liaison plus intime que celle qui existe entre les trois éléments de la conscience interne.

Nous voyons en outre que les trois classes sont d'une extrême universalité. Il n'y a pas un seul acte physique où chacune ne soit représentée. A chaque classe revient une certaine omniprésence dans l'ensemble de la vie psychique.

Mais il ne suit pas de là, et nous l'avons déjà fait remarquer, qu'elles soient dérivables l'une de l'autre. Dans tout complexe de la vie psychique nous pouvons reconnaître la présence plus ou moins explicite de ces trois genres d'activités. Il n'y aurait cependant aucune contradiction à penser qu'il existe une vie psychique où manquent l'un ou l'autre, voire deux de ces modes, ainsi que les facultés correspondantes. Il reste également une différence entre les actes psychiques que, dans un sens relatif, on ne doit appeler que de simples actes de la représentation et les actes psychiques où l'objet premier d'un acte est tantôt simplement représenté, tantôt également affirmé ou nié, tantôt simultanément aimé ou haï d'une façon quelconque. Dans les derniers cas, certaines cordes qui, dans le premier cas, n'avaient vibré que par sympathie, sont pour ainsi dire touchées directement.

La réalité ne rend donc témoignage qu'à la signification uni-

verselle de chacune des trois classes; et ce témoignage est certainement le bienvenu quand la question porte sur le caractère fondamental de la classe. L'habituelle division tripartite en connaissance, sentiment et volonté ne peut l'invoquer au même titre. Hamilton, probablement parce qu'il en avait saisi toute l'importance, a bien revendiqué pour la volonté l'absolue universalité. « Dans nos traités de philosophie, dit-il, la connaissance, le sentiment et la volonté peuvent bien figurer chacun à part dans des livres et des chapitres; mais dans la nature ils s'enchevêtrent. Dans toute modification, même la plus simple, de l'esprit, la connaissance, le sentiment et la volonté se trouvent réunis pour former l'état psychique », etc. [1]. Mais, dès que l'on analyse la notion de volonté, il est hors de doute que les affirmations de Hamilton concernant sa troisième classe fondamentale contiennent une impossibilité. Nous l'avons déjà fait remarquer : une volonté ne devient possible que par la pensée de sa propre action. Cette circonstance marque d'abord que le caractère de ce concept classaire n'est pas universel, et elle démontre ensuite et surtout qu'il est impossible d'en faire l'application à une activité primitive.

Je n'attribue pas à cette circonstance la même importance décisive qu'à divers résultats de notre discussion. Il n'en reste pas moins qu'ici encore notre classification conserve l'avantage sur la classification habituelle.

§ 2. *La seule* question qui demeure en suspens, c'est l'ordre naturel des trois classes; mais la réponse se trouve préparée, voire même anticipée dans ce qui précède.

Dans notre cas, comme partout ailleurs, l'indépendance relative, la simplicité et l'universalité des classes seront déterminantes pour leur ordre.

Suivant ce principe, la première place revient évidemment à la représentation. Elle est, en effet, le plus simple des trois phénomènes, le jugement et l'amour impliquant toujours une représentation; elle en est aussi le plus indépendant, puisqu'elle est le fondement des autres; et c'est pour cela qu'elle est aussi le phénomène le plus universel. Je ne nie pas pour autant que le jugement et l'amour ne soient, eux aussi, représentés d'une façon ou d'une autre dans tout état psychique. Nous venons, à l'instant même, de souligner qu'ils s'y trouvent. Mais nous avons en même temps noté une certaine différence d'universalité, du fait que l'objet premier n'est nécessairement et universellement présent dans la conscience que suivant le mode propre à la représentation, celui de l'intentionnalité. On pourrait d'ailleurs, sans contradiction, penser un être qui, sans posséder les facultés de jugement et d'amour, n'aurait que la

1. *Lect. on Metaph.*, I, p. 188. Plus loin (II, p. 433), il reprend cette même idée, mais avec moins d'assurance.

faculté de représentation; mais l'inverse serait impossible. Et les lois de représentation qui joueraient dans une telle fiction psychique pourraient coïncider partiellement avec celles qui se manifestent dans notre vie psychique actuelle.

Pour des raisons analogues, la deuxième place revient au jugement. Le jugement est en effet, après la représentation, la classe la plus simple. Il n'a pour fondement que la représentation, mais non les phénomènes de l'amour et de la haine. L'idée d'un être qui unirait la faculté de la représentation à celle du jugement, mais sans aucune émotion d'amour ou de haine, n'est aucunement contradictoire; et nous pouvons ajouter aux lois de la représentation dont nous avons parlé un certain cycle de lois spéciales du jugement, où n'interviennent en rien les phénomènes de l'amour. Mais il en va tout autrement quand on considère ces phénomènes dans leur relation avec les jugements. Celui qui aime quelque chose n'a certainement pas besoin de croire que cette chose existe ou puisse exister; mais aimer, c'est toujours aimer que quelque chose soit; et quand un amour en produit un autre, quand une chose est aimée à cause d'une autre, la raison en est toujours que l'on croit à certaines relations entre les deux. Suivant le jugement relatif à l'être ou au non-être, à la vraisemblance ou à l'invraisemblance de ce que l'on aime, l'acte d'amour est joie, tristesse, espoir, crainte, et revêt encore bien d'autres formes. Il semble donc inconcevable qu'un être soit capable d'aimer ou de haïr, sans avoir en même temps la faculté du jugement. Et il est tout aussi impossible d'établir, pour ce genre de phénomènes, une loi d'ordre quelconque en faisant complètement abstraction des phénomènes du jugement. En ce qui concerne l'indépendance, la simplicité et par suite l'universalité, cette classe ne le cède donc en rien à celle du jugement; quant à l'universalité, nous la prenons naturellement au sens où il a pu être question d'une différence d'universalité entre la représentation et le jugement.

Ce qui précède nous montre jusqu'à quel point on méconnait le véritable rapport des faits quand on assigne aujourd'hui à la volonté la première place parmi tous les phénomènes psychiques. La représentation est évidemment une condition préalable de la volonté; et ce que nous venons de dire indique que le jugement précède également l'amour et la haine et *a fortiori* le phénomène relativement tardif de la volonté. Les philosophes auxquels nous pensons ici inversent donc absolument l'ordre naturel.

A la base des investigations plus spéciales qui vont suivre, nous mettrons non seulement la classification naturelle que nous avons trouvée, mais encore l'ordre naturel de ses membres. Nous parlerons d'abord des lois des représentations, puis des lois des jugements, enfin de celles de l'amour et de la haine. Nous ne pourrons nous dispenser, il est vrai, quand nous étudierons une classe, de jeter

en même temps un coup d'œil sur la classe suivante, puisque nous n'en avons affirmé et n'en pouvions affirmer l'indépendance que dans un sens restreint et relatif. Ce n'est pas seulement dans le monde extérieur, mais encore dans le domaine intérieur de la représentation que la volonté intervient en maîtresse, et les sentiments interviennent également. Et l'on sait d'ailleurs que les hommes tiennent souvent pour vrai ce qui flatte leur vanité ou répond à leurs désirs. Tout comme la division la plus naturelle, l'ordre le plus naturel de ses membres garde toujours quelque chose d'artificiel. Alors que, dans sa célèbre hiérarchie des sciences, Comte a classé toutes les disciplines théoriques dans une seule et même série, H. Spencer, en vertu de sa théorie du « consensus » de toutes les sciences, affirma au contraire qu'aucune science ne pouvait être dite antérieure à une autre. Spencer exagéra peut-être dans son sens; mais Comte avait reconnu lui-même que son échelle n'était pas absolue et qu'une science pouvait être appuyée et corroborée par celle qui la suivait.

DEUXIÈME PARTIE

APPENDICE DE 1911 ET SUPPLÉMENTS POSTHUMES A LA CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES (1883-1917) — LA CONSCIENCE SENSIBLE ET NOÉTIQUE (1914-1917).

I

APPENDICE DE 1911 A LA CLASSIFICATION DES SCIENCES [1]

I. Le rapport psychique dans sa différence avec la relation proprement dite.

Je crois avoir montré que ce qui caractérise toute activité psychique, c'est sa relation avec une réalité posée comme objet. Il en résulte que toute activité psychique apparaît comme un rapport. Dans l'énumération des différentes classes principales de ce qu'il appelle le πρός τί, Aristote a effectivement inclus la relation psychique. Mais il a soin de noter ce qui distingue cette classe d'autres classes : alors que, dans d'autres relations, les deux termes sont également réels, ici ce ne serait le cas que du premier.

Essayons de comprendre un peu sa pensée. Considérons une relation quelconque dans la vaste classe des rapports de comparaison, par exemple quelque chose de plus grand ou de plus petit : si le plus grand existe, de toute nécessité le plus petit existe également. Une maison est-elle plus grande qu'une autre, il faut que cette autre existe et qu'elle ait une grandeur. Ce qui vaut pour les rapports de similitude et de dissemblance vaut aussi pour tout rapport de cause et d'effet. Pour constituer un tel rapport il faut poser la double existence de la cause et de l'effet. La cause efficiente n'opère qu'aussi longtemps que l'effet opéré en subit l'action. Toute opération effective suppose un contact dans le temps. Et le caractère commun de ce qui entre en contact temporel, c'est d'être précisément limité dans le temps, comme le caractère commun de tout ce qui entre en contact spatial est d'être limité dans l'espace. Tant que l'opération dure, la cause et l'effet durent également.

Il en va tout autrement dans le cas du rapport psychique. Pour qu'il y ait pensée, il faut qu'il y ait un sujet pensant : mais il n'est pas nécessaire le moins du monde que l'objet pensé existe réellement; on peut même considérer un cas, celui de la négation, où

1. Cet appendice est intitulé par l'auteur : *Remarques complémentaires destinées à éclairer et à défendre la doctrine, comme à la rectifier et à la compléter.*

la pensée exclut nécessairement l'existence de son objet, dès lors qu'elle est en droit de le nier. Le sujet pensant est donc la seule condition nécessaire du rapport psychique. Il n'est aucunement nécessaire que le second terme de ce qu'on appelle ici la relation existe effectivement. On pourrait ainsi se demander s'il s'agit vraiment d'une relation ou si nous n'avons pas plutôt affaire à une sorte de rapport analogue à la relation et que l'on pourrait donc qualifier de quasi-relatif (*relativlich*). L'analogie avec la relation proprement dite vient de ce que dans les deux cas, la pensée considère deux objets, l'un pour ainsi dire de façon directe et l'autre pour ainsi dire de façon latérale. Quand je considère par la pensée un amateur de fleurs, l'amateur de fleurs est l'objet de ma pensée *in recto;* les fleurs en constituent l'objet *in obliquo*. De même, quand je considère un homme plus grand que Caïus, *plus grand* est l'objet direct, *Caïus* l'objet latéral de ma pensée.

Je n'ignore pas que, de nos jours, certains psychologues se séparent sur ce point d'Aristote et soutiennent qu'on peut penser un objet comme plus grand ou plus petit qu'un autre, sans que cet autre existe nécessairement. Ainsi, par exemple, trois serait moins qu'un trillion, que le trillion existe ou non. La différence dont j'ai parlé semblerait donc abolie. Bien plus! Cette différence changerait de sens, si, à l'exemple de certains, nous allions jusqu'à admettre que trois serait moins qu'un trillion, même si trois n'existait pas plus que le trillion. Mais en réalité pour qu'un objet entre dans un rapport psychique, il faut essentiellement, sinon que cet objet existe, du moins qu'il existe quelque chose qui soit psychiquement en rapport avec lui. Comment trois serait-il moins qu'un trillion, si trois n'est même pas trois? Or trois n'est trois qu'autant que trois existe. De même un dé transformé en boule, du fait même qu'il a cessé d'exister comme dé, a également cessé d'avoir six faces carrées et d'être un dé. L'erreur que nous critiquons repose sur une équivoque. Lorsqu'on dit que trois est moins qu'un trillion, on ne veut pas positivement affirmer l'existence d'une relation; l'on dit simplement, que, si trois et le trillion existent, ils sont liés nécessairement par une relation du moins au plus. Ce qui revient en d'autres termes à nier que dans aucun cas trois et le trillion puissent exister sans être liés par une relation.

On n'a pas non plus le droit d'invoquer l'exemple du petit-fils dont on dit qu'il est plus grand que son grand-père, alors que le grand-père est mort. Ici encore l'assertion ne signifie pas que le petit-fils soit plus grand que le grand-père. Car, s'il en était ainsi, il arriverait ceci : chaque fois qu'un homme d'un certain âge est dépassé en grandeur par un plus jeune, on pourrait, à l'instant même où le jeune atteint la taille de son aîné, dire non seulement qu'il est maintenant de la même taille que lui, mais encore tout

ensemble plus grand et plus petit. Ce qui serait contradictoire. Ce que nous avons le droit de dire, c'est que l'un est plus grand que l'autre ne fut naguère et plus petit qu'il ne sera bientôt. En d'autres termes : si le plus jeune avait encore la taille qu'il avait naguère ou déjà celle qu'il aura bientôt, l'aîné ne serait pas de la même taille que lui mais plus grand dans le premier cas ou plus petit dans le second.

Il en va de même quand je dis : « Titus est plus grand que ne le croit Caïus ». Il n'y a pas ici de véritable rapport de grandeur bien qu'il y ait cependant une autre sorte de relation comparative entre la grandeur et le jugement qu'on porte sur elle. On voit facilement qu'il s'agit là d'une forme originale de relation. Kant a dit quelque part que cent thalers effectivement réels ne valent pas un thaler de plus que cent thalers pensés. Mais la vérité, c'est que cent thalers pensés valent non pas seulement un thaler, mais bien cent thalers de moins que cent thalers effectivement réels, qu'ils ne constituent aucune somme d'argent, qu'ils n'existent d'aucune façon. Ils n'entrent donc avec cent thalers effectivement réels dans aucune relation de grandeur du type de celles qui lient de vraies sommes d'argent, relation d'égalité, de plus grand à plus petit, ou de plus petit à plus grand.

Je ne veux pas clore cette discussion sur la relation psychique être et exister sans dire un mot d'une opinion selon laquelle il faudrait distinguer de façon radicale entre *être* et *exister*, ce qui suppose qu'on prend ces termes dans un sens tout particulier. En ce cas, en effet, on pourrait peut-être affirmer qu'un objet avec lequel notre pensée entre en relation doit toujours *être* aussi proprement que nous sommes, mais qu'il n'*existe* pas toujours nécessairement à la façon dont nous existons.

Il se peut que, parmi les représentants de cette opinion, personne ne soit encore allé jusque-là. Mais à propos du rouge, du bleu que nous voyons, des sons que nous entendons, et d'autres objets sensibles auxquels la science refuse l'existence, beaucoup de ces philosophes enseignent bien qu'ils sont sans *exister*. Et quand nous pensons des concepts généraux, ils soutiennent que les universaux qui sont les objets de notre pensée *sont* en tant qu'universaux bien qu'ils n'*existent* pas.

Je suis incapable, je l'avoue, de trouver un sens quelconque à cette distinction entre l'être et l'existence. Quant aux universaux, il est aussi absurde d'admettre qu'ils sont que d'admettre qu'ils existent, car l'on aboutit ainsi à des contradictions. Et le principe de contradiction s'oppose non seulement à ce que la même chose existe à la fois et n'existe pas, mais encore à ce que la même chose soit à la fois et ne soit pas. Que faudrait-il entendre par un triangle général existant en soi? Evidemment quelque chose qui posséderait toutes les propriétés communes à tous les triangles, mais qui

ne posséderait aucune des propriétés qui appartiennent à tel triangle, sans appartenir à tel autre. Il faudrait donc dire que le triangle général qui existe en soi n'est ni isocèle, ni rectangle, ni scalène, ni équilatéral. Mais c'est justement ce qui est en contradiction avec la nature même du triangle puisqu'il ne peut exister de triangle qui ne possède l'une ou l'autre de ces qualifications. Chaque triangle se caractérise par certaines différences spécifiques et individuelles, bien que ces différences varient de triangle à triangle. Il en résulte qu'un triangle général qui existerait en soi devrait posséder des différences spécifiques et individuelles. Mais admettre cela et soutenir en même temps qu'il est général et dépouillé de toutes différences individualisantes, ce serait la plus flagrante des contradictions. Qu'on ne puisse définir la relation psychique en distinguant entre l'être et l'existence d'une façon qui me paraît absurde, nous l'avons déjà montré suffisamment à propos du cas où l'on nie à bon droit l'objet même qu'on se représente.

II. De la relation psychique avec l'objet second.

Nous avons dit plus haut que la relation avec un objet constituait le caractère propre de l'activité psychique, mais cela ne signifie pas que l'activité psychique se confonde entièrement avec la relation de la conscience à l'objet. On a vu, en effet, que toute activité psychique se rapporte à elle-même comme à son objet, à titre non pas d'objet premier, mais bien d'objet second ou, pour employer la formule d'Aristote à qui le fait n'a pas échappé, d'accessoire (ἐν παρέργῳ). L'unité de l'activité psychique comprend ainsi toujours une pluralité de relations et une pluralité d'objets[1].

Comme je l'ai fait observer dans ma *Psychologie du point de vue empirique*, on ne doit pas prendre comme objet second de l'activité psychique l'une quelconque de ces relations, par exemple la relation avec l'objet premier; il est facile de voir qu'on aboutirait ainsi à une multiplication infinie (il faudrait une troisième relation qui aurait comme objet la seconde relation, puis une quatrième qui aurait comme objet la troisième relation, etc.); ce qui constitue l'objet second, c'est proprement l'activité psychique, ou plus exactement l'agent psychique qui enveloppe à la fois la relation seconde et la relation première. Bien que cette multiplication infinie des relations psychiques n'ait pas lieu ἐν παρέργῳ, il ne suit pas de là qu'il faille concevoir un seul type de psychisme.

1. Dans ce qui précède, je m'en suis tenu, quant au terme « relation », à la terminologie d'Aristote, mais je n'hésite pas à reconnaître que cette fidélité ne s'imposait pas. Ce serait folie que de chercher une querelle de mots à celui qui, arguant du fait que ce qui est, fut ou sera, appartient en quelque sorte, par opposition à ce qui n'est jamais, à l'univers des faits, parlerait de relations avec le passé ou le futur.

En effet, les relations psychiques, même si elles portent sur le même objet, peuvent conserver leur caractère multiple quand il existe plusieurs modes de relations; et c'est le cas des relations psychiques ἐν παρέργῳ. Nous avons distingué trois classes fondamentales de modes : la représentation, le jugement et l'affectivité (*Gemütsbewegung*). Il est bien évident que, dans les relations psychiques ἐν παρέργῳ, la classe des représentations ne manque jamais, puisqu'elle est la condition préalable des autres. Le jugement, lui non plus, ne manque jamais car ces relations comportent évidemment un assentiment. En outre, il est généralement admis que toute activité psychique comporte ce qu'on appelle une « tonalité affective »; c'est-à-dire que toute activité psychique de même qu'elle contient une représentation de soi et une assertion évidente sur soi serait également l'objet d'une relation affective interne. Je m'étais rallié moi-même à ce point de vue dans ma *Psychologie du point de vue empirique*. Depuis, j'ai changé d'avis et je crois maintenant que beaucoup de sensations ne présentent aucune relation affective et ne contiennent intrinséquement ni plaisir ni déplaisir. Je vais plus loin : je dénie en bloc au vaste domaine que forment les sensations visuelles et auditives, tout caractère affectif; ce qui n'empêche pas que de très vifs états affectifs de plaisir et de déplaisir les accompagnent de façon normale et variée[1].

Que l'agent psychique, comme c'est le cas, en même temps qu'il se réfère à un objet premier qui lui est étranger, se réfère à lui-même comme objet second, c'est là un fait de première importance. Il en résulte que toute affirmation relative à des objets premiers contient une pluralité d'assertions. Quand je dis : « Dieu existe », j'affirme en même temps que je juge que Dieu existe. Quand je dis : « Dieu n'existe pas », j'affirme en même temps que je rejette l'existence de Dieu. Voilà ce qu'il ne faut pas oublier quand on analyse le jugement du point de vue psychologique. L'observateur attentif constatera bien souvent que les objets des jugements et des représentations qui leur servent de base diffèrent de l'idée qu'on s'en fait d'ordinaire. Et ils apparaîtront, pour une bonne part, comme les objets des relations données ἐν παρέργῳ, qui se combinent de façon originale avec les objets premiers pour déterminer le sens du jugement.

Mais il ne semble pas superflu de préciser certains points pour couper court à plus d'un malentendu et pour prévenir plus d'une objection.

Toute saisie mentale n'est pas explicite et distincte; elle demeure souvent implicite et confuse. Je crois avoir démontré[2] que les sons réunis dans un accord et les éléments de couleur donnés dans des couleurs composées sont toujours l'objet d'une saisie effective, mais

1. Cf. mes *Recherches de psychologie sensorielle*.
2. *Ibid.*

souvent indistincte. C'est à cette différence que se rattache la querelle toujours pendante concernant l'apparence de la couleur verte que certains auteurs prétendent simple et d'autres complexe. Je crois même avoir démontré que les différences d'intensité des objets sensibles peuvent elles aussi se ramener à des différences de densité dans leur apparence. L'espace sensible est par endroits et alternativement plein ou vide, mais les parties pleines ou vides ne se distinguent pas nettement. Ce qui est vrai des phénomènes physiques l'est de façon analogue de l'activité psychique qui s'y rapporte. Nous avons donc affaire ici, comme c'est souvent le cas, à des activités psychiques qui ne sont pas perçues explicitement dans toutes leurs parties. La perception interne est plutôt confuse; et bien que cette imperfection ne nuise pas à son évidence, elle est cependant la source de nombreuses erreurs; et ces erreurs ont, à leur tour, conduit certains psychologues à contester l'évidence et jusqu'à la valeur positive de toute perception interne.

D'autres furent amenés à la même opinion erronée, parce que sans autre examen, ils ont fait entrer dans la perception interne toute représentation et tout jugement se rapportant à leur propre activité psychique. Ils ont eu tort, du reste; le psychique peut, tout aussi bien que le physique, devenir objet premier, comme on peut s'en convaincre par la représentation que nous avons de la vie psychique d'un autre individu, ce qui arrive aux hommes et même souvent aux animaux. Nous reconnaissons ou nous présumons que la façon de sentir, de parler, de vouloir des autres s'accorde ou s'oppose plus ou moins avec notre façon à nous de sentir, de juger et de vouloir. Pareillement nous nous représentons souvent quelle serait, dans des conditions données, notre attitude psychique et bien des fois nous sommes même convaincus que nous sentirons ou voudrons ou que nous avons senti ou voulu de telle ou telle façon. Dans ces cas, il y a toujours perception interne; elle ne s'applique pas pourtant à l'activité psychique propre dont nous venons de parler, mais à une autre activité effectivement présente alors en nous et qui se rapporte à celle-là comme à son objet premier.

Tous nos souvenirs, toutes nos attentes, qui se rapportent à des expériences psychiques personnelles, ont ces expériences mêmes comme objet premier et constituent vis-à-vis d'elles-mêmes tout ou partie de leur objet second.

Cette constatation me fournit un argument contre un reproche qui m'a été adressé. La perception interne, ai-je dit, ne peut jamais se transformer en observation interne, et ce que nous avons perçu intérieurement, nous l'observons pour ainsi dire plus tard dans notre mémoire; certains philosophes se sont élevés contre une telle affirmation prétendant que le seul rôle de la mémoire est de reproduire, mais avec moins de force, l'acte psychique dont

nous nous souvenons. Il est facile de voir que tel n'est pas le cas; autrement, celui qui se souviendrait d'une erreur passée la commettrait à nouveau et celui qui se rappellerait avec regret une ancienne volonté pécheresse pécherait de nouveau. Quand je me rappelle un acte psychique passé, cet acte ne se présente pas à titre d'objet second ἐν παρέργῳ, mais à titre d'objet premier et le cas est analogue à celui des représentations ou des actes psychiques quels qu'ils soient dont j'affirme l'existence chez autrui.

III. Des modes de la représentation.

En définissant la représentation, le jugement et l'affectivité comme les trois classes fondamentales de relations psychiques, je n'ai pas entendu nier qu'on ne pût diviser encore chacune de ces classes de plus d'une façon. J'ai déjà noté en particulier que la classe fondamentale du jugement fait place à l'opposition entre l'assertion et la négation, comme la classe fondamentale de l'affective fait place à l'opposition entre l'amour et la haine. La classe fondamentale de la représentation admet également une différenciation possible des modes de représentation bien que le mode fondamental reste le même. Et de même que deux jugements qui ont le même objet diffèrent cependant quant à la nature si l'un admet ce que l'autre rejette, deux représentations diffèrent souvent bien qu'elles se rapportent à un objet identique.

Lorsque j'ai écrit ma *Psychologie du point de vue empirique*, je n'avais pas encore reconnu cette dernière différence, du moins dans toute son ampleur; par suite, j'ai bien des compléments et même des rectifications à apporter.

Avant tout ce sont les différences temporelles qu'il convient de désigner comme des modes différents de la représentation. Considérer le présent, le passé et l'avenir comme des objets distincts serait commettre la même erreur que de faire de l'existence et de la non-existence des attributs réels. Quand, dans un discours ou une mélodie, nous entendons une suite de sons, quand nous regardons un corps en mouvement ou en train de changer de couleur, le même son individuel, le même corps individuellement déterminé quant au lieu et à la couleur nous apparaît d'abord comme présent, puis dans un passé qui s'éloigne progressivement, tandis que d'autres deviennent présents pour subir ensuite la même modification modale de représentation. Si nous prenions ces différences pour des différences objectives, comme le sont évidemment les différences spatiales quand nous représentons quelque chose plus à droite ou plus à gauche dans le champ visuel, nous ne pourrions comprendre le sens de la différence essentielle qui oppose l'espace au temps. Il n'est pas absurde de supposer l'existence de réalités non-spatiales : des esprits sans longueur, ni largeur, ni profondeur,

qui ne sont proprement ni ici ni là, ou encore, ce qui est tout à fait courant dans la géométrie contemporaine, des topoïdes quadri-dimensionnels, dans lesquels la quatrième dimension s'ajouterait à la longueur, à la largeur et à la profondeur, tout comme, dans les corps, la profondeur s'ajoute à la largeur, la largeur à la longueur; et ce qui est vrai de la quatrième dimension peut se dire aussi de n'importe quelle nouvelle dimension par rapport à la précédente. Mais ce serait pure absurdité que de supposer une réalité qui existerait sans être présente et simultanée avec tout ce qui existe, soit que cette réalité prétendue fût sans aucune analogie avec le présent, soit qu'elle consistât de façon permanente ou changeante en un chronoïde multi-dimensionnel. De même qu'un mode qualitatif est indispensable à tout jugement et que nous pouvons le revendiquer en toute assurance pour tous les êtres doués de jugement, il faut absolument un mode temporel pour toute représentation, et nous pouvons, sans trop nous aventurer, l'affirmer non seulement pour les hommes et les animaux, mais encore pour tout être capable de représentation. Ce principe est aussi certain que celui qui exclut toute représentation sans objet.

Ce point est de la plus grande importance; ses conséquences sont considérables et je me réserve de m'y arrêter plus longuement une autre fois. J'examinerai alors la question de savoir si, dans tout ce qui dure un certain temps, on ne pourrait pas trouver, outre la série continue des modes temporels à travers quoi nous le pensons nécessairement, une succession continue de différences réelles qui, en vertu de leur caractère absolument transcendant, ne seraient données dans aucune de nos intuitions.

Je tiens à signaler incidemment qu'il est impossible de concevoir, en généralisant la notion de modalité temporelle, comment pourraient nous apparaître un passé ou un futur indéterminés, à plus forte raison une réalité encore plus indéterminée qui ne serait ni passée, ni présente, ni future. L'impossibilité n'est pas moins grande que celle d'un jugement indéterminé qui ne serait ni assertion ni négation. Comment expliquer l'apparence contraire je n'ai pas dessein de le rechercher ici.

Je n'ai pas besoin de faire remarquer expressément que le problème de la nature du temps ne se confond aucunement avec le problème de la mesure des grandeurs et des différences temporelles que nous acquérions la possibilité d'une telle mesure par l'habitude où qu'elle soit instinctive. Question fort importante aussi pour la psychologie et qui conduit à des considérations téléologiques à propos, par exemple, de la confiance aveugle accordée à la mémoire, de l'attente habituelle et de maintes sympathies ou antipathies naturelles. Mais ce n'est pas là notre propos actuel.

Nous avons déjà fait allusion à une autre importante distinction modale des représentations. C'est celles du *modus rectus* et du

modus obliquus. Le premier, il est vrai, ne manque jamais, quand nous exerçons notre faculté de représentation; mais le second est donné en même temps, toutes les fois que nous pensons un rapport psychique ou une relation au sens propre du mot. Outre l'agent psychique, que je pense de façon directe, je pense toujours son objet de façon latérale, et, outre le premier terme de la relation, que j'en pense *in recto*, je pense toujours le second terme *in obliquo*. Le *modus obliquus* n'est d'ailleurs pas *simple*, mais se différencie de bien des façons. Il est différent suivant qu'il s'agit d'un rapport de grandeur, d'un rapport de causalité, d'un rapport psychique avec l'objet; et il faut encore distinguer les cas où ce rapport psychique est une simple représentation ou un jugement, les cas où le jugement est affirmatif ou négatif, etc...

IV. De la liaison attributive de la représentation *in recto* et *in obliquo*.

On sait que nous nous représentons tantôt plus, tantôt moins distinctement les objets, qui ne sont pas parfaitement simples. Toutes les fois que la représentation est suffisamment distincte, le rapport représentatif est multiple et, dans sa multiplicité même, clair au sens cartésien. Ce rapport s'applique non seulement à l'ensemble, mais aussi dans le détail aux éléments déterminants qui constituent cet ensemble; par exemple, quand je distingue un point rouge en tant que coloré, rouge, étendu, situé ici, etc., et que je le pense avec tous les caractères qui lui sont propres. Chaque détail paraît alors lié au reste à titre d'élément déterminant. Chaque rapport représentatif concernant l'un de ces caractères se réfère à un objet particulier qui, grâce à la détermination réciproque de tous les caractères, contribue à constituer pour nous une représentation claire du tout.

Nous pouvons ainsi identifier les objets les plus divers et les relier les uns aux autres, qu'ils comportent ou non des relations effectives entre eux, et nous constituons ainsi l'ensemble objectif d'une unité attributive, bien qu'elle ne soit pas objet d'intuition, C'est ainsi par exemple que je puis penser un triangle carré, un cheval blanc qui soit noir, un rouge qui soit bleu, etc. Je puis également me représenter le même caractère identifié avec lui-même, comme par exemple un drap blanc; dans ce cas, l'identification conduit à un équivalent du caractère même; et il peut arriver aussi, comme il est aisé de s'en rendre compte, que nous considérions de façon purement attributive et non pas intuitive des caractères susceptibles cependant d'unité intuitive, comme par exemple une certaine forme et une certaine couleur.

En identifiant attributivement dans la représentation deux caractères, nous ne formulons pas encore un jugement qui énonce

une chose d'une autre. C'est ce que j'ai longuement exposé dans ma *Psychologie*. Ce n'est pas à dire — il suffit de se reporter pour s'en convaincre à notre théorie de la relation seconde — qu'une telle attribution ne soit d'aucune façon un jugement. Un examen approfondi nous montrerait probablement que, dans toute représentation distincte, nous formulons en quelque sorte un jugement négatif en reconnaissant que la relation psychique avec l'une des parties diffère de la relation psychique avec l'autre partie.

Il est clair que l'on peut expliciter la représentation par une analyse de l'objet aussi bien *in recto* qu'*in obliquo*. Par suite, ces libres identifications sont possibles aussi bien *in obliquo* qu'*in recto*. Et ce qui est pensé directement peut également être identifié avec ce qui est pensé latéralement : c'est le cas, par exemple, de la représentation directe que je me fais de fleurs et de l'amateur qui désire ces fleurs : ici, les fleurs sont représentées à la fois *in recto* et *in obliquo* et identifiées les unes avec les autres. Quand je me représente un arbre vert, je pense l'arbre *in recto* ainsi d'ailleurs que le vert et j'identifie les deux en me les représentant. Mais quand je me représente au contraire, comme l'on dit, un arbre non-vert, le procédé paraît bien plus complexe; Aristote, du moins, niait que quelque chose de négatif pût être objet. Je ne doute pas qu'il eût raison : il nous faut donc admettre que ce que nous nous représentons c'est un arbre dont on a raison de nier qu'il soit vert; si bien qu'il s'agit alors d'une identification *in obliquo*. Nous en reparlerons. Quant au sujet qui nie, Leibniz a déjà fait remarquer qu'en cette qualité il n'est pas quelque chose de négatif, et que son cas ne présente donc pas la même difficulté que pour le non-vert lorsqu'il s'agit d'en faire l'objet d'une représentation.

V. De la modification des jugements et des affections par la modalité de la représentation.

Tout comme les différences des objets des représentations, les différences de leurs modes ont de l'importance non seulement en soi, mais encore pour les jugements et les affections qui se fondent sur ces représentations.

La chose est claire pour les modes temporels. Quand je juge qu'un arbre est ou a été, il s'agit bien de deux assertions, mais modalement différentes. De même que l'objet de la représentation « arbre » ne modifie pas seulement la représentation, mais encore le jugement, le mode temporel de la représentation introduit dans le jugement une différenciation temporelle. Il en va de même quand je forme un souhait pour le présent ou pour l'avenir. Les deux actes sont des actes d'amour, mais ils diffèrent quant au temps, tout comme les représentations sur quoi ils se fondent.

Il est facile de se rendre compte qu'aucun jugement portant sur le temps lui-même ne sert ici d'intermédiaire. Le souhait que je forme pour le présent ou pour l'avenir n'implique ni la croyance que l'objet de mon souhait existe ou existera, ni la négation opposée. Et si j'insiste sur ce point, c'est parce qu'en se référant à la conjugaison du verbe et à la différence des temps, l'on pourrait incliner à croire qu'il s'agit, dans les modes temporels, de différences qui n'intéressent que le jugement, mais non point déjà la représentation. Le verbe est en effet cette forme qui, dans le langage, sert à compléter l'énoncé du jugement.

En ce qui concerne la différence entre le *modus rectus* et le *modus obliquus*, il importe de remarquer que jugements et affections ne s'appuient que sur des représentations *in modo recto*, non sur des représentations *in modo obliquo* considérées isolément; ces dernières n'existent d'ailleurs jamais seules, mais appartiennent toujours à la même opération que le *modus rectus*. Si je me représente quelqu'un ou que simplement j'admette l'existence de quelqu'un qui nie quelque chose, je ne nie pas moi-même cette chose *in modo obliquo*, pas plus qu'en pensant qu'une cause produit un effet je ne produis moi-même cet effet, bien que l'objet indirect et le *modus obliquus* particulier d'après lequel ma pensée se rapporte à cet objet ne soient pas indifférents pour le contenu de mon jugement; c'est en effet à la suite de cette considération que mon jugement s'applique à un autre objet.

En soumettant à l'analyse psychologique le cas d'un homme qui dit : « Locke a enseigné qu'il n'y a pas d'idées innées », Meinong a fort justement reconnu que cet homme ne nie pas pour autant l'existence d'idées innées. Mais au lieu de dire comme nous qu'il se représente ici de façon directe Locke en train de nier l'existence des idées innées, et qu'il admet l'existence et du philosophe et de sa doctrine, tout en ne se représentant les idées innées que d'une façon doublement latérale, il pense qu'on se trouve ici en présence d'une quatrième classe fondamentale de relations de la conscience à l'objet; cette classe prendrait place entre celle des représentations et celle des jugements et répondrait à l'expression usuelle « admettre » (*annehmen*). Il est facile de prouver qu'il commet ici plusieurs erreurs.

Le *modus obliquus* de la représentation varie suivant que nous pensons quelqu'un qui affirme ou qui nie un objet ou quelqu'un qui se le représente. Mais il en va de même quand nous pensons quelqu'un qui aime ou qui hait. Dans aucun des deux cas rien ne nous impose de faire appel à une nouvelle catégorie fondamentale de relations psychiques. Autrement, pour rester logiques, il nous faudrait en faire autant quand nous nous représentons une cause *in recto* et son effet *in obliquo*. Il est clair qu'il s'agit de subdivisions du mode indirect de représentation; mais ces subdivisions, ainsi

que nous l'avons déjà fait remarquer, n'importent pas moins au jugement fondé sur la représentation avec le mode direct.

Personne d'ailleurs, n'accordera à Meinong que l'usage qu'il fait du mot « admettre » corresponde à l'une de ses significations habituelles. En prenant le mot dans le sens de Meinong, il nous faudrait « admettre » plus d'une fois simultanément des propositions opposées, comme lorsque nous disons par exemple : « Locke prétend que Descartes a tort quand il enseigne l'existence d'idées innées ». Car nous admettrions en même temps et l'existence des idées innées et l'erreur de Descartes, qui précisément enseigne cette existence. S'il voulait éviter cette conséquence, il aurait fallu que Meinong admît, pour ce rapport indirect de second ordre, une nouvelle classe fondamentale, qui serait à son « admettre » ce que son « admettre » est au jugement.

Il arrive que le verbe « admettre » soit employé comme synonyme de « reconnaître » et surtout d'« approuver » quand nous nous trouvons en face d'une assertion étrangère. Mais il arrive aussi et c'est un cas fréquent, que ce verbe signifie une opération psychique plus complexe, qui consiste à conserver délibérément à titre d'hypothèse une certaine représentation, comme c'est le cas quand je pose par exemple un certain jugement pour déterminer à quels autres jugements ou à quelles autres décisions pratiques j'aboutirais logiquement en acceptant cette hypothèse. De même que je puis analyser un objet sans affirmer son existence, je puis voir clairement les conclusions auxquelles un jugement doit conduire en me représentant, sans affirmer pour autant son existence, l'homme qui émet ce jugement. Celui qui procède par hypothèse, tout en ignorant ce qu'il suppose, procède comme s'il ne l'ignorait pas. En prenant le mot « admettre » dans son vrai sens, on n'a donc pas affaire à une classe fondamentale spéciale, mais à un complexe de plusieurs activités psychiques déjà très nettement spécifiées.

VI. De l'impossibilité d'attribuer une intensité à n'importe quel rapport psychique et singulièrement de considérer les degrés de conviction et de préférence comme des différences d'intensité.

Lorsque j'entrepris, dans ma *Psychologie*, de démontrer que représentation et jugement constituent deux classes fondamentales distinctes du rapport psychique avec l'objet, je me référai à l'incommensurabilité des degrés d'intensité propres à ces deux modes de relation, en quoi je me conformais à l'opinion traditionnelle qui voit dans les degrés de conviction des différences d'intensité. Mais j'ai reconnu maintenant que cette opinion est fausse [1]. Il m'est apparu que les degrés de préférence et les degrés de décision du vouloir ne présentent aucune analogie avec les degrés d'intensité d'une sensation et que, du moment que l'on rencontre des représentations non-intensives (par exemple celle du nombre trois en général) il fallait abandonner l'idée que tout rapport psychique comporte une intensité au sens réel du mot. J'admets ceci ou cela d'une façon qui ne laisse aucune place au doute; un autre admet la même chose mais comme simplement probable : nos deux assertions ne sont pas un seul jugement affecté de différents coefficients d'intensité, mais bien deux ou même plus de deux jugements distincts dont le contenu même est différent et dont le second et les suivants ne s'appliquent que latéralement à l'objet direct du premier. Laplace l'a bien reconnu quand il a dit que la probabilité se compose d'un savoir multiple; on sait d'abord que dans une multiplicité de cas qui s'excluent l'on se trouve en présence de l'un ou de l'autre de ces cas, et l'on sait en second lieu qu'on n'a pas de raison de tenir pour effectif l'un de ces cas plutôt que l'autre. Que l'on parle de *degrés* de conviction comme l'on parle des degrés d'intensité d'une sensation, cet usage ne doit pas nous induire en erreur. On parle aussi de degrés à propos de la vitesse d'un mouvement; et pourtant ce que l'on serait tenté d'appeler l'intensité du mouvement n'a pas d'analogie plus profonde que le prétendu degré de conviction avec l'intensité qui appartient à une sensation. Le physicien sait que l'état de repos a autant de réalité que n'importe quel état de mouvement. Que le centre de gravité du monde, au lieu d'être immobile, se déplace dans une direction quelconque à n'importe quelle vitesse, cela n'affecterait en rien la relation intime des processus physiques, chimiques et physiologiques. Il en va tout autrement pour l'intensité propre à la sensation. Celui chez qui les sensations auditives sont fortes est supérieur, quant à la réalité de l'audition, à celui dont l'ouïe est faible, de même que celui qui, en sus des sensations auditives, a les sensations gustatives, olfactives et tactiles, l'emporte, toutes choses égales d'ailleurs, sur celui qui se contente d'entendre. De même encore un son fort qui ne serait pas un simple phénomène, mais qui existerait en réalité, aurait plus de réalité qu'un son faible donné dans les mêmes conditions.

Voilà, en bref, ce que je tenais à dire pour rectifier une erreur ancienne. Je n'ai guère besoin d'ajouter que bien qu'il faille renoncer à cet argument, la démonstration par laquelle j'établis la distinction entre la représentation et le jugement en tant que classes fondamentales conserve en général toute sa valeur.

1. MARTY : *Zur Grundlage der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (Fondements dela grammaire générale et de la philosophie du langage), p. 244 sq.

1. Voir mes *Recherches de psychologie sensorielle.*

VII. De l'impossibilité de réunir dans une seule et même classe jugement et affectivité.

J'ai exposé dans ma *Psychologie* que, si l'on range les jugements et les appétits en deux classes fondamentales distinctes, on devrait d'autant moins hésiter à voir dans la représentation et le jugement des classes fondamentalement distinctes de relation, que le jugement et les états affectifs présentent de multiples analogies qu'on ne rencontre pas entre la représentation et le jugement. L'opposition affective entre l'amour et la haine, correspond, comme je l'ai montré, à l'opposition, sur le plan du jugement, entre l'affirmation et la négation; on ne trouve rien de tel dans le domaine de la représentation. A cette analogie il s'en ajoute d'autres du même genre entre les jugements et les affections qui n'ont pas leur parallèle dans le domaine de la représentation. Les jugements peuvent être vrais ou faux : à la vérité et à la fausseté du jugement correspondent, pour l'amour et de la haine, l'opposition du juste et de l'injuste. Que l'on veuille bien se reporter à mon étude sur l'*Origine de la connaissance morale*, où j'ai également démontré que, comme certains jugements, certains états affectifs se caractérisent par leur immédiate vérité. Si j'avais voulu pousser mon étude plus loin, j'aurais encore pu montrer que les affections qui comportent un tel caractère d'immédiate vérité sont analogues à ces jugements qu'on appelle évidents *ex terminis*. Si nous avons conscience, dans ce cas, que notre jugement vrai découle nécessairement d'une représentation, en d'autres termes qu'en tant que nous nous représentons ceci ou cela par là même nous le jugeons, il en est de même dans le cas d'une émotion qui se caractérise par son immédiate vérité. Puisque nous reconnaissons le jugement évident comme universellement et nécessairement vrai, nous devons procéder de même pour une affection de ce type. Effectivement nous admettons universellement et nécessairement, non pas seulement pour un cas particulier ni même simplement pour nous autres hommes, que, toutes choses égales d'ailleurs, la joie vaut mieux que la douleur, la connaissance que l'erreur. On trouvera de plus amples développements concernant cette idée dans une note ajoutée à la traduction anglaise de l'étude en question et qui est due à Marty.

Dans ces conditions, il n'est guère surprenant que certains psychologues, convaincus par ma *Psychologie* que le jugement et la représentation constituent des classes fondamentales distinctes, aient eu l'idée de faire du jugement et des états affectifs une seule et même classe fondamentale et de considérer l'affirmation comme une sorte d'amour, la négation comme une sorte de haine. Certains usages de la langue courante semblent venir à l'appui de leur

thèse : le mot *Anerkennung* signifie aussi bien approbation, haute estime, qu'affirmation ou acceptation, et le mot *Leugnung* a les sens de négation, de désaveu, de réprobation de ce qui est mauvais, de ce qui déplaît.

Il ne me paraît donc pas superflu de montrer en quelques mots que le jugement n'appartient pas pourtant davantage à la classe fondamentale des états affectifs qu'au domaine de la représentation.

Croire et aimer sont des réalités bien différentes, et de même pour nier et haïr; autrement il n'y aurait plus de tristes nouvelles. Et il ne suffit pas, pour réfuter cette objection, de remarquer que, de même que, selon les points de vue, une seule et même chose peut être jugée bonne ou mauvaise, ainsi l'on peut haïr quelque chose tout en croyant l'aimer. Car quoi que ce soit qu'on haïsse, cet objet ne nous devient évidemment pas plus cher, du fait qu'il existe, puisque nous désirerions au contraire qu'il n'existât point. Il ne faut pas oublier non plus que, s'il existe plus d'une analogie entre le domaine du jugement et celui des états affectifs, ces analogies sont pourtant limitées. Dans mon *Origine de la connaissance morale* j'ai déjà particulièrement attiré l'attention sur un point sur lequel j'insiste encore ici. Dans le domaine du jugement, il y a un vrai et un faux. Il n'existe pas ici de moyen terme, pas plus qu'entre l'être et le non-être, d'après la loi bien connue du tiers exclu. Dans le domaine de l'amour, au contraire, il y a non seulement un « bien » et un « mal », mais encore un « mieux » et un « moins bien », un « plus mal » et un « moins mal ». Cela tient au caractère particulier de la préférence, qui constitue une catégorie affective distincte des autres et à laquelle, comme je l'ai montré dans mon *Origine de la connaissance morale*, rien ne correspond dans le domaine du jugement. En ajoutant du bien au bien, l'on obtient le mieux; et même en se mélangeant au mal, le bien forme avec lui un tout que nous préférons peut-être avec raison à un certain autre bien pur considéré isolément. N'a-t-on pas l'habitude de dire en théodicée que Dieu a permis le mal dans le monde, parce que le monde est, en vertu de ce mélange, plus parfait au total que n'importe quel monde où le mal n'existerait pas? C'est ainsi que l'on veut et que l'on choisit implicitement le mal en même temps que le bien, tandis que, dans le jugement, si l'on procède correctement, l'on ne fait jamais place à l'erreur pour augmenter la vérité du tout.

Un mot encore. Dans ce que nous aimons à juste titre, nous distinguons ce qui est bon en soi et ce qui n'est bon qu'en raison d'autre chose; ce dernier, nous l'appelons « utile ». Dans ce que nous affirmons à juste titre, il n'y a pas de distinction analogue; tout ce qui existe, même s'il a sa cause efficiente hors de lui, existe en tant que tel (et non pas simplement par rapport à autre chose).

VIII. De l'impossibilité d'admettre pour le sentiment et la volonté, par analogie avec la représentation et le jugement, l'existence de deux classes fondamentales distinctes.

Nous venons de voir que certains psychologues modernes veulent, en rangeant le jugement parmi les relations affectives, ramener à deux les classes fondamentales que nous avons distinguées; d'autres en revanche refusent d'admettre que tout ce que nous appelons désirer, préférer, souhaiter, vouloir et choisir puisse être réuni avec les sentiments de joie et de peine dans *une seule* et même classe fondamentale. Et quand je signalais un passage continu entre ce que nous appelons sentir et vouloir, on m'objectait surtout *un* point où la démarcation s'avèrerait très nette. Au nombre de ces relations psychiques que j'ai opposées comme l'amour à la haine il s'en trouvait, disait-on, qui, tout en s'appliquant à des choses inconciliables, ne seraient pas inconciliables entre elles; et ce serait juste le contraire pour certaines autres relations que j'ai rangées dans la même classe. C'est ainsi qu'on pourrait, par exemple, avoir envie en même temps de séjourner dans deux beaux pays, mais non vouloir y résider simultanément. N'est-ce pas là un contraste analogue, nous dit-on, à celui qui existe entre la représentation simultanée de deux réalités contraires, que nous pouvons confronter de plus d'une façon, et le jugement d'autre part où chaque affirmation exclut l'affirmation contraire. Comme on a distingué jugement et représentation, il faudrait donc distinguer vouloir et amour. Le vouloir pourrait supposer l'amour, comme le jugement suppose la représentation, mais simplement pour y prendre appui à titre de relation psychique appartenant à une autre classe fondamentale.

Mais, à y regarder de plus près, la comparaison du rapport entre la représentation et le jugement et du rapport entre l'amour et le vouloir nous montre que les deux cas sont très différents. Quand le jugement s'ajoute à la représentation, il n'y a pas addition d'une représentation à une autre représentation. Ici, au contraire, quand, de deux choses inconciliables, mais qui me plaisent toutes deux je choisis l'une ou l'autre, à l'amour, qui se manifestait sous la forme de l'agrément anticipé, le choix que je fais maintenant ajoute une nouvelle manifestation d'amour pour l'objet de mon choix.

Ce n'est pas du reste seulement dans ces sortes de relations psychiques avec l'objet que nous appelons vouloir et choix, que se manifeste une telle alternative. Le but de tout vouloir, de tout choix est pratique. A moins de commander, tel Éole, au vent et au temps, personne ne peut vouloir que dans trois jours il fasse beau ou qu'il pleuve. Mais il peut arriver que, le même jour, on préfère pour telle raison le beau temps et pour une autre raison

la pluie, car il n'y a pas incompatibilité entre les deux désirs, mais qu'on choisisse pourtant entre eux et qu'on désire nettement que l'un se réalise plutôt que l'autre.

Dirons-nous que la *préférence* impose un choix plus exclusif que tous les états que nous avons appelés affectifs? S'il en était ainsi, il ne s'en agirait pas moins évidemment d'une véritable relation d'amour. La langue courante ne parle-t-elle pas en effet de « prédilection »? Mais il arrive souvent qu'en présence de plus de deux objets inconciliables, nous en préférions un premier à un second et le classions en même temps après un troisième qui, suivant l'expression courante, est alors le seul que nous « désirions ». Faudra-t-il en ce cas considérer, non la préférence relative, mais seulement la préférence absolue comme un exemple de cette nouvelle classe fondamentale? On le voit, cette thèse ne se fonde, elle non plus, sur aucun argument sérieux.

Mais l'on me dira peut-être : ce dont il s'agit, ce n'est pas d'établir pourquoi nous préférons ceci à cela que nous aimons aussi ni pourquoi nous préférons tel objet à tous ou simplement à quelques-uns : n'y a-t-il pas des cas où, jugeant belle telle conduite et préférable à toutes les autres, sous l'empire de la passion notre vouloir va pourtant dans le sens opposé? Nous répondrons que les choses se passent alors probablement comme Aristote l'indique : la passion empêche l'amour supérieur et l'estime supérieure de faire vraiment entendre leur voix; elle s'épanouit avec toutes ses conséquences, maîtresse de l'âme comme du corps. Bien qu'il y ait désaccord entre la recherche d'un plaisir sensible et l'appel de la raison, il n'en reste pas moins que la raison se met au service de la passion, qu'elle nous suggère les moyens de nous procurer ce plaisir : l'amour et le plaisir lié à la préférence deviennent de purs moyens et conduisent à l'action, tandis que la noble préférence opposée reste sans influence. Si nous considérons les choses sous cet angle, nous nous trouvons donc devant un ensemble complexe de relations. Au phénomène affectif se rattachent les représentations et les jugements, ensuite d'autres actes d'amour où nous tendons vers un objet considéré comme un moyen de satisfaire notre désir et finalement l'acte extérieur. Mais on chercherait en vain dans cet ensemble complexe un élément qui nous autorise à parler d'une nouvelle classe fondamentale.

IX. Des objets vrais et des objets fictifs.

Tout rapport psychique se réfère à des choses *(Dinge)*.

Il arrive souvent que ces choses avec lesquelles on entre psychiquement en rapport n'existent pas. On n'en dit pas moins que ces choses *seraient* en tant qu'objets. Il y a là un emploi impropre du mot *être*, une facilité qu'on s'accorde, analogue à celle qui

consiste à parler du lever et du coucher du soleil. Ce qu'on veut dire simplement, c'est que la chose considérée est l'objet d'une activité psychique. On reste dans la logique quand, partant de là, on se permet d'affirmer qu' « un centaure est mi-partie homme, mi-partie cheval » bien qu'il n'existe pas de centaure au sens propre du mot et qu'il ne puisse donc avoir un demi-corps d'homme ni un demi-corps de cheval.

De même que la propriété de l'agent psychique d'entrer en relation avec des choses a conduit à parler d'objets qui *seraient* dans l'agent psychique, ainsi le fait que l'agent psychique peut entrer en relation de diverses façons avec la même chose a conduit à parler de quelque chose qui serait en quelque sorte plus que l'objet lui-même, qui contiendrait en soi cet objet et qui se trouverait en même temps dans l'agent psychique. C'est ce qu'on a appelé le « contenu » du rapport psychique. C'est notamment à propos de l'activité psychique qui se manifeste dans le jugement qu'on distingue l'objet et le contenu du jugement. Dans un jugement tel que « Il n'y a pas de centaure », le centaure serait l'objet, mais le contenu du jugement serait l'inexistence de ce centaure. Quand on dit que ce contenu est dans l'agent psychique, on fait un nouvel emploi impropre du terme « être »; si l'on veut garder à ce terme son véritable sens, il faut dire, ce qui revient au même, qu' « un agent psychique est en train actuellement de nier un centaure ».

Mais on a voulu aller plus loin. Se référant à la différence entre le jugement vrai et le jugement faux, on a distingué des contenus effectifs et des contenus non-effectifs. Comme celui qui nie l'existence d'un centaure a raison de porter ce jugement, on a prétendu que le non-être du centaure est un contenu effectif tandis que l'être du centaure constituerait un contenu non-effectif. Et inversement, sous prétexte qu'il est vrai de dire : l'arbre est, on ne s'est pas contenté de dire : l'arbre est, on a ajouté : l'être de l'arbre est et le non-être de l'arbre n'est pas. On a donc traité les contenus de la même façon que les objets, parmi lesquels on distingue ceux qui n'existent qu'au sens impropre dans l'agent psychique et ceux qui existent en outre au sens propre et font partie des choses effectives. Mais, comme l'on se faisait néanmoins scrupule de considérer le non-être d'un centaure comme une chose effective, on s'est imaginé tenir compte à la fois de cette différence et de cette ressemblance en qualifiant les contenus d'« objectifs »[1].

Certainement il ne s'agit ici que de fictions. Et disant que le non-être d'un centaure n'est pas, ou en répondant négativement à la question : « N'y a-t-il pas de centaure? » on veut dire simplement qu'on est en train actuellement de nier le centaure et qu'on approuve par conséquent quiconque porte le même jugement. Aussi Aristote dit-il fort justement que l'approbation que nous accordons à un jugement signifie uniquement que le jugement est vrai, et que la vérité n'existe pas hors du sujet qui juge, qu'en d'autres termes elle n'existe que dans un sens impropre, non proprement et réellement. On aboutirait aux complications les plus insolubles, si l'on interprétait mal cette doctrine aristotélicienne et si l'on prenait ces fictions pour des réalités proprement dites. Il faudrait ajouter alors à la pomme, l'être de la pomme, le non-être du non-être de la pomme, l'être du non-être du non-être de la pomme, et ainsi de suite à l'infini.

1. L'expression vient de MEINONG, qui parle aussi de « dignitatifs » et de « désidératifs » (Note du traducteur).

Mais si l'on prétendait démontrer la réalité effective du non-être d'un centaure en se référant au principe selon lequel la vérité d'un jugement consiste dans son accord avec le réel effectif et en soutenant qu'un tel accord manquerait au jugement négatif, si ce dernier ne se référait pas à une réalité effective, nous répondrions que ce serait interpréter ce vieux principe traditionnel dans un sens inacceptable. Ce que ce principe suppose c'est simplement qu'un jugement affirmatif est appelé vrai quand l'objet dont il affirme qu'il est, qu'il a été ou qu'il sera, est effectivement, a été effectivement ou sera effectivement, et qu'un jugement négatif est appelé vrai quand l'objet dont il affirme qu'il n'est pas, n'a pas été ou ne sera pas n'est effectivement pas, n'a pas effectivement été ou effectivement ne sera pas. Il ne peut s'agir d'accord positif avec une chose proprement dite que dans le cas de jugements affirmatifs au mode présent, tandis qu'il suffit, pour le jugement négatif au mode présent qu'il n'y ait pas désaccord, comme ce serait par exemple le cas si l'on niait l'existence du centaure, et que le centaure existât effectivement et proprement.

On n'est donc aucunement fondé à poser une analogie entre les contenus et les objets, sous prétexte que les uns comme les autres n'existeraient pas seulement au sens impropre, mais posséderaient aussi au sens propre tantôt l'être et tantôt le non-être.

De même qu'ils n'ont pas d'être au sens propre, les contenus ne peuvent exister non plus au *même* sens impropre que les objets; en d'autres termes, ils ne peuvent devenir objets, pas plus qu'un objet ne peut constituer le tout d'un contenu. Il est facile de voir la relation entre le principe que nous posons ici et nos affirmations précédentes. En effet, si un contenu, par exemple l'être ou le non-être de Napoléon, pouvait devenir objet, il faudrait qu'on pût dire également qu'il est ou n'est pas, et, comme on le dit de Napoléon lui-même, il faudrait affirmer au sens propre de son être que tantôt il est et que tantôt il n'est pas, qu'il commence à tel moment et finit à tel autre. Jamais le contenu n'est représenté comme constituant l'objet de la représentation, ni affirmé comme l'est

un objet, même par ceux qui croient l'affirmer comme tel. Je ne veux pas dire bien entendu qu'on doive renoncer pour autant à cet usage commun qui consiste à affirmer qu'une chose est au lieu d'affirmer cette chose même. En réalité l'on ne fait jamais que se représenter un sujet qui porte le jugement en question et l'on juge qu'en se le représentant on se représente quelqu'un qui porte un jugement vrai. Rigoureusement parlant, nous ne nous exprimons pas d'une façon tout à fait correcte quand nous nions que le contenu d'un jugement existe. Nous devrions dire plutôt que : nous nions qu'il existe quelque chose qui corresponde au mot « contenu », dont le cas est le même que ceux des mots « de » ou « mais », qui n'ont pas de sens en soi et ne désignent aucune réalité. Dire « Un *de* n'existe pas », « Un *mais* n'existe pas » est aussi dénué de sens que de dire : « Un *poturinulongon* n'existe pas ». Ce qui, au contraire a un sens, c'est de dire : « Il n'est rien qui soit dénommé par la préposition *de* ou la conjonction *mais* ».

Voici donc ce que nous considérons comme établi :

L'être ou le non-être d'un centaure ne peuvent devenir objets au sens où pourrait le devenir le centaure lui-même; seuls peuvent devenir objets le sujet qui affirme et celui qui nie le centaure, auquel cas le centaure devient également objet selon un certain mode latéral. Par conséquent, seules les choses qui tombent toutes sous le même concept du réel peuvent devenir objets pour des relations psychiques. Ni le présent, le passé et l'avenir, ni ce qui est présent, passé ou futur; ni l'existence et la non-existence, ni ce qui existe ou n'existe pas; ni la nécessité et la non-nécessité, la possibilité et l'impossibilité, ni ce qui est nécessaire ou non-nécessaire, possible ou impossible; ni la vérité et l'erreur, ni ce qui est vrai ou faux; ni la bonté et le vice, ni ce qu'Aristote appelle actualité (ἐνέργεια, ἐντελέχεια) ou forme (εἶδος, λόγος, μορφή), c'est-à-dire ce qui correspond dans le langage aux mots abstraits : rougeur, forme, nature de l'homme, etc.; ni les objets en tant qu'objets, c'est-à-dire par exemple ce qui est affirmé, nié, aimé, haï, représenté, rien de tout cela ne peut jamais, au même titre que le réel, devenir l'objet de nos relations psychiques.

Pousser la démonstration dans le détail nous entraînerait trop loin. Bornons-nous donc à remarquer en général qu'il suffit d'étudier de près un cas où l'on serait tenté d'admettre le contraire pour remarquer que le véritable objet du jugement est toujours une chose réelle soit *in recto*, soit *in obliquo;* et qu'à toute proposition qui semble avoir comme sujet ou comme prédicat l'un quelconque des éléments dont on vient de donner la liste peut correspondre une proposition équivalente où le sujet et le prédicat seront remplacés par une chose réelle. C'est ce qu'a déjà reconnu Leibniz, en particulier pour les noms dits abstraits; dans ses *Nouveaux Essais*, (II, XXIII, § 1) il a admis une traduction dans le genre de la nôtre,

et grâce à laquelle on échapperait ensuite à toute une foule d'explications subtiles et abstruses en métaphysique et en logique.

Dans bien des cas, cependant, la fiction qui nous permet hors de toute réalité de considérer des objets inexistants, aussi bien que des objets existants, ne nuit aucunement aux opérations logiques qu'elle rend plus faciles en les simplifiant dans la pensée comme dans l'expression, tout comme le mathématicien recourt avec profit aux nombres négatifs ou aux nombres irréels. Une telle méthode permet de traiter, comme s'ils étaient simples, des représentations et des jugements très complexes, et l'on s'épargne ainsi, dans certains cas, la peine de préciser davantage un processus psychique confusément saisi.

C'est ainsi que, de tout temps, la logique vulgaire a souvent considéré comme simples et homogènes des jugements qui ne le sont pas en vérité. Elle croyait, par exemple, distinguer dans les quatre classes de propositions catégoriques, qu'elle désignait par les lettres A, E, I, O, des jugements directs simples, alors qu'en fait beaucoup d'entre eux, voire tous en un certain sens, sont en quelque façon complexes et comprennent notamment des jugements de la conscience interne.

Je ne veux pas laisser passer cette occasion de préciser quelque peu l'analyse psychologique de ces jugements. En comparant la complication qui en résulte avec la simplicité du processus auquel conduit l'usage de certaines fictions naturelles à l'esprit, on peut aisément apprécier le mérite de ces fictions.

Des quatre formules catégoriques traditionnelles, I est la plus facile à analyser. « S est P » équivaut à une proposition existentielle qui affirme, au mode présent, l'ensemble auquel j'aboutis quand je me représente S identifié à P. Et si la proposition, ainsi que la logique le suppose, exprimait un jugement simple, elle serait absolument identique au jugement exprimé dans cette proposition existentielle. Mais un examen attentif nous révèle qu'elle désigne un jugement double : d'une part elle affirme le sujet, et d'autre part, une fois que, dans la représentation, le prédicat a été identifié au sujet, elle affirme de nouveau le sujet qui a d'abord été affirmé en soi, mais en lui attribuant cette fois-ci en outre le prédicat P.

Même chose pour O. Les Logiciens l'appellent proposition particulière négative; ce qui est fort inexact; s'il fallait y voir une expression exacte, on aboutirait à une pure impossibilité. Il est impossible en effet qu'un jugement purement négatif nie autrement qu'universellement, de même qu'il est à l'inverse impossible que, dans le cas de concepts universels, un jugement affirmatif ne soit pas particulier. De même que la proposition : « il n'existe aucun arbre » nie universellement, tandis que la propo-

sition : « il existe un arbre » affirme particulièrement, la règle vaut sans exception, quel que soit le x qui est affirmé comme non-existant ou existant. Ce n'est que dans le cas ou un S identifié à un P a été restreint auparavant par une addition, que l'on peut, en considérant négativement la relation d'un S avec un P, les nier d'une autre façon que selon toute l'extension de S. Or, à y regarder de près, la formule O ne fait place à une telle restriction que parce qu'elle exprime, tout comme la formule I, un double jugement. L'un de ces jugements consiste, comme pour I, dans l'affirmation du sujet S, et c'est elle qui constitue l'élément fondamental du double jugement; la seconde partie se réfère ensuite à cette première qu'elle présuppose comme sa condition inséparable. Et cette seconde partie est négative; à l'S que la première partie du double jugement vient d'affirmer elle dénie un caractère au lieu de le lui attribuer comme le fait la seconde partie dans la formule I. Elle ne nie pas purement et simplement la relation de P avec S; ce qu'elle nie, c'est la relation de P avec un S que j'affirme et que je particularise par cette affirmation même puisque toute affirmation est particulière. Ce qui est nié, ce n'est donc pas la relation d'un S pur et simple avec P, mais d'un S restreint dans son extension. Dans ces conditions, étant donné le caractère particulier de la partie affirmative et fondamentale du double jugement O, la partie négative à laquelle la partie affirmative sert de base apparaît comme particulière, sans l'être à proprement parler. Mais, si vous le préférez, vous pouvez dire également que le second jugement est vraiment particulier; cette particularité tient pourtant à ce qu'il n'est pas purement négatif, mais implique une affirmation,

Si nous avons trouvé, en ce qui concerne I, que le double jugement : « S est P » équivaut à la simple proposition existentielle : « il existe un S P », c'est-à-dire « un S qui est P ». Nous ne pouvons réduire de la même façon O à la formule existentielle : « il n'existe pas de S P »; ici, en effet, non seulement toute affirmation fait défaut, mais encore tout élément restrictif qui expliquerait l'apparente particularité du jugement négatif.

Mais je ne puis négliger de souligner ici une singularité linguistique des formules I et O, telles qu'on les énonce d'ordinaire La plupart du temps, on ne dit pas simplement : « un S est P », « un S n'est pas P », mais l'on dit : « *quelque* S est P », « *quelque* S n'est pas P ». Ce *quelque* ne s'emploie d'ailleurs que là où il s'agit d'une pluralité. Il n'est donc pas possible de dire indifféremment: « il vit quelque Dieu » ou « il vit un Dieu ».

L'énoncé habituel des formules A et E donne lieu à une remarque du même genre. On dit : « Tous les S sont P » ou « Tout S est P », en employant dans le premier cas directement le pluriel et dans le second cas un singulier qui renvoie à une pluralité. La relation avec le pluriel est un peu moins visible, quand on donne à la formule E l'énoncé : « Aucun S n'est P ». Mais il est facile de prendre ici « aucun » dans le sens de « aucun de tous ».

En fait, les formules s'emploient de façon bien plus universelle. C'est ainsi qu'on en cite comme exemples des propositions telles que : « Caïus est un homme », « aucun être absolument parfait n'est injuste », bien que dans les deux cas il s'agisse de sujets qui n'ont pas de pluriel. Et je puis dire également : « Tout carré rond doit être à la fois rond et carré », bien qu'il n'y ait ni ne puisse y avoir ni un seul carré rond, ni *a fortiori* plusieurs carrés ronds.

Dans leur emploi actuel, les formules, nous le voyons, ne se rapportent que par leur énoncé, et non d'après le sens, à un pluriel. C'est pourquoi je n'ai pas tenu compte de cette réserve dans l'analyse que je viens de donner des formules I et O. Je ne le ferai pas non plus à propos des formules A et E dont il me reste à parler. Si je le faisais, il me faudrait élargir facticement la notion de nombre jusqu'à y faire entrer le *un* et le *zéro*. En ce cas évidemment tout sujet devient un collectif. Aussi bien ne gagnerait-on rien à expliciter ce caractère et à remplacer : « un S est P » par : « dans le nombre total des S il se trouve une unité qui est P », ainsi que : « un S n'est pas P » par : « dans la totalité des S un S n'est pas P ». Dans les deux autres formules non plus, on ne se réfère guère à un collectif. On peut dire indifféremment que quelque chose n'existe pas ou que cette chose ne se trouve pas dans la totalité des choses. Et celui qui dit qu'un tout est quelque chose, qu'il est « vert » par exemple, mais qui range le un et le zéro parmi les totalités, ne se réfère manifestement à aucune collection ni collectivement, ni selon l'expression des logiciens, distributivement; dans le cas, en effet, où la totalité est zéro, on ne trouve aucune série d'unités auxquelles le prédicat « vert » puisse s'appliquer totalement. Débarrassons-nous donc de ce poids mort dont l'élucidation totale exigerait bien d'autres analyses psychologiques. Ces dernières nous conduisent bien souvent à nous représenter un sujet portant un jugement négatif, mais elles nous garantiraient définitivement contre l'erreur récente suivant laquelle les termes « nombre », « totalité, » etc.,seraient des notions qui ne proviendraient d'aucune intuition, ni externe ni interne. Cette remarque vise à prévenir une objection qui sans elle se présenterait facilement à l'esprit contre les vues que nous venons d'exposer ou contre celles que nous allons découvrir en analysant les quatre formules catégoriques.

Considérons maintenant la formule E.

De même que la formule I nous a paru l'équivalent de la proposition existentielle : « il existe un S P » (c'est-à-dire un S qui est un P), la proposition : « aucun S n'est P » apparaît nettement comme un équivalent de la formule existentielle : « Il n'y a pas de S P ».

Je dis : « comme un équivalent », et j'indique par là qu'au point

de vue psychologique il ne s'agit pas d'une parfaite identité. Une analyse plus serrée rendra notre pensée plus claire. En disant : « aucun S n'est P », on se représente quelqu'un qui juge : « un S est P », et l'on déclare qu'en se le représentant ainsi l'on se représente quelqu'un qui porte un jugement faux, quelqu'un dont l'affirmation est contradictoire avec ce que nous jugeons nous-mêmes vrai. Or, nous avons vu que celui qui juge : « un S est P » porte un double jugement, puisqu'il affirme d'abord S puis attribue à cet S ainsi affirmé le caractère P à titre de prédicat. Il en ressort que son contradicteur considère comme faux au moins l'un des deux jugements, mais en tout cas le second, puisque ce dernier implique le premier jugement partiel et ne peut donc être vrai si l'autre est faux. C'est pourquoi l'équivalence du jugement existentiel qui rejette l'union des deux caractères est absolument évidente.

Ce que E est à I, A l'est à O. Puisque cette dernière formule se réduit au double jugement : « il y a un S et cet S n'est pas P », la proposition : « tout S est P » signifie que celui qui énonce les deux jugements a tort. Je me représente quelqu'un qui affirme un S et qui lui refuse l'attribut P, et je déclare que, lorsque je me le représente jugeant de la sorte, je me représente quelqu'un qui énonce un jugement faux, contradictoire à mon propre jugement. Ce qui montre clairement qu'en vertu du point de vue où je me place j'estime qu'il ne peut exister absolument personne qui ait raison de nier P de S.

Tels sont les résultats quelque peu compliqués auxquels aboutit l'analyse psychologique des quatre types de propositions catégoriques que l'on désigne sous le nom de A, E, I, O, en les ramenant à leurs éléments les plus essentiels. Voyons maintenant par quel procédé très simple le logicien peut simplifier ici les opérations que de telles complications menacent de rendre plus difficiles.

Il lui suffit de supposer que des réalités négatives peuvent jouer le rôle d'objets. Comme tant d'autres, cette fiction est d'usage courant chez les profanes. Ne parlent-ils pas de gens intelligents et de gens inintelligents, d'un vivant et d'un mort. « Beau » et « non-beau », « rouge » et « non-rouge » sont également pour eux des noms, c'est-à-dire des mots qui désignent un objet ; et Aristote lui-même, qui sait pourtant fort bien qu'un négatif ne peut devenir objet, ajoute, dans son *De interpretatione*, à l'ὄνομα, c'est-à-dire au mot qui nomme quelque chose, l'ὄνομα ἀόριστον, qui ne doit comprendre rien d'autre que ces expressions négatives telles que : « non-blanc », « non-homme », etc. L'expression : « jugement indéfini », qui désigne pour Kant dans sa *Critique de la raison pure* une troisième classe de jugements à côté des jugements affirmatifs et négatifs, semble dépendre historiquement de cette expression aristotélicienne d'ὄνομα ἀόριστον.

Il y a fort longtemps que la logique en a fait divers usages.

Elle aurait même pu, ainsi que je l'ai montré dans ma *Psychologie* et comme Hillebrand, marchant sur mes traces, en a donné l'exemple dans son travail sur les syllogismes catégoriques, y recourir avec bien plus d'habileté. On arrive alors, comme l'on a réduit la proposition catégorique : « un S est P » à la proposition existentielle : « il y a un S P » ou « : il y a un S qui est P », à réduire la proposition catégorique : « quelque S n'est pas P » à la proposition existentielle : « il y a un S non-P », c'est-à-dire : « il y a un S qui n'est pas P », ou encore comme l'on a réduit la proposition catégorique : « aucun S n'est P » à la proposition existentielle : « il n'y a pas d'S P », à réduire la proposition catégorique : « tous les S sont P » à la proposition existentielle : « il n'y a pas d'S non -P ». J'ai énoncé dans ma *Psychologie* les trois règles syllogistiques simples qui, si l'on recourt à ce procédé, rendent superflue toute la complication de figures et de modes où, depuis Aristote, est tombée la théorie du syllogisme catégorique, sans réussir pour autant à écarter tout danger d'erreur. En même temps, une vérité importante se manifeste ainsi en toute clarté, à savoir que toute la syllogistique ne consiste qu'en une application continue du principe de contradiction ; vérité qui a tellement échappé à Alexandre Bain qu'il n'a vu d'autre garantie à la valeur des règles syllogistiques que le fait que, jusqu'ici, la pratique nous en a dans tous les cas apporté la confirmation.

Un procédé de ce genre simplifie aussi la théorie des syllogismes hypothétiques et disjonctifs et permet d'en ramener les propositions à la proposition existentielle. Il me suffit de supposer ici fictivement que même les contenus de jugements peuvent devenir des objets que l'on affirme ou nie, aussi bien en soi qu'en les identifiant ou en les rapportant à autre chose. C'est ainsi que, par exemple, la proposition : « Si tous les A sont B, quelque C n'est pas D » peut être ramenée à la proposition existentielle : « Le non-être de A-non-B n'existe pas sans l'existence de C-non-D ». Si l'on y ajoute la proposition : « le non être de A-non-B est B », il suit de là en vertu du *modus ponens* « C-non-D est » ; ou, si l'on ajoute la proposition : « L'être de C-non-D n'est pas D », il suit de là en vertu du *modus tollens :* « Le non-être de A-non-B n'est pas B ». Si nous remplaçons le terme « non-être de A-non-B » par la lettre α et le terme : « être de C-non-D » par la lettre β, nous aboutissons aux deux figures simples :

« Il n'y a pas de α sans β.	« Il n'y a pas de α sans β.
Or α est.	Or β n'est pas.
Donc β est également ».	Donc α n'est pas non plus ».

Sans doute l'application de cet artifice a moins d'importance dans ce cas, dans la mesure même où la théorie des syllogismes conditionnels et disjonctifs présente moins de complication que celle des syllogismes dits catégoriques. C'est probablement pour

cela qu'Aristote, qui la connaissait aussi bien que nous, n'en dit pas un mot dans ses *Analytica priora*.

Pour couper court à tout malentendu, je fais expressément remarquer qu'en ce qui concerne les syllogismes catégoriques je n'ai pas fait place ici, non plus que dans ma *Psychologie*, à tout ce qui s'y rapporte. C'est ainsi que, par exemple, pour ne pas m'étendre outre mesure, je n'ai même pas indiqué d'un mot les complications auxquelles on aboutit en tenant compte du *modus temporalis* ainsi que du caractère apodictique, pour montrer le meilleur moyen de faire face aux difficultés et aux dangers particuliers qui en découlent.

Le fait que de telles fictions sont d'usage courant en logique a poussé plus d'un psychologue à croire que cette science a pour objet non seulement des choses, mais encore des non-choses, et que son objet s'étend au delà des frontières mêmes du réel. Mais, c'est là une erreur absolue et même, d'après ce que nous avons dit, une impossibilité. Il ne peut y avoir, en effet, d'autres objets que des objets réels, et le même concept unitaire du réel comprend, à titre de concept purement et parfaitement universel, tout ce qui est vraiment objet. Les termes de la langue vulgaire ne sont eux aussi, dans la plupart des cas, des noms que grammaticalement parlant, et nullement du point de vue psychologique. Ils ne nomment point des choses. Il n'en reste pas moins vrai que le discours où ils se combinent ne s'occupe que de choses. L'objet de la logique est, au contraire, bien plus étroit que le concept de chose. La logique est une discipline technique, son objet est de conduire à la connaissance par la preuve et par la découverte. C'est un art du jugement. Ce n'est que dans la mesure où, dans le jugement, nous avons comme objets des choses de toute espèce, que ces dernières entrent pour ainsi dire indirectement en ligne de compte; l'objet direct de la logique est la connaissance (ou plus exactement le sujet connaissant).

X. Des essais de mathématisation de la logique.

D'autres que moi ont senti le besoin de réformer les éléments de la logique. Et certains ont tenté notamment de donner à la logique un caractère totalement mathématique, dans l'espoir d'assurer à toutes les preuves la clarté des démonstrations mathématiques. L'universalité, qui, pour nous est propre à tous les jugements négatifs en soi, est devenue pour eux, dans les propositions catégoriques, une quantification du sujet; ce qui les a conduits à vouloir quantifier également le prédicat. Dans l'Antiquité, Aristote a déjà rencontré cette idée, mais pour la combattre, en remarquant avec raison que lorsqu'au lieu de se contenter d'adjoindre au sujet les mots « tous » ou « chacun », on les répète devant

le prédicat, on aboutit en général à des affirmations fausses. Car l'on ne pourrait même pas admettre comme vraies des propositions telles que : « tous les hommes sont tous les hommes » ou « tout homme est tout homme ». Tous les hommes sont tellement peu tous les hommes que, tout au contraire, aucun homme n'est tous les hommes. Aucun homme n'est donc chaque homme. Un seul, Caïus par exemple, le fût-il, il en résulterait que Caïus ne serait pas seulement Caïus, mais encore Sempronius et Tullius. Il y a là une incompréhension totale du langage.

Récemment Gomperz, dans son exposé de la *Philosophie de Théophraste*, a fait remarquer que ce dernier a anticipé la théorie moderne de la quantification du prédicat. Mais en étudiant le passage de près, on trouve le contraire. Il n'effleure l'idée que pour la condamner, à l'exemple d'Aristote.

C'est par suite du même malentendu que d'autres ont imaginé que tout jugement catégorique exprime un rapport d'égalité entre le sujet et le prédicat. Lotze semble avoir été conduit ainsi à cette théorie singulière : quand nous disons : « un arbre est vert », nous entendrions tacitement par « arbre » un arbre vert, et par « vert » non pas simplement du vert en soi, mais un vert identique à un arbre, donc également un arbre vert. Nous aurions ainsi l'équation : « un arbre vert = un arbre vert ». Mais à quoi serviraient les affirmations catégoriques si elles se réduisaient toutes à des équations où la même réalité serait posée égale à elle-même? Si toutes les équations mathématiques consistaient à dire que $2 = 2$, $10 = 10$, etc., elles ne contribueraient guère à l'avancement des sciences. Si la proposition : « un arbre est vert » est transformée effectivement, sans modification essentielle du contenu, en cette autre proposition : « un arbre vert est un arbre vert », il est facile de se rendre compte que le prédicat « un arbre vert » peut, sans inconvénient, être laissé de côté; et l'on aboutit, absolument comme nous l'enseignons, à la simple proposition existentielle : « un arbre vert est » en tant qu'équivalent de la proposition : « un arbre est vert ». On s'en tirerait moins facilement si l'on voulait transformer des propositions telles que : « tous les hommes sont bons » en leurs prétendues équivalentes : « tous les hommes bons sont des hommes bons ». En effet, cette dernière est évidente, tandis que la première est en contradiction avec l'expérience.

Bien que je sympathise de façon générale avec ceux qui s'efforcent de rendre plus clairs les principes de la logique élémentaire et d'en faciliter les opérations, je suis loin d'approuver leurs essais pour réduire la logique à la mathématique et je m'oppose à ce que l'on confonde ces essais avec ma propre tentative de réduire les propositions catégoriques à des propositions existentielles. Tout à l'heure nous avons parlé de ceux qui prétendent donner à l'objet de la logique une universalité exagérée; il nous faut faire le reproche

contraire à ceux qui pensent que tous les jugements dont s'occupe la logique se réduisent à des équations et à d'autres rapports quantitatifs. Ils retrécissent par trop le rôle de la logique, dont ils voudraient faire une partie de la mathématique. Quant à moi, il me semble au contraire que toute la mathématique n'est qu'une partie de la logique, partie qui nous enseigne à traiter avec le plus de méthode possible certains aspects du problème de la connaissance (notamment ce qui concerne la mesure des grandeurs).

Certains réformateurs modernes de la logique ne quantifient pas le prédicat, mais continuent cependant à vouloir trop rigoureusement réduire les opérations logiques à la mathématique en quantifiant du moins le sujet. Je crois avoir montré que cette quantification n'est pas nécessaire à la destinction des jugements universels et des jugements particuliers. Qu'on n'aille pas croire pour autant que je réprouve l'emploi de lettres pour exprimer de façon générale des idées et des complexes d'idées ainsi que des jugements et des complexes de jugements, à la manière de l'algèbre, ni l'emploi d'autres signes tels que $+$ et $-$, $=$, $>$, $<$ etc., pour indiquer des opérations et des relations logiques. Mais ces logiciens me paraissent bien imprudents, quand ils adoptent avec des significations nouvelles des signes et des expressions déjà usuelles en mathématique, quand ils définissent par exemple un arbre vert comme la multiplication logique d'arbre et de vert, quand ils voient dans la ligne à la troisième puissance, non simplement un cube, mais quelque chose d'identique à la ligne elle-même, parce qu'« une ligne deux fois linéarisée » reste toujours « une ligne » et ne constituerait ainsi selon ce nouveau vocabulaire qu'une multiplication répétée de la ligne par elle-même. Là où il importe essentiellement d'éviter l'équivoque des termes, on devrait bien se garder de créer de nouvelles équivoques. Et ce qui semble en avoir fourni l'occasion, c'est la circonstance absolument fortuite que, dans son langage, l'algèbre place simplement à la suite l'un de l'autre l'adjectif et le substantif.

Ces équivoques pourraient présenter des inconvénients tout particuliers si l'on voulait, ainsi que le réclame le caractère universel de la logique, appliquer cette méthode nouvelle aux problèmes mathématiques. Et c'est bien là qu'on en est venu. Mais si l'on songe qu'il s'agissait uniquement d'étendre à toutes les argumentations la clarté des opérations mathématiques, on ne peut que trouver fort étrange que l'on veuille réformer jusqu'à la méthode des opérations mathématiques. Je n'en attends aucun véritable avantage, tout au contraire. Et quand j'entends les partisans de cette logique nouvelle prédire dans leur enthousiasme qu'ils assureront de la sorte un avancement incomparablement plus rapide de la science, je me rappelle les grands espoirs que Raymond Lulle fondait sur son *Ars magna*. Ce grand art n'a pro-

duit aucun fruit. Et nous ne pouvons pas constater non plus qu'aucune des découvertes importantes de ces derniers temps soit due à l'emploi de cet algorithme nouveau, si bizarre à bien des égards.

Cette logique de type mathématique n'a pas pris suffisamment soin de garantir la sûreté des opérations logiques, ce qui importe pourtant plus que d'en assurer l'abréviation et la simplification. En voici un nouvel indice. Elle critique, il est vrai, l'ancienne logique et lui reproche, comme je le fais moi-même, d'être incomplète; mais elle ne signale nulle part, autant que je sache, les multiples erreurs et contradictions que j'ai moi-même relevées dans les règles de la logique traditionnelle. C'est ainsi qu'elle ne remarque pas qu'il est faux de dire que l'affirmation : « Tous les S sont P » implique l'affirmation : « quelque S est P »[1]. Nous avons vu que le nombre total peut être également un et zéro; mais, dans ce dernier cas, bien qu'il reste toujours vrai que tous les S sont P, il ne sera plus vrai qu'il y ait une unité de S P, puisqu'au contraire il n'y a plus de S P. Et par suite tombe également la prétendue incompatibilité de « tous les S sont P » avec : « aucun S n'est P » comme du reste la règle selon laquelle des deux propositions : « quelque S est P » et « quelque S n'est pas P » l'une des deux au moins est vraie.

Nous n'avons aucun moyen de défendre la vieille logique. Si nous voulions le faire en disant que, dans toutes les assertions catégoriques, elle exclut l'existence du sujet et les considère comme des jugements purement hypothétiques, nous n'en laisserions pas moins subsister le reproche de contradiction interne; de deux affirmations, qui ne doivent toutes deux être valables que dans une certaine hypothèse, on ne peut plus dire qu'elles ne sauraient être vraies en même temps. De leur vérité à toutes deux on peut même, par dilemme, conclure à la fausseté de l'hypothèse. C'est ainsi que de la vérité simultanée des deux propositions : « tous les S sont P » et « aucun S n'est P » si toutes deux envisagent hypothétiquement le cas de l'existence de S, il suit simplement la certitude que l'hypothèse est fausse, c'est-à-dire qu'il n'y a pas d'S. Si l'on répond qu'il ne faut pas penser les jugements catégoriques comme limités par une hypothèse tacite concernant l'existence du sujet, mais qu'ils impliquent absolument l'affirmation existentielle du sujet, la difficulté ne serait pas levée. En effet, si la formule A et la formule O incluent l'une et l'autre l'affirmation de S, elles deviennent nécessairement et simultanément fausses, dès qu'S n'est pas. Elles ne sont donc pas contradictoires.

Seule la réforme que j'ai proposée a fait ressortir clairement ces erreurs et d'autres encore dans les règles logiques les plus élémentaires, sans oublier quatre des modes catégoriques employés

1. En fait la logistique refuse l'inférence de la subalternante à la subalternée, mais pour d'autres motifs que Brentano (passage à l'existentiel). (Note du traducteur).

en syllogistique. Si j'ai pu arriver à ce résultat, c'est que j'ai mis toute mon énergie à faire prévaloir les propositions suivantes : quiconque nie un universel le nie dans toute l'extension du concept, quiconque l'affirme l'affirme particulièrement; inversement quiconque affirme une réalité composée de plusieurs caractères l'affirme selon tous ses caractères donc dans toute sa compréhension, mais quiconque nie cette même réalité ne nie pas pour autant chacun des caractères particuliers qui s'y trouvent. On peut donc dire que chaque fois que le concept n'est pas parfaitement simple le jugement négatif ne s'applique jamais à la totalité de sa compréhension, et que chaque fois que le concept n'est pas parfaitement individuel, le jugement affirmatif ne s'applique jamais à la totalité de son extension.

La nouvelle logique s'est inventé un langage nouveau. Mais il me semble qu'il y ait moins de mérite à nous parler un langage nouveau qu'à nous apprendre, dans un langage commun à tous les peuples, à raisonner correctement. Les hommes ne cesseront pas de relier les signes de ce langage à la marche de la pensée. Il importe donc avant tout d'écarter les dangers qui viennent de ce langage et, pour ce faire, de rendre intelligible la fonction de chaque partie du discours, ce qui aboutit, sinon à supprimer, du moins à neutraliser des équivoques qui se retrouvent dans toutes les langues et qui doivent donc correspondre à quelque utilité. Ni Descartes, ni Spinoza, ni Leibniz, ni Kant n'avaient reconnu que la proposition : « A est A », servant à exprimer un jugement évident *a priori*, n'est pas affirmative. Autrement les trois premiers ne seraient pas tombés dans le paralogisme de l'argument ontologique; et Kant n'en serait pas arrivé à définir comme analytique tout jugement affirmatif dont le prédicat est inclus dans la notion du sujet, fausse définition qui conditionne, dans la *Critique de la raison pure*, toute une série de conclusions erronées, en particulier l'illusion paralysante que des jugements purement analytiques n'élargissent pas le champ de la connaissance. Beaucoup de psychologues modernes partagent encore cette erreur, bien qu'Aristote l'ait déjà réfutée d'avance et que Kant l'ait un jour, sans s'en apercevoir, dénoncée lui-même de manière frappante. N'a-t-il pas dit, en effet, que la logique doit être purement analytique et pourtant une véritable science, donc un enrichissement de notre connaissance? Albert Lange, le grand admirateur de Kant, a relevé cette contradiction et, pour y remédier, a eu l'idée de faire également reposer la logique sur des connaissances synthétiques *a priori*. Mais, la valeur de ces dernières restant nécessairement phénoménale, Lange déclara que l'intuition de l'espace était le fondement essentiel de toutes les opérations logiques. A l'en croire, les dessins géométriques, représentant des cercles extérieurs, intérieurs ou sécants, que certains traités de logique ajoutent à la

représentation des syllogismes catégoriques, ne constituent pas un accessoire pédagogique, mais bien le véritable nerf de l'argumentation.

Qui donc pourrait croire, contrairement au mot de Cicéron, qu'il existe effectivement des concepts ronds ou carrés de vertu, de justice et d'autres universaux? Personne évidemmment. Leur attribuer une étendue spatiale ne serait qu'une métaphore. Mais cette traduction, tout en dépassant certainement le domaine de l'intuition spatiale, ne permettrait pas même cette application de connaissances synthétiques *a priori* dont elle serait pour Lange la condition suffisante.

XI. Du psychologisme.

On a fait à ma théorie de la connaissance le reproche de psychologisme. A entendre ce néologisme, plus d'un pieux philosophe se signe, ainsi que le fait maint catholique orthodoxe quand on prononce devant lui le mot de modernisme, comme si ces vocables cachaient le diable en personne.

Pour me défendre contre une accusation aussi grave, je suis bien forcé de demander avant tout ce que l'on entend au juste par là; l'on recourt en effet à cet épouvantail à propos de questions fort différentes. Au cours d'une conversation amicale avec Husserl, je lui demandai — et j'ai, par la suite, posé la même question à d'autres qui avaient toujours à la bouche ce terme inventé par Husserl — de m'expliquer de quoi il s'agissait : on m'a répondu que le psychologisme consiste à contester la valeur universelle de la connaissance et à supposer que d'autres êtres que l'homme pourraient avoir des idées diamétralement opposées aux nôtres.

Dans ce sens, je ne suis pas psychologiste, et j'ai même toujours rejeté et combattu le plus nettement du monde un subjectivisme tellement absurde.

Mais l'on me répond que je suis quand même psychologiste et que je supprime l'unité universelle de la vérité, car cette vérité, dit-on, suppose que le jugement vrai correspond hors de l'esprit à une réalité identique pour tous ceux qui jugent. Or, dans les jugements négatifs et dans ceux qui désignent quelque chose comme possible ou impossible, passé ou futur, l'objet du jugement ne saurait être une chose : puisque je rejette l'existence de réalités qui ne soient pas des choses, tels le non-être, le possible, l'impossible, le passé, le futur, je etc., supprimerais, dit-on, l'unité universelle de la vérité.

Je réponds : quand bien même cette négation entraînerait la suppression de la valeur universelle de la connaissance, on aurait tort de m'accuser moi-même de psychologisme puisque je ne tire pas moi-même de ma doctrine une telle conséquence. Tout ce que

l'on serait peut-être en droit de dire, c'est que j'établis des propositions qui, dans leurs conséquences, aboutissent forcément au psychologisme.

Cela même est faux. Pourquoi serait-il nécessaire de recourir à l'hypothèse de réalités qui ne soient pas des choses pour garantir comme évident que deux jugements, dont l'un affirme d'une certaine façon ce que l'autre nie de la même façon, sont aussi incompatibles quand ils sont énoncés tous deux par des personnes différentes que lorsqu'ils sont énoncés par une seule et même personne? Personne n'osera soutenir, je suppose, que, même en admettant l'existence de ces réalités qui ne seraient pas des choses, il faudrait d'abord percevoir ces réalités et les confronter à nos propres jugements pour que leur accord ou leur désaccord nous permissent d'affirmer la vérité ou la fausseté de nos jugements. C'est toujours la perception immédiatement évidente des choses elles-mêmes ou la négation immédiatement évidente des relations qui lient ces choses à l'intérieur de nos représentations qui constitueront l'ultime point d'appui dans la critique de nos propres pensées comme dans celle des pensées d'autrui.

J'écris cela pour mettre mes lecteurs en garde contre certains propos diffamatoires qu'aucun de mes disciples personnels, j'aime à le croire, n'a jamais laissé tomber de ses lèvres. Dans le cas contraire le reproche le moins dur que je devrais leur faire serait d'incriminer leur déplorable mémoire [1].

Mais non! Il reste une troisième hypothèse. Nous savons ce que valent les hommes; nous savons que, sans qu'ils s'en rendent compte eux-mêmes, ils modifient le sens des notions et que finalement les équivoques les empêchent d'en saisir la signification réelle. Pareille mésaventure a pu arriver à plus d'un qui me traite de psychologiste. En fait il ne faudra pas seulement taxer de psychologisme le pur subjectiviste, mais encore quiconque estime que la psychologie a son mot à dire dans la théorie de la connaissance et la logique. Mais autant je condamne le subjectivisme, autant je me refuse à méconnaître cette vérité. Elle me semble, au contraire, si nettement établie qu'il serait, à mon avis, paradoxal, voire absurde, de nier que la connaissance est un jugement et que le jugement appartient au domaine psychique. Et par suite, si d'autres êtres que nous participent de la connaissance, ils doivent participer également de ce qui tombe dans le domaine psycho-humain et n'est que là directement accessible à nos recherches.

1. Il se trouve encore aujourd'hui des psychologues pour méconnaître le caractère propre de l'évidence, et pour confondre la validité logique et la nécessité génétique d'une pensée, soit chez l'individu, soit pour l'ensemble du genre humain. Pour ma part du moins dans mes cours aussi bien que dans mes écrits, j'ai toujours distingué de la façon la plus catégorique entre la légitimité au sens de la nécessité naturelle et au sens de la correction logique. Ni avant moi, ni après moi personne, même Husserl, n'a affirmé cette distinction avec plus d'énergie.

XII. A propos des « propositions sans sujet » de Miklosich [1].

— 1 —

Subjektlose Sätze (Propositions sans sujet), tel est le titre donné par le célèbre philologue à une brochure qui, dans la première édition, s'était intitulée : *Les verbes impersonnels en slave.*

Il se peut que le changement de titre se réfère aux additions nombreuses que comporte la seconde édition. Quoi qu'il en soit, le nouveau vaut mieux que l'ancien. En effet, bien loin de n'envisager qu'*une seule* langue, l'auteur a formulé un principe de très grande portée qui, justement parce qu'il contredisait les idées généralement admises, n'en aurait mérité que davantage l'attention générale. Aussi bien que la philologie, la psychologie et la métaphysique étaient intéressées dans la question. La nouvelle théorie pouvait servir le savant dans les domaines les plus nobles comme aussi l'enfant qui est encore sur les bancs de l'école et que son maître accable de théories impossibles et incompréhensibles.

Mais ce petit écrit n'a pas eu une telle influence. Les anciennes idées gardent encore tout leur empire. Et si la nouvelle édition de la monographie prouve que le grand public témoigne un certain intérêt pour la question, la raison de cet intérêt n'est évidemment pas que les lecteurs y eussent trouvé la solution et la correction de beaucoup d'anciens doutes et d'erreurs invétérées. L'œuvre sensationnelle de Darwin, indépendamment de la valeur propre de son hypothèse, présentait une valeur que ses adversaires eux-mêmes ne pouvaient contester; et tout le monde était forcé d'admirer la richesse des observations importantes et des combinaisons ingénieuses qu'on y trouvait. En quelques pages, Miklosich a condensé lui aussi une vaste érudition et semé les observations les plus fines; si bien que, même sans adhérer à sa thèse essentielle, on se sent sur bien des points son obligé.

Pour nous, nous allons surtout nous attacher à la question principale et tâcher de voir brièvement, mais clairement, de quoi il s'agit en réalité.

De tout temps, la logique a soutenu que le jugement consistait essentiellement à lier ou à séparer, à rapporter les représentations les unes aux autres. Pendant des milliers d'années, cette opinion fut presque unanimement admise et a exercé son influence sur d'autres disciplines que la logique. Aussi les grammairiens nous ont-ils toujours enseigné que l'expression la plus simple du jugement, c'est la forme catégorique, qui unit un sujet à un prédicat.

1. Articles parus dans la *Wiener Zeitung* (Gazette de Vienne) des 13 et 14 nov. 1883 reproduits en appendice à l'*Origine de la connaissance morale*, 1re édition, 1889.

Mais on ne pouvait se dissimuler à la longue toutes les difficultés auxquelles exposait l'application de ce principe. On ne savait guère comment traiter des propositions telles que : *il pleut, il tonne.* Mais la plupart des savants étaient tellement convaincus par la théorie classique que, dans des cas de ce genre, au lieu de mettre en doute la valeur universelle de la proposition, ils cherchaient plutôt le sujet qui ne manquait, pensaient-ils, qu'en apparence. Beaucoup d'entre eux se figurèrent l'avoir effectivement trouvé. Mais dès lors leurs voies divergèrent singulièrement. Et il nous suffira d'examiner avec un certain esprit critique les diverses explications qu'ils se sont efforcés de nous donner, pour voir facilement ce qui leur a interdit d'apporter une solution satisfaisante et définitive ou même de rallier provisoirement l'unanimité des suffrages.

L'explication scientifique consiste à ramener la multiplicité à l'unité. C'est ce qu'on a essayé de faire dans le cas présent; mais ce fut l'échec sur toute la ligne. Quand on dit : *il pleut*, bien des philosophes se sont imaginé que le sujet indiqué par le pronom indéfini « il » était Zeus, et que le sens était : *Zeus pleut.* Mais quand on dit : *il y a du bruit*, il est évident que le sujet ne peut être Zeus. Aussi d'autres ont-ils pensé que le sujet était ici le bruit lui-même et que le sens de la proposition était donc : *le bruit bruit.* Et ils complétèrent de façon analogue l'exemple précédent : *la pluie pleut.*

Mais quand on dit : *il y a pénurie d'argent*, il faudrait alors traduire en bonne logique : *le manque d'argent manque d'argent.* Or, cela ne va pas. Alors on a donné cette autre explication : c'est l'argent qui est le sujet, et le sens de la proposition est : *l'argent manque d'argent.* A y regarder de près, c'était, il est vrai, une entorse sérieuse à l'unité d'explication que l'on recherchait. On pouvait, à la rigueur, fermer les yeux sur ce détail; mais la chose n'était pas possible quand on arrivait par exemple à une proposition dans le genre de celle-ci : *il y a un Dieu ;* aucune des propositions de substitution ne donne de sens acceptable [1].

Il fallut donc songer à une autre explication. Mais où la trouver? Mettons même qu'à force d'ingéniosité l'on puisse finalement découvrir un moyen quelconque, à quoi nous servirait-il de passer ainsi d'un cas à l'autre? Nous n'aurions jamais que la caricature d'une explication scientifique. Aucun des essais par quoi on a prétendu définir le sujet caché n'a réussi, sauf sans doute celui

1. Celles que l'auteur examine ici sont intraduisibles, à cause du germanisme : *es gibt* (il y a), qui signifie littéralement : *il donne* (d'où : *le don d'un Dieu donne Dieu, le don donne un Dieu,* ou *Dieu donne un Dieu*). Si l'on disait pourtant en français : *le fait qu'il y a un Dieu fait qu'il y a un Dieu, Le fait qu'il y a fait qu'il y a un Dieu* et *Dieu fait qu'il y a un Dieu,* le sens serait au moins aussi acceptable que pour l'argent ou pour la pluie, mais il introduirait une idée métaphysique (*Dieu cause de soi*) qui n'a rien d'existentiel au sens de Brentano. (Note du traducteur).

de Schleiermacher. Si ce savant a vraiment déclaré que, dans les propositions de ce genre, le vrai sujet était le chaos, il convient d'y voir moins une tentative d'explication, qu'une raillerie contre les hypothèses des philologues.

Aussi beaucoup de spécialistes estiment-ils qu'on n'a pas encore trouvé le véritable sujet de ces propositions : *il pleut, il tonne,* etc., et qu'il appartient toujours à la science de le rechercher. Mais ne serait-il pas étrange que la découverte d'un sujet que chacun pense et exprime présentât de si extraordinaires difficultés? Steinthal risque l'explication que voici : le sujet grammatical est supposé implicitement, mais il ne saurait être pensé. Mais Miklosich ne sera probablement pas seul à répliquer : « Nous n'exagèrerons pas, croyons-nous, en avançant que la grammaire n'opère pas sur l'impensable » (p. 23).

L'importance d'un tel phénomène grammatical et l'échec absolument grotesque de tout essai, si ingénieux fût-il, pour définir le sujet caché, ont persuadé enfin Miklosich que c'est pure illusion que de chercher un sujet à des propositions de ce type, qui ne comportent en vérité aucune liaison de sujet et de prédicat et qui sont proprement sans sujet (subjektlos).

D'autres considérations appuient la thèse; celle qui concerne la nature du jugement mérite une mention spéciale. Miklosich part ici en guerre contre ceux qui, avec Steinthal, nient toute corrélation entre la grammaire et la logique, et repousse en même temps les attaques que, précisément en raison de cette corrélation, des psychologues et des logiciens pourraient tenter contre sa théorie. Et il déclare finalement que, par suite des propriétés particulières de certains jugements, il faut s'attendre de prime abord à trouver dans la langue de ces propositions sans sujet. Il est faux à son avis que tout jugement comporte une relation entre deux concepts. Il s'agit souvent de l'affirmation ou de la négation d'un simple fait. Or il faut bien exprimer verbalement cette affirmation ou cette négation : mais il est clair qu'ici on ne pourra pas lier un sujet à un prédicat. D'après Miklosich, bien des philosophes ont été conduits à le reconnaître, mais la plupart du temps ils n'ont pas compris suffisamment l'importance de leur découverte. Ils ne se rendaient pas nettement compte de l'originalité de ce qu'ils affirmaient. Chose étrange! ils s'arrêtaient à mi-chemin, restaient attachés à certains vestiges de leurs anciennes opinions, et finissaient par révoquer ce qu'ils avaient dit d'abord. C'est ainsi que, dans une proposition telle que : *il tonne,* Trendelenburg refusait en définitive de reconnaître un jugement proprement dit, mais l'énoncé d'un simple rudiment de jugement qui précéderait la notion du tonnerre, s'y fixerait et ne rendrait possible que par là le jugement complet : *la foudre est conduite par le fer.* Et Herbart déclara finalement que des jugements comme : *il fait du bruit*

n'étaient pas des jugements au sens ordinaire et rigoureusement logique du terme. En termes excellents, l'auteur relève le manque de logique de ces philosophes, leur incompréhension de leur propre méthode, leur méconnaissance de la nature du jugement et la définition défectueuse qu'ils en donnent (p. 21).

Miklosich considère comme parfaitement inattaquables ses propositions sans sujet. Non seulement il en considère l'existence comme hors de doute, mais il montre encore qu'elles ne sont aucunement aussi rares qu'on pourrait l'imaginer en raison de toutes les discussions qu'elles ont provoquées. La diversité de ces propositions lui donne occasion, dans la seconde partie de sa brochure (p. 33 à p. 72), de dresser un tableau récapitulatif, où nous trouvons des propositions sans sujet construites, soit avec un verbe actif, soit avec un verbe réfléchi, soit avec un verbe passif, soit avec le verbe être, chaque classe illustrée de nombreux exemples tirés des langues les plus différentes. Cela s'applique surtout à la première classe, où il établit huit subdivisions, afin de grouper les propositions suivant la différence de leur contenu. Il note comme observation générale (p. 6) que le verbe des propositions sans sujet est toujours à la troisième personne du singulier et que, toutes les fois que c'est possible, le pronom est au neutre.

Sous d'autres rapports encore, il pousse les choses plus loin. Les propositions en question, fait-il remarquer, ne sont pas plus récentes que celles qui ont un sujet; elles figurent dès le début dans la construction grammaticale; mais elles ont, au cours des temps, disparu de certaines langues. Il montre que les langues qui les ont conservées jouissent ainsi d'un avantage, l'emploi de ces propositions leur assurant une vivacité particulière; et il explique pourquoi, à d'autres égards, des propositions sans sujet ne doivent pas être mises absolument sur le même pied que les propositions catégoriques considérées comme identiques [1].

— 2 —

Tel est, en bref, le contenu de la brochure sur laquelle je me permets d'ajouter encore quelques remarques critiques.

On a pu voir par mon compte rendu combien j'approuve l'ensemble de cette étude et notamment son idée fondamentale. Les preuves apportées me paraissent tellement convaincantes que le plus récalcitrant ne peut guère s'y soustraire. Quant à moi, il y a beau temps que, par l'analyse purement psychologique, je suis

1. Les exemples allemands sont ici intraduisibles : *ich friere* et *Es friert mich* n'ont qu'un seul équivalent français *(je gèle)*. Selon Miklosich (p. 37), « on ne peut dire *Mich friert* lorsqu'on s'expose volontairement à la gelée ». La nuance correspondante en français serait à peu près la distinction entre « je gèle » et « je me gèle », mais il ne s'agit pas alors de « proposition sans sujet ». (Note du trad.).

arrivé à la même conclusion, ainsi que je l'ai du reste fait reconnaître de la façon la plus nette quand j'ai commencé la publication de ma *Psychologie*, en 1874.

En dépit de toute la peine que je m'y suis donnée pour mettre ma doctrine en pleine lumière et montrer l'impossibilité de défendre toutes les théories anciennes, le succès n'a pas été considérable jusqu'à ce jour. A part de très rares exceptions, je n'ai pu convaincre les philosophes, pas plus que Miklosich n'a pu, dans sa première édition, convaincre les philologues. Quand un préjugé s'est de plus en plus profondément enraciné durant des milliers d'années; quand une doctrine a même pénétré à l'école primaire; quand un principe est considéré comme fondamental et sert de base à des conséquences pour ainsi dire immuables, on ne doit pas s'attendre à ce qu'aussitôt réfutée l'erreur disparaisse; il est à craindre, au contraire, que l'on accueille la nouvelle opinion avec trop de méfiance pour en soumettre les raisons à un examen sérieux. Mais, lorsque deux savants, travaillant en complète indépendance l'un de l'autre, sont absolument d'accord dans leur témoignage; quand, par des voies totalement différentes, ils sont arrivés au même résultat final, on peut espérer qu'on ne verra pas dans cette rencontre un simple hasard, mais que l'on accordera une attention plus minutieuse à leur double démonstration. Je souhaite qu'à propos de cette nouvelle édition qui, je suis heureux de le constater, tient compte de mes propres travaux, Miklosich profite de cette attention.

D'accord quant à l'essentiel, nous différons parfois d'opinion sur des points secondaires et peu importants, dont il faut pourtant dire un mot.

Ces propositions simples qui ne relient pas un sujet à un prédicat et que j'admets avec lui, il les a appelées *propositions sans sujet*. Je ne puis approuver entièrement ni cet usage ni les raisons qui l'ont déterminé.

Sujet et prédicat sont des notions corrélatives, qui existent ou disparaissent l'une avec l'autre. Une proposition vraiment sans sujet doit être dite tout aussi bien sans prédicat. Aussi me semble-t-il que si Miklosich n'a pas tout à fait raison de parler seulement de *propositions sans sujet*, il a tout à fait tort de les appeler propositions *purement prédicatives* (p. 3, 25, 36, etc.). Cela pourrait faire croire qu'à son avis une deuxième notion (le sujet) est sous-entendue, ce qu'il nie d'ailleurs de la façon la plus nette (p. 3 sq), ou qu'il tient de telles propositions simplement pour des propositions catégoriques dégénérées et considère cette forme comme la forme primitive, ce que du reste il réfute expressément (p. 13 sq). Il semble croire, au contraire, que le progrès naturel de la pensée et du langage s'opère en général d'une proposition simple à une proposition catégorique en ce que la notion contenue dans la première s'ad-

joint, dans la seconde, une autre notion comme sujet. « Les propositions sans sujet, lisons-nous page 25, sont... des propositions qui ne comprennent que le prédicat, c'est-à-dire ce qui, dans un grand nombre de propositions, est considéré, pour la suite naturelle des idées, comme l'élément fondamental, celui dont il est possible, mais nullement nécessaire, de chercher le sujet. »

Mais, ici encore, il ne semble pas que l'expression soit tout à fait correcte et l'usage du mot « sujet » est déjà contestable. Il est bien vrai que ce qui sert de fondement est premier dans la construction du jugement. Or la succession même des mots, dans le langage, ne s'accorde guère avec ce que dit Miklosich, puisque la proposition catégorique commence d'ordinaire par le sujet. On peut répondre que l'essentiel est pourtant le prédicat. (Ce qui a conduit Trendelenburg à désigner le prédicat comme notion principale et à dire même, avec quelque exagération que « nous pensons par prédicats » (cf. p. 19). En vérité, si le prédicat est le concept nouveau, c'est lui qui fera naturellement l'objet de l'intérêt principal, mais nous devrions nous attendre au résultat exactement inverse, si c'était le sujet qui apportait un concept nouveau.

On peut dire avec autant de vérité : *un oiseau est noir* et *quelque chose de noir est un oiseau; Socrate est un homme* et *un homme est Socrate.* Mais Aristote fait déjà remarquer que seule la première attribution est conforme à l'ordre naturel, la seconde ayant quelque chose d'artificiel. En fait l'on prend naturellement comme sujet le terme auquel on songe d'abord en portant le jugement, ou celui qu'il faut d'abord considérer pour comprendre la proposition et en saisir la vérité ou la fausseté. On peut se convaincre de l'existence d'un oiseau noir en le cherchant parmi les oiseaux ou parmi les objets noirs; il vaut mieux le rechercher parmi les premiers. Et pour connaître le genre ou l'espèce auxquels appartient un individu il vaut mieux analyser sa nature que parcourir dans toute son extension le concept correspondant. Les exceptions confirment ici nettement la règle et la justifient : si je m'écrie par exemple : *Voilà quelque chose de noir, ce noir est un oiseau,* c'est que j'ai d'abord reconnu la couleur et que j'en ai fait naturellement le sujet dans la proposition catégorique que j'ai construite ensuite.

Dans les deux sorites catégoriques, celui d'Aristote et celui de Goclenius, Aristote considère comme des sujets les termes qui relient chaque anneau de la chaîne, tandis que Goclenius les considère comme des prédicats. C'est précisément pour cela que le premier sorite apparaît comme le plus naturel et qu'on le dit généralement régulier tandis que l'autre reçoit l'épithète d'inverse. Aussi, quand une proposition, qui ne lie pas deux concepts, est suivie d'une proposition catégorique ayant avec elle un terme commun, nous employons d'ordinaire ce terme non pas comme

prédicat, mais comme sujet; et l'on pourrait dire par conséquent qu'on cherche un prédicat au sujet plutôt qu'un sujet au prédicat. Par exemple : *Il y a du bruit; ce bruit vient d'un ruisseau. Il tonne; le tonnerre annonce l'approche d'un orage. Il y a une odeur de roses, cette odeur de roses vient du jardin voisin. Il y a pénurie d'argent, cette pénurie d'argent est la cause du marasme des affaires. Il y a un Dieu, ce Dieu est le créateur du ciel et de la terre,* etc.

On ne peut donc à mon avis justifier la formule de Miklosich : « proposition sans sujet » que dans *un seul* sens, c'est lorqu'on considère que le concept qu'elle exprime, étant unique, constitue naturellement aussi le concept principal et joue le rôle que l'on attribue, dans la proposition catégorique, au prédicat. De même, en comparant les propositions catégoriques et les propositions hypothétiques, on pourrait dire que les premières sont des propositions sans antécédent plutôt que des propositions sans conséquent. Non qu'on puisse, à vrai dire, parler de conséquent sans antécédent, mais parce que, dans la construction de la proposition hypothétique, le conséquent est justement l'élément essentiel. Dans ces conditions il me serait peut-être possible d'accepter l'expression : *proposition sans sujet.*

Mais il est un autre point sur lequel je ne puis me rallier tout à fait à la thèse de Miklosich : c'est l'extension qu'on peut accorder à ces propositions sans sujet. L'auteur a raison de souligner qu'il ne faut pas leur imposer de limites trop étroites. Mais il estime que leur emploi n'est pourtant pas illimité, comme on le voit bien dans son essai de classification de tous les contenus qu'il leur assigne. Or, je pense que c'est là une erreur. La possibilité d'utiliser la forme sans sujet devrait être strictement illimitée. En effet, ainsi que je crois l'avoir démontré dans ma *Psychologie,* tout jugement, qu'il soit énoncé dans la forme catégorique, hypothétique ou disjonctive, peut revêtir, sans la moindre modification du sens, la forme d'une proposition sans sujet ou, suivant ma formule, d'une proposition existentielle. C'est ainsi que la proposition : *quelque homme est malade* est synonyme de : *il y a un homme malade;* et la proposition : *tous les hommes sont mortels* équivaut à : *il n'y a pas d'homme immortel,* etc. [1].

1. Note ajoutée en 1889 :
Ce que je dis ici de l'utilisation universelle de la formule existentielle ne vaut naturellement que si l'on ne parle que de jugements vraiment et parfaitement *unitaires.* Pour exprimer de tels jugements, la logique a, de tout temps, eu recours à la forme catégorique; et on s'en sert souvent dans la vie courante pour exprimer une série de jugements construits les uns sur les autres. C'est ce qui apparaît nettement dans la proposition : ceci est un homme. Le démonstratif : *ceci* montre à lui seul que l'on croit à l'existence; un second jugement lui attribue ensuite le prédicat : homme. Ce cas est fréquent. A mon avis, la forme catégorique devait primitivement servir pour de tels jugements doubles, qui affirmaient quelque chose et lui attribuaient ou lui refusaient autre chose. Je crois aussi qu'elle a donné naissance, par changement de fonction, à la forme existentielle et impersonnelle. Cela ne modifie en rien son caractère essentiel propre; un poumon n'est pas une vessie de

Sous un autre rapport encore, Miklosich me semble avoir excessivement restreint l'emploi de ses propositions sans sujet. Ces propositions, nous dit-il, constituent un avantage dont toutes les langues sont loin de pouvoir se vanter. Mais cela ne paraît guère croyable s'il est exact, ainsi qu'il le dit lui-même avec tant de force dans un autre passage, qu'il y a et qu'il y a toujours eu des jugements où deux idées ne sont pas rapportées l'une à l'autre et qui ne peuvent donc pas s'exprimer par la liaison d'un sujet à un prédicat. Il faudrait, en effet, non seulement en conclure avec Miklosich à l'existence nécessaire de propositions sans sujet, mais encore en conclure contre lui à l'existence de telles propositions dans toutes les langues.

A mon avis, l'erreur de l'auteur s'explique au moins en partie dans un excès de prudence qui le pousse à n'invoquer que des exemples indiscutables; c'est pourquoi il n'a pas osé donner comme sans sujet certaines propositions qui appartiennent en fait à cette catégorie. Miklosich a cru que le verbe des propositions sans sujet s'exprime toujours à la troisième personne du singulier et que le pronom est autant que possible au neutre. Il traçait ainsi des limites certainement trop étroites. Plus loin, dans la même étude, il émet du reste un avis contraire quand il dit : « Dans la proposition : *Il est un Dieu*, le concept *Dieu* est pris au sens absolu, sans sujet; de même dans la proposition *il est des dieux* ». Et il ajoute : « Le *est* de la proposition existentielle *prend la place de la prétendue copule est* qui, dans beaucoup de langues, mais nullement dans toutes, est indispensable devant le prédicat et a la même importance que les désinences des verbes à un mode personnel[1]. *Est* n'est donc pas un prédicat » (p. 34). En effet, si on considère comme sans sujet la proposition : *Il y a un Dieu*, il faut en dire autant de celles-ci : *Il est un Dieu, il est des dieux;* et la règle précédemment établie s'est avérée ainsi trop étroite. Mais le fait que les propositions existentielles (et d'autres constructions analogues éventuelles) doivent toutes se classer parmi les propositions sans sujet confirmerait ce que nous avons déjà voulu indiquer plus haut : il n'y a probablement pas de langue et il ne peut y en avoir qui manque totalement de ces propositions les plus simples. Seules quelques catégories particulières de propositions sans sujet constitueraient donc ce qu'avec Miklosich nous pouvons considérer comme l'avantage propre de certaines langues.

Telles sont les critiques que j'ai jugé nécessaire de formuler.

poisson, bien qu'il en dérive génétiquement; et l'expression : *en vertu de* (kraft), tout en ayant son origine première dans un substantif, n'en reste pas moins syncatégorématique (voir MILL, *Logik*, I, 2, § 2).

1. Miklosich donne ici encore un exemple qu'il est difficile de traduire littéralement, *es sommert, es nachtet* équivalant en allemand à *es ist Sommer, es ist Nacht* (Nous sommes en été, il fait nuit) (Note du traducteur).

Si on les admet, loin de s'opposer à la pensée essentielle de l'auteur, ni dans sa vérité ni dans son importance, elles visent au contraire à en étendre la signification. C'est pourquoi je termine ces réflexions en souhaitant une fois de plus que cette petite brochure, si riche d'idées, insuffisamment remarquée lors de sa première publication, rencontre à l'occasion de cette réimpression, revue, corrigée et augmentée, où les objections critiques de savants tels que Benfey, Steinthal, etc. sont réfutées succinctement, mais avec une véritable force dialectique, la sympathie à laquelle lui donnent droit l'importance de la question et la valeur de la recherche.

— II —

SUPPLÉMENTS POSTHUMES A LA CLASSIFICATION DES SCIENCES [1]

1. Sujet pensant l'universel et être individuel

(Dictée du 21 novembre 1917)

Certains philosophes nient que nous pensions jamais rien d'universel. D'autres, et c'est peut-être la majorité, croient que notre pensée est tantôt universelle, tantôt individuelle. Il en est enfin qui croient que, si notre pensée est intuitive, elle ne peut être universelle. Cette troisième façon de voir contraste singulièrement avec la seconde, parce que ses représentants affirment d'ordinaire que toutes nos *intuitions* sont précisément individuelles et que c'est par l'abstraction seule que nous pouvons arriver à penser universellement. Berkeley fut un célèbre représentant de la première opinion, Kant un célèbre représentant de la seconde, mais c'est évidemment la troisième qui est la bonne. Ni la perception dite externe, ni ce que Locke appelle la réflexion et que nous pouvons également appeler la perception interne, ne nous offrent d'exemples d'intuition *individuelle*. Dans la perception interne, personne ne peut trouver aucun caractère qui individualise l'intuition. Quelqu'un se perçoit-il en tant que jugeant, rien ne s'oppose à ce qu'un autre en fasse autant et se perçoive en tant que jugeant la même chose et de la même façon. Et il pourrait tout aussi bien se trouver d'accord avec un autre sur le plan affectif. Il se peut qu'en fait il y ait toujours, quand nous envisageons l'ensemble de la vie interne, des différences entre les sujets, mais leur élimination n'aurait rien d'absurde. Et le grand nombre de ceux qui y participent prouve suffisamment que l'intuition n'en est pas individualisée. Certains disent que des déterminations substantielles ne font pas non plus entièrement défaut dans la perception interne. Il est possible qu'ils aient raison. Mais ces déterminations ne peuvent servir en tous cas à individualiser l'intuition. Elles sont à tel point limitées à l'universel qu'on n'est pas d'accord sur

1. Nous traduisons sous ce titre l'appendice de l'édition de 1924, intitulé par Kraus : *Nouvelles considérations tirées des œuvres posthumes concernant le concept et l'entendement.*

le point de savoir si ce qui pense en nous est matériel ou spirituel. On pourrait croire plutôt que l'intuition externe nous révèle des réalités individuelles, par exemple un point rouge, double spécification de couleur et de lieu. Mais une psychologie plus avancée enseigne que l'intuition visuelle nous montre, quant à sa localisation, le point coloré, non pas *in modo recto*, mais *in modo obliquo*. Ce que, sous le rapport local, nous nous représentons *in modo recto* n'est qu'un *lieu* non qualifié d'où l'objet coloré est contemplé dans une certaine direction et à une certaine distance. *Mais les mêmes rapports de direction et de distance peuvent se retrouver en chaque lieu de l'espace et l'universalité du point spatial considéré* in modo recto *prouve donc l'universalité de toute l'intuition externe*. Si les psychologues sensualistes n'ont pas saisi clairement et nettement ce caractère de la sensation visuelle, Jean Muller a cependant effleuré ce point quand il parle d'une « projection » vers l'extérieur de certains objets. Dans ces derniers temps Petroniewicz l'a également aperçu en affirmant que celui qui voit perçoit un certain point comme siège de son moi et se paraît à lui-même distant de l'objet coloré qu'il voit.

Mais nous pouvons aller plus loin et dire que le caractère que nous venons d'attribuer à la sensation visuelle vaut pour toutes les sensations, par exemple aussi pour les sensations auditives, auxquelles bien des psychologues voulaient entièrement dénier la localisation, bien que cette localisation soit nettement démontrée par le fait que nous pouvons distinguer si nous avons des bourdonnements dans l'oreille droite ou dans l'oreille gauche. Mais en examinant les choses à fond, l'on trouve que l'on peut également parler d'une projection. Les bourdonnements apparaissent comme quelque chose dont un point non qualifié se situe à une certaine distance dans une certaine direction, tout comme dans la sensation visuelle le point coloré; et ainsi ce n'est pas seulement tel bourdonnement d'oreille qui se trouve en relation spatiale avec tel autre, mais encore chacun de ces bourdonnements avec les objets colorés qui sont pour nous objets de vision. Cette vérité a été souvent si complètement méconnue que ceux-mêmes qui reconnaissaient à différents sens un espace sensible se sont demandé s'il s'agissait là d'un espace proprement dit ou d'un analogue hétérogène [1]. Les phénomènes acoustiques et colorés sont

1. Stumpf figure, lui aussi, au nombre de ces psychologues. Mais c'est lui, précisément, qui rend témoignage à ce que nous avons avancé touchant l'universalité et à la différenciation simplement relative de la localisation; il dit, en effet, que toute localisation dans le temps ou dans l'espace a généralement comme fondement un certain point de repère. Quand il s'agit du temps, ce fondement est constitué par le présent, dont le passé et le futur sont simplement plus ou moins distants; quand il s'agit de l'espace, au *nunc* correspond un *hic*. Nous voyons donc que Stumpf pense les espaces des différents sens non pas comme homogènes, mais comme simplement analogues les uns aux autres : il s'ensuit de là que pour l'un comme pour l'autre il ne pourrait être question d'un « *hic* » analogue. Mais chacun d'eux serait seul

certainement projetés dans le même espace. On peut même aller plus loin et affirmer l'existence d'une projection de ce genre, à partir du même point non qualifié, dans tout autre phénomène des sens, par exemple dans les sensations gustatives, olfactives, caloriques et tactiles, qu'elles s'accompagnent ou non d'une manifestation affective. Nous nous trouvons donc en présence d'une loi qui embrasse tout le domaine de la perception externe, et qui confirme notre refus d'attribuer à la perception externe, comme à la perception intérieure, aucun caractère individuel.

Mais comment expliquer alors qu'en dépit de cette universalité de la pensée intuitive nous puissions affirmer de la façon la plus catégorique que tout ce qui est doit être individuel, voire qu'on se met en contradiction avec soi-même en soutenant le contraire et en disant qu'il peut y avoir deux choses qui, concordant par tous leurs caractères, ne diffèrent en rien l'une de l'autre? Voici la réponse : concevoir deux choses distinctes, c'est dire que l'on ne peut subsumer sous l'une ce qui est subsumé sous l'autre. Ce n'est qu'à ce prix que chacune se distingue de l'autre. Il faut, par conséquent, qu'elle ait en commun avec l'autre, au moins le caractère de « chose », mais peut-être encore bien d'autres éléments; pensée avec une précision exhaustive, elle doit pourtant représenter quelque chose que l'autre n'est pas. Nous pouvons encore aller plus loin et dire que le caractère individualisant doit être une détermination positive; une détermination simplement négative serait elle-même universelle et ne pourrait donc individualiser.

Si nous ne sommes pas en état de nous représenter intuitivement la détermination individualisante d'une chose, nous avons pourtant le droit de dire qu'en réalité cette détermination ne fait pas défaut et qu'elle coïnciderait avec le concept de la chose pensé exhaustivement. C'est ce qu'avait déjà reconnu clairement le jeune Leibniz lorsque, dans sa thèse de doctorat, il affirmait à propos du principe d'individuation : Omne individuum sua tota entitate individuatur.

En conséquence on voit aisément de quelle manière si nous ne

représenté *in modo recto* et tous les autres le seraient *in modo obliquo* et par rapport à lui. Il est possible que Stumpf ait cru que tout *hic* représenté *in modo recto* était ndividualisé et dans ces conditions, grâce à son rapport avec lui, toute détermination relative d'autres points dans l'espace pourrait être pensée comme individualisée. Mais rien n'indique en réalité que le *hic* soit pensé moins universel que le *nunc* et il appert que ce dernier se présente sans aucune différence spécifiante ni individualisante, car tout présent nous apparaît sans la moindre différence avec l'autre comme Aristote avait eu déjà l'occasion de le remarquer. Mais, puisque le présent change effectivement, il devrait, s'il se montrait spécifié, se montrer sous un faux aspect. Cette conséquence, Marty l'a tirée; mais elle l'a conduit à des doctrines extrêmement délicates. Pour y échapper, il n'est que d'affirmer purement et simplement le contraire : le présent affirmé *in modo recto* se manifeste avec une totale universalité, et c'est en partant de ce point de vue que nous aurons aussi à nous prononcer sur la présence locale, le *hic*.

pouvons penser intuitivement rien d'individuel, nous le pouvons du moins par d'autres voies que l'intuition. Nous n'avons qu'à nous dire ceci : de même que l'*espèce* est pensée plus complètement que le *genre* et que toute nouvelle différenciation spécifique complète et par suite restreint le concept, celui qui penserait la chose avec une précision absolue la penserait déterminée de telle manière qu'aucune pluralité de choses ne pourrait plus correspondre au concept. Nous arrivons ainsi à ce qu'Aristote appelait τὸ καθ' ἕκαστον ou encore τὸ τί. Quant à nous, nous l'appelons *ein gewisses Ding*, un *quoddam*, *une certaine chose* [1].

II. Intuition et représentation abstraite [2].

(Dernière dictée de Franz Brentano le 9 mars 1917, huit jours avant sa mort).

§ 1. Comment une intuition se distingue-t-elle d'autres représentations? A cette question, l'on répond très fréquemment que l'intuition correspond à une représentation singulière, le concept à une représentation générale. Certains psychologues ont du reste contesté que nous puissions jamais nous rien représenter autrement qu'individualisé. Se figurer que le géomètre pense l'universel en établissant un théorème et en le démontrant ensuite, ce serait pour eux une illusion; pour la dissiper aussitôt, il suffirait de se rappeler que, pendant sa démonstration, le géomètre regarde le tableau où un triangle est tracé blanc sur noir. Au nombre de ceux qui nient les représentations universelles l'on compte, outre les Nominalistes du moyen âge, de célèbres philosophes modernes, et notamment Berkeley. Mais leur doctrine n'est pas défendable. Sans représentations générales aucun jugement général, aucune démonstration ne serait possible. L'universel ne doit pas être confondu avec un collectif tel qu'aucune induction ne pourrait jamais l'épuiser. Kant ne s'est pas laissé convaincre par Berkeley; il affirme nettement l'existence de représentations générales et il leur a donné le nom de concepts. Il y opposait les intuitions en tant que représentations individuelles. L'audition, la vision, la perception interne nous fourniraient des réalités intuitives. Les représentations du temps et de l'espace seraient elles aussi des représentations portant sur l'individuel, des intuitions, non des concepts.

Mais Kant est ici tombé dans plus d'une erreur. Nous n'avons pas de représentations *a priori* d'un espace infini à trois dimensions

1. En français dans le texte.
2. Autre titre envisagé par l'auteur : *Représentation unitaire intuitive et représentation unitaire attributive.*

ni d'un temps infini à une dimension; et quand nous voyons ou entendons quelque chose et que nous percevons intérieurement un sujet pensant, un examen psychologique attentif nous montre que ces représentations ne nous révèlent aucune différence individuelle. Celui qui se perçoit intérieurement ne perçoit rien qu'un autre ne pût percevoir en même temps de la même façon. Ce qui prouve suffisamment que cette perception ne comporte aucun élément individualisant. De son côté la perception externe nous révèle une relativité des déterminations locales et elle manque de ces déterminations absolues qui seules pourraient l'individualiser. Il apparaît donc que si BERKELEY a nié à tort l'universalité de certaines représentations, c'est à tort que KANT a affirmé l'individuation de ce que nous avons l'habitude d'appeler intuition.

§ 2. Comme ces intuitions constituent cependant une classe définie et bien distincte de représentations, il faut chercher comment les caractériser vis-à-vis des autres.

On peut recourir ici à des exemples et considérer n'importe quelle sensation et n'importe quelle image, étant bien entendu que les images forment elles-mêmes une classe qui ne se distingue pas seulement de celle des sensations par leur contenu, mais bien par leur origine. Aux perceptions *externes* on peut joindre les perceptions *internes*. Ce sont elles qui constituent le point de départ de notre vie représentative. Mais elles conduisent alors à d'autres représentations qui, bien qu'elles ne soient pas nos *premières* représentations universelles, peuvent du moins, par comparaison avec les premières, être qualifiées de plus générales et de plus généralisées. C'est ainsi que le concept de rouge en général fait abstraction de toute particularité de localisation dans telle ou telle direction et à telle ou telle distance de tel ou tel point de repère, et *le concept de coloré* fait en outre abstraction de la différence spécifique du rouge et ne retient que l'élément commun au rouge, au bleu, au jaune, etc. Disons que ce sont des *abstractions* qui, par opposition avec les *sensations*, sont simplifiées quant à leur contenu. Mais elles possèdent encore, comme les sensations, une espèce d'unité qui nous conduit à les grouper avec elles comme des représentations d'une unité intuitive. A ces représentations d'une unité intuitive s'en opposent d'autres qui ne sont amenées à l'unité que par un mode propre de liaison, de composition, d'identification, comme c'est le cas, par exemple, quand on forme le concept composé d'une chose rouge, chaude et harmonieuse.

Bien que cette identification nous soit familière à tous, il ne sera pas inutile de donner quelques précisions. Il faut dire avant tout qu'elle ne consiste pas en un jugement prédicatif. Ce n'est pas du tout un jugement. Elle fait encore plutôt partie du domaine

de la vie représentative. Dire : « un rouge chaud » n'est pas dire : « un rouge est chaud »; de même : « un coloré rouge » n'équivaut ni à « un rouge est coloré » ni à « un coloré est rouge ».

En outre, l'identification dont nous parlons ici suppose que deux représentations unies dans la même intuition peuvent, à cause de leur manque de détermination individuelle et malgré la différence de leur contenu, constituer cependant des représentations d'une seule et même chose. C'est précisément ce qui est rouge qui est coloré, et, dès qu'il commence ou cesse d'être ce rouge, il commence ou cesse également d'être ce coloré. *Une seule et même chose devient donc l'objet de deux représentations*, et quand on fait d'une seule et même chose l'objet de deux représentations intuitives, on opère précisément ce que nous appelons une identification. On aboutit à ce que nous appelons une représentation sans unité intuitive, ou plutôt avec unité purement attributive.

§ 3. Il faut encore distinguer différents cas. Quand nous disons : « un chaud rouge », les deux choses représentées dans une unité intuitive ne sont pas *identifiées* totalement, mais seulement *du point de vue du sujet logique*. Un rouge peut rester le même rouge, en cessant d'être un chaud, mais non pas sans que la substance qui est la substance de ce chaud continue à subsister. La substance de l'un et de l'autre est ce qui est ici pensé totalement identique; le rouge et le chaud sont pensés identiques l'un à l'autre du seul point de vue de la substance, non en totalité; et ainsi le rouge ne se confond pas avec la substance du rouge.

Appelons encore l'attention sur une autre différence. Il existe divers modes de représentation intuitive, selon que l'objet est intuitivement représenté *in modo recto*, ou *in modo obliquo*. Dans le cas où, outre la chose, on se représente le sujet niant précisément cette chose, l'acte représentatif qui s'applique à la chose ne se confond aucunement avec l'acte représentatif qui s'applique au sujet : ce dernier seul est alors représenté *in modo recto*, tandis que la chose est niée *in modo obliquo;* ajoutons que les *modi obliqui* sont eux-mêmes fort divers. Il se peut aussi que l'identification identifie quelque chose qui est représenté *in modo recto* avec quelque chose qui est également représenté *in modo recto;* ou encore qu'elle identifie quelque chose qui est représenté *in modo recto* avec quelque chose qui est représenté *in modo obliquo;* ou enfin qu'elle identifie entre elles deux choses qui sont toutes deux représentées *in modo obliquo*. Mais j'aboutis toujours à des représentations qui manquent d'unité *intuitive* et dont l'unité est purement attributive.

Nous distinguons jugements affirmatifs et jugements négatifs. Une telle opposition n'existe pas dans le domaine de la représentation. Mais nous pouvons nous représenter un sujet qui juge néga-

tivement et aussi un sujet qui nie à juste titre, si bien qu'*in modo obliquo* quelque chose est représenté comme nié et comme nié à juste titre. Et dans ce cas également il peut se produire une identification, comme lorsque je dis : « un A que l'on nie à juste titre ». On est tenté d'attribuer ici l'opposition de l'affirmation et de la négation à la représentation elle-même, tout comme elle appartient aux jugements. Aussi je tiens à mettre expressément en garde contre cette erreur. L'opposition entre l'affirmation et la négation n'appartient pas davantage à la représentation que l'opposition entre l'amour et la haine, et même l'absence de haine se concilie fort bien avec le fait que l'on se représente *in modo recto* quelqu'un qui aime et qui hait et quelqu'un qui aime à bon droit et qui hait à bon droit, et que ce qu'il aime et hait soit représenté *in modo recto* comme aimé et haï et comme aimable ou haïssable. Et l'on peut fonder là-dessus l'identification.

Mais à la lumière de ces réflexions quelle réponse faire à la question de savoir si l'on ne pourrait pas peut-être, à côté de l'identification telle que nous venons de la décrire dans le domaine de la représentation, recourir à un procédé contraire de détachement, de séparation, d'isolement, de diversification, etc.? Dans le jugement, Aristote parle d'une synthèse et d'une séparation du sujet et du prédicat, et fait remarquer que l'on peut étendre le terme de synthèse aussi bien que celui de division (διαίρεσις) aux deux classes. Mais il s'agit ici de l'opposition entre l'affirmation et la négation dans le jugement. Cette opposition, nous venons de le souligner, n'existe pas dans la représentation; et il semble donc prouvé qu'il ne saurait être question, dans le domaine de la vie représentative, d'opposer une telle opération à l'identification. Il nous suffira de dire ceci : de même que les *modi obliqui* de la représentation présentent diverses différences même dans le cas où nous nous représentons quelqu'un qui affirme ou qui nie, les *modi obliqui* sont également différents; ce qui, naturellement, ne manquera pas d'importance dans le cas où ce qui, d'une façon ou de l'autre, est représenté in *modo obliquo*, vient à être identifié. Puisqu'Aristote a enseigné que les deux classes de jugements qu'il a d'abord qualifiées de synthèse et de division peuvent toutes deux s'appeler synthèse dans les cas où l'on voudrait parler dans le domaine de la représentation de diversification au lieu d'identification, nous pourrons affirmer de la façon la plus formelle que seule l'expression *identification* caractérise exactement la nature du processus.

§ 4. Nous avons été amené de la sorte à distinguer les classes suivantes de représentations : elles sont intuitivement unifiantes ou attributivement unifiantes, et c'est par l'identification que les secondes sont dérivées des premières, soit *in modo recto*, soit *in modo obliquo*. Les premières se subdivisent en intuitions et abstractions; ces dernières résultent de la *simplification* et de la généralisation des intuitions, mais ne s'en distinguent aucunement parce qu'elles seraient universelles tandis que nos intuitions apparaîtraient comme individualisées.

§ 5. Nous avons en même temps rejeté comme erronées toutes les théories, qu'elles se réclament de la psychologie ou de la théorie de la connaissance, qui, par opposition aux représentations empiriques, nous attribuent également des *représentations a priori*, soit qu'il s'agisse d'intuitions, soit de notions non-intuitives, qui ne dériveraient ni de l'abstraction ni de la liaison d'intuitions. Si ces théories ont trouvé créance, ce fut en raison de l'imperfection de l'analyse psychologique. Cette imperfection était telle que l'on en vint à négliger le fait que, pour certains termes qui désignent certains objets, qu'ils soient ou non des choses, un tel objet fait en réalité complètement défaut. Par exemple : la rougeur, par opposition au rouge, l'extension par opposition avec l'étendu, la possibilité, la réalité, la nécessité, l'être, le non-être, voire le possible, l'impossible, le pensé. Quand on s'imagine qu'une montagne pensée constitue un véritable objet mental, ce qu'on se représente, c'est simplement un sujet pensant une montagne *in recto* et la montagne elle-même selon un certain *modus obliquus*.

§ 6. Mais il se pose encore une question. Si, comme nous l'avons dit, nos intuitions aussi bien que nos abstractions sont des représentations générales, comment pouvons-nous parler de représentations individuelles? Au total, en existe-t-il de telles? On ne pourrait évidemment les trouver que dans les produits de l'identification. Mais comment l'identification pourrait-elle individualiser des représentations universelles ? Parlons-nous donc de représentations individuelles, sans que nous puissions, en fait, en rencontrer aucune, même parmi celles qui ont été obtenues par l'identification? Sommes-nous même certains qu'il s'agisse réellement d'une pure impossibilité ? Et comment comprendre qu'avec nous les penseurs les plus éminents aillent à juste titre encore plus loin et disent nettement qu'en réalité il ne peut rien exister de purement général et que toute réalité possède en fait une détermination individuante? C'est ce que LEIBNIZ, en particulier, a énoncé dans son principe d'individuation où, probablement à son insu, il n'a fait que reprendre une proposition d'Aristote dont celui-ci a étendu tellement l'usage dans sa *Métaphysique* qu'il l'a appliquée à la démonstration rigoureuse de l'unité divine. Ne se sentirait-on pas porté à supposer plutôt qu'il n'existe rien qui réponde au principe d'individuation, mais que tout ce qui est possède un caractère assez universel pour pouvoir se présenter tel quel en un

nombre quelconque d'exemplaires? C'est ce qu'avaient soutenu, pour certaines espèces de représentations du moins, NEWTON, CLARKE et, en opposition formelle avec LEIBNIZ, EULER. Mais ce qui est possible pour une certaine espèce, ne le serait-il pas également pour toutes les autres? SCHOPENHAUER avait vu dans l'espace et le temps des principes d'individuation. EULER dit, au contraire, que c'est là précisément que l'individuation fait défaut. On pourrait donc être tenté de croire qu'elle n'existe en somme nulle part. Et l'on viendrait à dépasser jusqu'à ces philosophes contemporains qui laissent, à côté des individus, subsister encore des universaux comme tels, et à dire que c'est à l'universel seul qu'il y a lieu d'attribuer une véritable existence.

§ 7. Pour répondre à cette question, nous commençons par admettre comme vraie la conclusion qu'aucune de nos représentations intuitivement unifiantes ne peut être individuelle. Mais il est évident, au contraire, que, si elles sont toutes générales, elles ne le sont pas dans la même mesure. Ainsi, par exemple, non seulement la notion de coloré est générale, mais encore la notion de rouge prise absolument; elles ne sont cependant pas également générales, puisque la notion de coloré embrasse, outre le rouge, le bleu et d'autres couleurs. Mais le rouge et le bleu s'excluent l'un l'autre, et l'on arrive ainsi au concept d'altérité, de différence, de dualité. C'est ce qui résulte de la réunion de l'un avec l'autre. Que l'on demande maintenant si, de même qu'un rouge et un bleu, un rouge et un rouge peuvent être deux, il faut répondre que la chose n'est possible que si un rouge est *un autre* rouge qu'un rouge, c'est-à-dire un rouge différent. Il faut donc que le rouge, tout comme il diffère d'une façon quelconque du coloré, diffère aussi de l'autre rouge. C'est ce qui se produirait si je voyais quelque chose qui s'éloigne dans plusieurs *directions* différentes des deux premiers rouges; et ce serait encore le cas si je pensais quelque chose qui s'éloigne également des deux rouges, dans la même direction, mais avec un *éloignement* différent. Et cela peut me conduire à l'idée d'une notion *pour laquelle ne serait possible aucune nouvelle différenciation*, et j'aurais alors l'idée de la notion de quelque chose d'individuel.

Une fois cette idée acquise, il est facile de comprendre que nous refusions d'admettre aucune autre forme d'individualité. Admettre le contraire reviendrait à dire que, pensant un objet de façon totale avec tous ses caractères propres, nous pourrions penser un autre objet qui lui serait identique dans tous ses caractères, c'est-à-dire qui ne différerait en rien de lui et qui pourtant ne serait pas lui, ce qui implique contradiction, puisque tous les caractères partiels réunis constituent la caractéristique totale. Si tous les caractères partiels sont identiques, ce qui est caractérisé par leur ensemble ne peut être que le même tout. Etre sans différence équivaut à être

une seule et même chose. Au moyen âge, on définissait ainsi l'unité : *unum est quod est indivisum in se et divisum ab omni alio.*

[Ici s'arrête la dictée] [1].

III. Des objets de la pensée
(Dictée du 22 février 1915).

§ 1. Qui pense pense quelque chose. C'est pourquoi le concept de pensée manque d'unité dans la mesure où l'expression « quelque chose » n'est pas univoque.

§ 2. Mais que signifie au juste l'expression « quelque chose »? Faut-il la considérer comme synonyme de « réalité pensée »? Il ne semble pas que cette interprétation soit la bonne, car pour expliquer ce qu'est une « réalité pensée » il faudra bien dire que c'est « quelque chose » qui est pensé, ou « quelque chose » qu'on pense, et l'on ne gagne rien à une telle substitution de mots.

On pourrait essayer une autre définition et, au lieu de dire simplement que qui pense pense quelque chose, ajouter qu'il *pense quelque chose en tant que chose*. Exemple : *penser l'homme en tant qu'homme* ou, de façon moins précise, en tant qu'être vivant. Si le mot « pensée » est univoque, il faut aussi évidemment que le complément que nous lui adjoignons ici, la seconde « chose », soit également univoque. Mais cette seconde « chose » n'est pas synonyme de « réalité pensée », rien n'est plus évident. Quand on pense à une pierre, on ne pense pas à cette pierre à titre de pierre pensée, mais bien à titre de pierre, sans quoi l'affirmation de la pierre devrait se réduire à l'affirmation de la pierre pensée; or cette affirmation de la pierre comme objet de pensée est commune à celui qui affirme la pierre et à celui qui la nie, dès lors qu'il a conscience de la nier.

§ 3. Si ce « quelque chose » correspond à un concept unifiant, il ne peut s'agir que d'un concept générique, qui doit envelopper tout ce qui est objet de pensée. Un tel concept est nié par Aristote qui refuse qu'aucun genre soit commun aux dix catégories dont il établit la liste; il est nié également par beaucoup de philosophes modernes qui croient que notre pensée ne s'applique pas toujours à des objets réels, mais souvent aussi à des objets irréels qui ne sauraient constituer avec le réel un genre commun : on voit le caractère révolutionnaire de l'affirmation selon laquelle toute pensée s'applique à un objet réel [2] de façon parfaitement univoque.

1. Ici s'arrête également, par une coïncidence tragique, le travail de Molitor interrompu le 21 avril 1942, que nous avons corrigé et complété depuis sa mort (Note du traducteur).
2. Rappelons que réel *(real)* s'oppose pour Brentano à effectif *(wirklich)*. (Note du traducteur).

§ 4. Un fait semble contraire pourtant à cette affirmation, c'est l'existence dans notre vocabulaire de mots qui ne s'appliquent apparemment à aucune « chose ». C'est le cas par exemple de tous les abstraits qui forment une classe parallèle à celle des concrets; *pensée* en face de *pensé*, *forme* à côté de *formé*, etc. Il est clair que la pensée de celui qui pense ne se confond pas avec l'être pensant, mais qu'elle ne constitue pas pourtant, à côté de cet être qui est une chose, une autre chose distincte. Si on le prétendait, il faudrait considérer cette autre chose comme constituant une partie de cette première chose qu'est l'être pensant lui-même. Lorsque la pensée manquerait, il resterait à l'être pensant l'autre moitié de lui-même et il faudrait définir cet être pensant comme un collectif composé de deux réalités. Mais alors on pourrait admettre sans absurdité qu'inversement l'autre moitié de l'être pensant pourrait manquer aussi, tandis que la pensée resterait parfaitement inchangée, dans son identité individuelle, ce qui est tout à fait impossible.

Il est encore plus facile de se rendre compte que certains mots ne désignent aucune chose, aucune réalité, par exemple: *néant*, *impossibilité*, *vérité* (la vérité qu'aucun homme n'est loup ou que tout nombre pair est divisible par deux). Et pourtant n'usons-nous pas de mots de ce genre, à titre de sujets, pour constituer de véritables propositions, quand nous disons par exemple *qu'il y a des vérités* ou *qu'il y a impossibilité à ce qu'un carré soit rond*, etc.? Comment concilier cet usage avec l'affirmation qui réduit toute pensée à la pensée d'une « chose »?

§ 5. Je réponds que *dans le langage chaque mot est loin de posséder une signification par lui-même; ce qui définit un objet c'est l'ensemble formé par plusieurs mots liés les uns aux autres.* Il suffit pour s'en convaincre de songer au rôle de la préposition et de la conjonction. Ajoutons que le langage use souvent de fictions, pour abréger l'expression de la pensée, comme c'est le cas en mathématiques lorsqu'on parle de nombres négatifs, des parties de l'unité, des nombres irrationnels, imaginaires ou autres qui sont traités comme analogues à des nombres proprement dits. C'est ainsi que le langage place les termes abstraits à côté des termes concrets et opère de multiples façons avec eux comme s'ils signifiaient des choses, appartenant elles-mêmes à titre de parties aux réalités concrètes correspondantes. C'est pourquoi on ne craint pas de dire de l'abstrait qu'il est et qu'il est dans le concret. Mais si l'on veut éviter d'être entraîné aux spéculations les plus fantaisistes, il faut bien se rendre compte que tous ces usages linguistiques sont parfaitement impropres. Lorsqu'on parle de l'*être* d'un abstrait, comme il ne s'agit pas d'un être proprement dit, on doit d'abord et toujours traduire l'expression en langage concret (ce qui, selon la remarque de Leibniz, entraîne forcément une altération du sens)

pour voir clairement sur quel être réel porte ici l'affirmation ou la négation.

De même quand on dit que nous avons quelque chose dans l'esprit ou dans le cœur, parce cette chose est objet de pensée ou d'amour, il ne s'agit pas non plus d'*être* au sens tout à fait propre du terme; une réalité pensée, en tant que pensée, une réalité aimée, en tant qu'aimée, ne sont pas vraiment des choses. En ce cas d'ailleurs ce qu'on prétend vraiment désigner, ce n'est aucunement un objet de pensée, mais bien l'être pensant et l'être sentant qui, en tant que tels, appartiennent au domaine des choses réelles, même s'il est vrai que les objets vers lesquels sont dirigés cette pensée et ce sentiment (la maison à quoi on pense, l'ami qu'on chérit) appartiennent eux aussi au domaine des choses réelles.

Quand on dit qu'*il y a impossibilité* à ce qu'un carré soit rond, l'observateur imprudent qui s'en tient à la formule grammaticale pourra s'imaginer qu'il s'agit là d'une affirmation. En réalité nous avons affaire à une négation, la négation apodictique d'un carré rond. En ce cas l'objet de la pensée est le rond et le carré, c'est-à-dire un double objet réel.

§ 6. Une autre objection est possible : on dira peut-être que nous pensons une foule d'universaux tandis qu'il n'existe en réalité que des choses individuelles; donc nous penserions bien du *non-réel*. Mais il suffit de se rappeler les conditions que nous avons posées pour voir que l'objection ne tient pas.

Le concept de réalité est déjà lui-même un universel, et même le plus universel de tous les universaux. Les concepts *moins universels* appartiennent donc à son domaine tout aussi bien que les choses particulières auxquelles ces concepts s'appliquent véritablement. Peu importe qu'ils soient entièrement déterminés et individualisés; tout au contraire, ce qui par hypothèse ne comporterait aucune sorte d'individuation ne correspondrait plus à aucun concept. Il serait contradictoire d'affirmer comme triangle un triangle qui n'aurait ni angle droit ni angle aigu ni angle obtus.

§ 7. Il faut donc dire que toute pensée a un objet réel. L'être pensant lui-même fait partie de ses propres objets de pensée et lui-même est réel. Seule diffère la modalité de la relation qui lie pensée et chose. Nous avons déjà vu que l'être pensant peut penser la même chose avec des déterminations plus ou moins précises et considérer par exemple le même homme tantôt comme homme, tantôt comme être vivant. Ces modalités se diversifient elles-mêmes selon que nous nous représentons tantôt cet homme lui-même, tantôt cet homme en tant qu'objet de jugement affirmatif ou négatif, ou encore comme terme d'une affection d'amour ou de haine.

§ 8. De même que le jugement comporte deux modalités, l'affirmation et la négation, de même que l'affection se divise en amour et en haine, *la représentation elle-même présente déjà différents modes, et il est notamment indéniable qu'une représentation* in recto *diffère grandement d'une représentation* in obliquo. Si je me représente un athée, la représentation que j'ai de cet athée est directe, celle que j'ai du Dieu qu'il nie est latérale, et c'est toujours le cas quand il s'agit de ce qu'on appelle un *relatif*. Si je pense le plus grand *in recto*, je pense le plus petit *in obliquo*. Si je pense *in recto* l'effet, je pense la cause *in obliquo*. Si je pense *in recto* une limite, je pense nécessairement *in obliquo* une réalité limitée. Si je pense *in recto* une chose qui diffère d'une autre par la couleur, par la grandeur, par la situation locale ou temporelle, le pense également *in obliquo* cette autre chose par rapport à laquelle je situe la première.

§ 9. On voit qu'à un seul mode direct correspondent un grand nombre de modes latéraux. Il y a longtemps qu'on les a divisés en trois classes, lorsqu'on a défini les relations de la pensée à son objet soit comme *psychiques*, soit comme *causales*, soit comme *comparatives*. Mais il ne faut pas oublier que chacun de ces *modi obliqui* se divisent eux-mêmes de plus d'une façon; il suffit même qu'une chose diffère plus ou moins d'une autre, pour que le mode latéral selon lequel nous pensons cette autre chose se modifie lui-même plus ou moins.

§ 10. Mais il existe une autre division des *modi obliqui* qui présente une importance particulière. Il arrive, en effet, que les deux termes de la relation existent également; par exemple, si je dis *Caïus est plus grand que Titus*, il se peut que non seulement il y ait un Caïus mais encore un Titus. Au contraire, dans certains cas, penser à une chose, c'est se la représenter, la désirer, la nier, mais alors l'existence de l'être pensant ne nous garantit aucunement l'existence de l'objet auquel pense cet être.

§ 11. Dans les jugements comparatifs, du type *Caïus est plus grand que Titus*, l'existence du premier terme implique celle du second. Mais il existe des cas plus complexes où la relation comparative se mêle à la relation psychique, par exemple *Caïus est plus grand que Titus ne pense qu'est Sempronius*. Ici l'existence du second terme n'est pas immédiatement postulée. Sans doute il faut que Titus existe comme existe Caïus, seulement il ne s'agit pas de comparer la taille de Caïus à la sienne, mais bien à celle de Sempronius. Or la taille de Sempronius lui est seulement attribuée. Pour que l'objet de la pensée fût ici un être au sens propre du terme, il faudrait que l'existence de Sempronius, en tant que plus petit

que Caïus, fût postulée par le jugement complexe, ce qui n'est pas le cas, nous l'avons dit.

§ 12. Il existe encore un autre cas de jugements comparatifs où l'on doit nier que l'existence de ce qui est représenté *in recto* implique nécessairement l'existence de ce qui est représenté *in obliquo*, et ce cas mérite notre particulière attention. Il s'agit des relations d'antériorité et de postériorité. Quand on affirme qu'une chose vient après une autre, on n'affirme pas que cette autre chose est, mais seulement qu'elle a été; de même quand on dit qu'une chose vient avant une autre, on n'affirme pas que cette dernière est, mais bien qu'elle sera. Dans un cas ce qui est pensé *in modo obliquo* peut très bien n'être plus; dans l'autre cas il n'a pas encore besoin d'être présent. On remarque combien ces relations temporelles diffèrent des relations spatiales où le jugement comparatif portant sur l'éloignement relatif de deux objets suppose la double existence de ces deux objets.

Nous avons considéré plus haut la complication qu'entraîne l'introduction dans la comparaison de relations de type psychique; en considérant les complications qu'entraînent de façon analogue d'autres types de relations, on trouverait d'autres cas où l'existence du premier terme n'implique pas celle du second terme; exemples : *Caïus est plus grand que Titus n'a été*, ou encore : *Il est plus riche que son fils ne sera.*

§ 13. Il est indéniable que nous avons affaire ici à des cas analogues à celui de la relation psychique de la pensée à son objet. Ces cas pourtant présentent entre eux des différences notables. Penser une chose n'est point différer de cette chose et on ne peut point parler ici d'une opposition du type antériorité-postériorité. Sans doute, si nous pensons à un homme qui pense lui-même à un troisième et ainsi de suite, nous nous trouvons en présence d'une série de pensées *in obliquo* où chaque terme s'éloigne de plus en plus du premier terme pensé *in recto;* et le cas pourrait paraître analogue à celui d'événements temporellement de plus en plus distants d'un premier point de repère. D'une part pourtant il s'agit d'une série discontinue, de l'autre d'une série continue. Une autre différence essentielle vient de ce que dans le premier cas il faut nécessairement passer par tous les échelons de la chaîne, tandis que dans la série temporelle des événements on peut toujours laisser tomber les intermédiaires et mesurer directement la relation du premier événement considéré avec les plus éloignés.

§ 14. Il sera nécessaire de préciser davantage les propriétés de cette classe des *relations temporelles* et de nous demander d'abord comment nous pouvons les saisir. Il paraît bien établi que nous ne

pouvons rien nous représenter qui ne nous apparaisse comme présent, c'est-à-dire *à une certaine limite*, mais ce présent constitue le début ou le terme d'une série continue et représente ainsi un moment qui ne se confond avec aucun autre moment de cette même série continue. Il en résulte qu'en nous représentant directement le présent nous nous représentons aussi latéralement le passé et le présent dont ce présent constitue la double limite.

§ 15. Une chose peut être présente de trois façons :
a) comme terme d'un passé;
b) comme début d'un avenir;
c) comme les deux à la fois, c'est-à-dire comme liaison du passé et du présent; en ce cas nous disons que cette chose subsiste. Dans les réalités continues dont le présent constitue la limite, on peut trouver naturellement un nombre infini d'autres limites; les unes *ont déjà lié* l'antérieur au postérieur, les autres *le lieront* plus tard. Mais à la limite présente elle-même on peut dire aussi qu'avant d'être actuelle elle a été d'abord future et qu'en tant que future elle a été de moins en moins éloignée de son actualisation par une série de degrés continus. Et de même dans l'avenir elle sera passée et de plus en plus éloignée du moment où elle fut actuelle, là encore par une série de degrés continus.

Nous avons dit que le présent en tant que tel est le terme du passé et le début de l'avenir. Mais nous pouvons ajouter qu'une chose, au moment où elle devient présente, cesse d'être future et commence à être passée. Aussi bien dit-on communément d'une seule et même chose qu'elle peut subsister c'est-à-dire qu'il est vrai tout ensemble qu'elle a été, qu'elle est et qu'elle sera. Mais on ne peut se représenter cette subsistance que comme une série continue de fins et de commencements, c'est-à-dire comme un renouvellement permanent de la même réalité, et c'est la totalité continue de ces renouvellements qui constitue la longueur de la durée; cette durée n'est proprement que selon une limite; selon toutes les autres il faut dire qu'elle fut ou qu'elle sera.

§ 16. Ainsi c'est exactement la même réalité qui est maintenant, qui a été d'abord et qui sera ensuite; il est donc évident que la détermination d'un objet comme présent, passé ou futur ne met pas en jeu des attributs réellement distincts. Dire d'une chose qu'elle est ou dire qu'elle est présente, cela revient exactement au même; et dire qu'elle a été ou qu'elle sera, c'est faire intervenir exactement le même mode de pensée. Or dire d'une chose qu'elle est, c'est affirmer cette chose au sens propre du terme. Dire qu'elle *a été* ou qu'elle *sera*, ce ne sera pas l'affirmer au sens propre mais seulement au sens impropre; le cas est analogue à celui de l'affirmation d'une chose comme *étant* dans la pensée. Là il s'agissait,

non d'affirmer au sens propre une réalité pensée, mais bien un être pensant, qui pense cette réalité; ici il s'agit, en affirmant qu'une chose fut ou qu'elle sera, d'affirmer un présent comme postérieur à un passé ou comme antérieur à un futur. Si l'on ne pouvait pas affirmer d'un présent, qui se trouve à une certaine distance du passé et de l'avenir, qu'il est, on ne pourrait pas non plus affirmer du passé qu'il a été ni du futur qu'il sera. L'un et l'autre ne furent ni ne seront que dans la mesure où ils se situent à une certaine distance du présent dans le passé ou dans l'avenir. Il semble clair que l'affirmation du passé et du présent constituent ce que nous appelons des représentations *in modo obliquo*.

§ 17. Mais comme les modes latéraux de la représentation sont très variés, il faut bien distinguer cette classe des autres classes et souligner en particulier qu'elle constitue un mode comparatif où l'existence du premier terme n'implique pas nécessairement l'existence du second, bien qu'il ne s'agisse plus comme tout à l'heure d'une complication due à l'intervention d'un rapport d'ordre psychique. Cette propriété vient ici de ce qu'il s'agit d'un rapport d'ordre temporel, fondé sur une variété continue de modes de représentations qui déterminent des modifications corrélatives dans le jugement et dans l'affectivité.

Ce que je viens de dire suffit à rendre assez claire ma pensée pour qu'on comprenne que pour moi, si le passé et l'avenir se distinguent de ce qui mérite proprement le nom d'*être*, leur être n'est pas non plus pourtant celui de réalités purement mentales; ils sont plutôt en ce sens qu'on peut leur attribuer l'être en tant qu'on l'attribue au point de repère antérieur ou postérieur par rapport auquel on les détermine; c'est-à-dire qu'au vrai ils ne *sont* pas antérieurs ou postérieurs à ce point de repère, mais qu'ils *ont été* antérieurs à lui ou qu'ils *seront* postérieurs à lui.

§ 18. Les quelques précisions que nous venons de donner, et qui ne font en partie que répéter des vérités banales, présentent bien des caractères originaux et leurs conséquences sont d'une très grande portée.

Ce serait tout d'abord une erreur grave que de prétendre trouver l'origine de notre représentation du temps, de la distinction que nous établissons entre l'*avant* et l'*après*, dans une différence sensorielle objective, comme nous le faisons pour les distinctions spatiales entre *à côté*, *au dessus* et *derrière*. Assurément quand nous entendons les sons successifs qui forment une mélodie, nous nous les représentons les uns après les autres, comme nous nous représentons à côté les unes des autres les taches colorées qui s'offrent à notre champ visuel. Mais les taches sont simultanément présentes avec toutes leurs différences locales; des sons au contraire

un seul est présent à la fois; ensuite ce sera bien encore ce même son, non plus présent, mais situé dans le passé à une certaine distance du son qui a maintenant pris sa place. C'est là précisément qu'est toute la différence de ce son en ce qui concerne l'avant et l'après. Il serait donc tout à fait impossible de se le représenter avec ses propriétés temporelles si nous n'avions actuellement la représentation d'un autre son présent. Il est bien clair par conséquent qu'il ne s'agit que d'une représentation latérale et non directe.

On pourrait objecter que dans certains cas un son est suivi d'un *silence*. En ce cas on n'aurait donc aucune représentation actuelle et pourtant on continuerait comme dans le cas précédent à se représenter le son comme passé et, si le silence se prolonge, comme de plus en plus éloigné dans le passé. Ne faudrait-il pas dire alors que c'est bien le son lui-même qui aurait valeur d'être passé en lui-même et qui se présenterait par conséquent *in modo recto?* Ce qu'on oublie, c'est que, lorsque le son apparaît comme passé, ce qui est représenté dans la perception intérieure, c'est le sujet lui-même en train de percevoir et pour ainsi dire d'entendre le son comme passé et qui s'apparaît à son propre regard avec une égale intensité.

Cette considération nous conduit entre autres conséquences à rejeter pour des raisons nouvelles et décisives l'opinion de ceux qui prétendent que la perception extérieure ne s'accompagne pas toujours d'une perception intérieure. S'ils avaient raison, il serait impossible de se représenter un phénomène passé en tant que tel.

§ 19. On s'est parfois demandé si nous pouvons acquérir la certitude que le déroulement du temps s'effectue en ligne droite. Il faut répondre oui, dans la mesure où les relations de l'avant et de l'après sont exactement inverses et où commencement et fin sont soumis à la loi des contradictoires. Nous avons vu que dans le cas de la durée simple, où le temps se manifeste sans qu'intervienne aucune variation de l'objet, sans mouvement ni altération qualitative appréciables, il s'agit d'un procès continu où la même réalité cesse et recommence indéfiniment. La longueur de la durée correspond donc à la distance entre le premier commencement temporel et la dernière cessation temporelle.

On s'est demandé aussi si nous pouvons acquérir la certitude que le temps soit *unique*, s'il exerce son influence sur tout le temporel de façon quelconque ou s'il sert de substrat comme l'étendue spatiale à des qualités sensibles. Nous savons maintenant d'après tout ce que nous avons dit que cette dernière hypothèse est exclue.

Nous n'excluons pas pour autant qu'on puisse démontrer de façon solide que tout ce qui tombe sous notre expérience ne dure que parce qu'il est constamment renouvelé par l'influence créatrice d'un premier Principe immédiatement nécessaire; que ce premier Principe révèle un changement infinitésimal et parfaitement uniforme qui, non seulement ne contredit pas à sa nécessité ni à sa parfaite uniformité, mais qu'elles exigent au contraire; qu'à la suite de ce changement dans le premier Principe qui conserve l'univers, cet univers créé lui-même révèle dans sa durée une certaine variation continue, laquelle imprime à tous les événements simultanés un certain trait caractéristique commun, mais qui nous demeure transcendant. Pour nous représenter ce caractère, il faudrait que Dieu lui-même pût devenir pour nous objet p'intuition.

Mais ce que nous pouvons dire, c'est que ce ne sont pas seulement les hommes qui se représentent toutes choses selon certaines modalités temporelles, auxquelles le présent appartient directement, le passé et l'avenir latéralement, mais bien tous les autres animaux et même tout être doué de conscience; c'est là une condition même de la représentation, comme l'affirmation et la négation sont les conditions mêmes du jugement.

Il est vrai que le continu temporel n'est pas pour nous illimité. Néanmoins notre pensée, comme elle dépasse l'espace sensible, s'élève également au-dessus de ce qu'on pourrait appeler le temps sensible et elle peut ainsi allonger indéfiniment le temps vers le passé et vers l'avenir.

Les différences du temps, en tant que continu consistant en passé, présent et futur, présentent le caractère d'un continu du premier ordre. La durée et le cours variable des choses dans le temps présentent au contraire le caractère de continus de second ordre. Seuls échappent à cette définition le cours de la vie du premier Principe divin et le changement progressif de cette propriété qui est commune à toute simultanéité.

IV. Sur l'être au sens impropre. Les termes abstraits et les entia rationis.

(Dictée du 30 janvier 1917.)

§ 1. Ce qui existe à titre d'*objet* ne possède à ce titre aucune existence proprement dite.

Cette affirmation vaut pour tous les cas; qu'on dise d'une façon générale qu'il y a une pensée, ou qu'on dise plus particulièrement que ce que pense Caïus est la pensée de Caïus, ou qu'on entre dans le détail des modes et qu'on dise qu'un objet représenté est représenté, ou qu'une représentation directe est représentée *in recto*, une représentation latérale *in obliquo*, ou encore qu'on aille jusqu'aux particularités des divers modes latéraux, y compris les modes temporels. Et cette affirmation s'applique tout aussi bien lorsqu'on dit qu'un jugement est l'objet d'un sujet qui juge, une affirmation

ou une négation l'objet d'un sujet qui affirme ou qui nie, une négation évidente l'objet d'un sujet qui nie de façon évidente, un être aimé l'objet d'un sujet qui aime, etc...

A la question de savoir si quelque chose qui existe comme objet possède un être proprement dit se rattache le problème de l'être proprement dit des concepts, des représentations, des phénomènes, des jugements et de leurs contenus, des phantasmes, des images, des sentiments, des démonstrations, des décisions, des doutes, des suppositions, des projets, des desseins, des espoirs, des craintes, etc. Naturellement on songe toujours aux cas où l'on dit en vérité qu'*il existe* un concept, une représentation, un dessein, un jugement.

Il faut y ajouter la question de savoir si un universel, une catégorie, un genre, une espèce, une différence spécifique possèdent un être proprement dit, en considérant ici encore bien entendu les cas où l'on dit effectivement qu'*il existe* un universel, une catégorie, etc. En vérité il semble qu'on n'emploie pas toujours ici dans le même sens l'expression *Il existe un genre* ou *une espèce*, car tantôt on entend par genre le concept générique, tantôt l'ensemble des réalités effectives qui appartiennent au domaine de ce concept générique. On dira par exemple qu'un genre est éteint, bien que le concept générique existe encore en nous et qu'en tous cas il ne convienne jamais de le décrire comme éteint. Il en est de même pour l'espèce et pour l'universel auquel se rattachent également genre et espèce. On a souvent discuté pour savoir si l'universel existe effectivement, et la cause du désaccord durable sur ce point tient précisément à ce que la question présente plusieurs sens. C'est la même question, en effet, que de savoir s'il existe un genre; or l'on dit communément qu'un genre existe et subsiste lorsqu'il existe des spécimens appartenant au domaine du concept générique. Si c'est à l'existence du concept générique lui-même qu'on pense, on peut dire que le genre existe dès lors qu'il existe un être qui pense ce concept générique. S'il s'agit pourtant de l'existence de ce concept comme objet de pensée, c'est dans un sens impropre qu'il faudra parler d'être. Mais même dans le premier cas, ce n'est que dans un sens impropre que le genre subsiste; ce qu'il faudrait dire pour parler exactement, c'est que subsistent des individus qui appartiennent à ce genre. Le mot genre est équivoque, mais le concept générique lui-même n'existe pas effectivement. La question de savoir si la majeure, la mineure et la conclusion d'un syllogisme existent au sens propre ou au sens impropre se rattache au problème général de l'existence en tant qu'objet de pensée.

C'est également à la même question générale que se rattache la question particulière de savoir si dans la proposition : *La rose est une fleur*, la copule *est* signifie un être proprement dit. Dire

la rose, c'est dire moins, semble-t-il, que de dire *une rose*; il semble qu'il s'agisse d'un universel qui en tant que tel n'existe que dans la pensée et à titre seulement d'objet.

Mais faut-il réunir sous un même concept tout ce qui est pensé, y compris les objets correspondant à des modes particuliers, par exemple une représentation, un phénomène, le contenu d'un jugement? Quand il s'agit de concept, on distingue compréhension et extension et, lorsqu'on demande si les deux domaines se recouvrent, il faut répondre négativement. Quels sont donc les rapports entre ces divers cas et y a-t-il ici ou là quelque être qui ne serait pas être dans un sens seulement impropre? A l'intérieur même de ce sens impropre peut-on distinguer des modalités diverses? Ces questions méritent examen. Mais on peut affirmer d'emblée comme une vérité indiscutable qu'il ne s'agit en tous cas que d'être au sens impropre du terme, pour des motifs qui se tirent de ce que nous avons dit de l'être en tant qu'objet et pour d'autres motifs encore.

Si l'on veut tirer tout à fait au clair ces problèmes, il faut tenir compte, comme nous l'avons souvent répété, du caractère équivoque des termes qu'on emploie. C'est ce qu'on a noté par exemple, à propos du terme « genre ». Mais il faut remarquer aussi que, bien qu'à chaque terme, si souvent qu'on l'emploie, soit liée une signification, la façon dont on l'emploie introduit pourtant plus d'une différence, car certains mots peuvent être employés isolément, d'autres en relation avec d'autres, ce qui est le cas par exemple des particules de liaison, comme les prépositions, les conjonctions, les adverbes, les génitifs et beaucoup d'autres. Au contraire les substantifs et les adjectifs ont une signification par eux-mêmes bien qu'on les lie dans l'usage linguistique à d'autres termes à titre de parties du discours. Ils doivent ce privilège à la conviction où l'on est en général qu'ils correspondent à une représentation, à la représentation d'une chose pensée *in modo recto* et associée au terme. On peut se demander pourtant si les substantifs et les adjectifs eux-mêmes ne jouent pas plus d'une fois le même rôle que les particules de liaison. Dans tous les cas singulièrement où le nom désigne ce que nous avons appelé un *ens rationis*, on pourrait se demander si son objet est vraiment une chose. Il faudra répondre affirmativement si la chose pensée, en tant que telle, peut être véritablement considérée comme un objet réel. Mais une réponse négative s'imposerait s'il se révélait que celui qui croit se représenter *in recto* un objet pensé en tant que tel ne se représentait *in recto* que le sujet même qui pense une chose. On a vu que c'était bien le cas en ce qui concerne le jugement affirmatif où l'on se contente de se représenter directement le sujet qui pense, non l'objet de sa pensée. La véritable interprétation serait alors celle-ci : lorsqu'on entend parler d'*objet pensé*, on est

conduit à se représenter *in recto* un sujet qui pense; mais comme le *sujet pensant* en tant que tel est un terme relatif, on se représente également de façon latérale une autre chose comme second terme de la relation.

Il y a d'autres noms encore à propos desquels on peut se demander s'ils ont un sens isolément et par eux-mêmes. C'est le cas des *termes abstraits* que nous formons en général à partir des termes concrets correspondants; *grandeur* par exemple à partir de *grand*, *pensée* à partir de *pensant*. Que la *grandeur* ou la *pensée* existent pour soi, on n'osera guère l'affirmer et qu'elles puissent être pensées pour soi n'est pas plus acceptable. Toujours il me faudra recourir à la représentation d'une réalité concrètement grande, d'un être en train de penser. Mais faudra-t-il que je distingue de cette réalité grande sa propre grandeur comme une partie d'elle-même ou bien faudra-t-il que je distingue le grand en tant que grand, par exemple un pied cube, et le grand en tant que possédant une certaine figure, par exemple une sphère? La sphère en vérité n'est pas la forme sphérique, et ce qui a comme volume un pied cube n'est pas la grandeur d'un cube. Ce qui existe au sens propre, ce n'est pas la forme sphérique, mais la sphère, ce n'est pas la grandeur abstraite mais la grandeur concrète. Et comme ces réalités existent au sens propre, c'est également au sens propre qu'elles sont représentées.

Quand nous avons parlé précédemment de jugement, de négation, d'affirmation, on peut se demander s'il faut entendre par là le fait de juger, de nier, d'affirmer, c'est-à-dire les réalités abstraites correspondant aux êtres concrets qui jugent, nient, affirment, ou si l'on considère ce qui est jugé, nié, affirmé d'une certaine façon, à titre d'objet de pensée se trouvant d'une certaine façon dans l'esprit de celui qui pense. Ou bien dira-t-on encore qu'*affirmation* est bien un terme abstrait, mais nullement équivalent à *acte d'affirmer*, un abstrait qui aurait avec le concret *affirmé* le même rapport que l'abstrait *acte d'affirmer* avec le concret *être affirmant*? En ce cas la négation serait également l'abstrait du réel concrètement nié. La relation de ce concret avec le terme *négation* lierait également la réalité pensée au terme abstrait de *pensée*, la réalité représentée au terme abstrait de *représentation*, la réalité désirée au terme abstrait de *désir*, la réalité conceptuellement représentée au terme abstrait de *concept*, la réalité sentie au terme abstrait de *sensation*, la réalité perçue au terme abstrait de *perception*, la réalité telle qu'elle apparaît au terme abstrait de *phénomène*. Mais il faudrait aussi se demander ce qu'on entend par *phénomène*, s'il s'agit de l'apparition ou de l'apparaissant lui-même.

On va plus loin encore dans la formation des termes abstraits. Considérant par exemple un concept, on ne parle pas seulement de sa compréhension dans la mesure où celui qui pense ce concept

pense un certain objet, mais aussi de l'extension du *concept*, dans la mesure où ceci ou cela appartient plus ou moins au domaine de ce concept; et, considérant cette extension même, on parle d'une limite de cette extension. Est-il besoin de montrer que, si déjà le concept lui-même ne signifie rien, considéré en soi et de façon isolée, la même remarque s'applique naturellement aux autres abstraits dont on vient de parler? Si on leur attribuait une telle signification pour soi, on serait dans l'erreur et l'on penserait quelque chose qui n'existe en vérité ni effectivement ni comme réalité mentale; il s'agirait d'un pur mot, qu'on croirait à tort lié à une pensée.

C'est déjà à une telle erreur qu'on succombe si l'on s'imagine qu'on associe quelque chose dans une représentation *in recto modo*, au nom d'une *réalité effective* qui serait partie d'un réel effectif et par quoi ce réel effectif serait effectivement réel [1].

Attirons encore l'attention de façon particulière sur une certaine catégorie d'équivoques. Si l'on dit : *Un homme est pensé*, *homme* ne signifie pas non plus un être réel ni quelque chose qui existe pour soi, il ne s'agit que d'un homme pensé et, si cet homme est objet d'une affirmation, ce n'est là qu'une apparence; ce qui est effectivement affirmé, c'est le sujet qui pense cet homme. Si je dis : *Un homme a été* ou *Un homme sera demain*, il en est exactement de même. Si j'affirme qu'un homme a été, ce qui est proprement affirmé, c'est quelque chose de réel postérieur à cet homme, mais ce n'est pas plus un « ayant été » qu'un « pensé ».

§ 2. Considérant d'abord l'objet pensé comme *ens rationis*, nous avons vu que lorsque l'affirmation semble porter sur un objet de pensée, ce n'est vrai que dans un sens impropre, car l'affirmation ne porte au sens propre que sur le sujet pensant. Il s'agit donc ici d'une relation à deux termes. Si le premier terme est affirmé au sens propre, le second terme n'est affirmé qu'au sens impropre. La première affirmation est directe, la seconde latérale.

Nous sommes arrivés aux mêmes conclusions en considérant cet autre cas d'*ens rationis* que constitue le *passé* ou le *futur*. On a vu qu'ici aussi il s'agit d'une relation où, si le premier terme est affirmé au sens propre et *in recto*, le second terme est affirmé *in obliquo*, car affirmer que quelque chose a eu lieu hier, ce n'est rien affirmer proprement de cette chose, mais affirmer autre chose qui se produit un jour plus tard et qui se trouve ainsi distant temporellement de la première chose, laquelle n'existe aucunement.

Dans les deux cas il s'agit de relations de types fort différents,

1. Une note de Kraus indique qu'il faut prendre ici *effectif* comme synonyme d'*actuel* et qu'il s'agit de l'ἐνέργεια aristotélicienne. Cf. BRENTANO : *Aristoteles und seine Weltanschauung* (Aristote et sa conception du monde, Leipzig, 1911.) (N. du traducteur).

et pourtant ce qu'elles ont de commun, c'est que le second terme, non le premier, est un *ens rationis*. *A-t-on le droit d'étendre cette affirmation à toutes les relations, de dire qu'elles comportent toutes un premier terme réel et un second terme qui se réduit à un être de raison?* Il paraît qu'il en est bien ainsi. Si l'on objecte que, dans le cas de la proposition *Caïus est plus petit que Titus*, le second terme, Titus, paraît aussi réel que le premier, Caïus, il faut répondre qu'à y regarder de plus près on a affaire ici à autre chose qu'à une simple comparaison; on ne compare pas seulement Caïus à Titus, on affirme également l'existence de Titus. Ce n'est d'ailleurs pas le cas dans toutes les comparaisons. On peut dire aussi que *Caïus est plus petit que Titus ne sera* ou *plus petit que Titus n'était il y a un an*, ou *plus petit que Titus ne serait s'il vivait encore*, ou encore *plus petit que je ne l'ai pensé* ou *plus petit qu'un homme que je me représente*. On voit par là que, *chaque fois qu'il y a comparaison à l'état pur*, le second terme de la comparaison doit être considéré comme *ens rationis*, de même qu'un objet de pensée doit être considéré comme objet de pensée.

On pourrait objecter encore le cas des relations causales. Lorsqu'un être subit l'action d'un autre être il semble bien que la cause et l'effet soient tous deux des êtres au sens propre. Mais on peut répondre que lorsqu'un être subit une action, l'être qui agit apparaît en tant que tel comme *ens rationis;* il ne subit rien, il n'apparaît pas comme appartenant à un autre. Sa *dénomination* est donc, comme on l'a dit, *purement extrinsèque*. La question mérite pourtant un plus sérieux examen.

Ne pourrait-on pas prétendre que *le fait* qu'un événement *se produit* cent ans avant un autre (ce qui constitue l'affirmation au sens propre qui correspond à cette autre affirmation au sens impropre que l'autre événement se produira cent ans plus tard) *ne dit rien* non plus qui implique aucune *modification* du premier événement? On a précisément distingué deux sortes de relations, selon que le second terme est une réalité proprement dite ou un *ens rationis*. En particulier, quand il s'agit de déterminations qui exigent du second terme, pour qu'il puisse être, qu'il existe au sens propre, on peut se demander s'il ne faudrait pas dire qu'il ne s'agit pas ici d'un *ens rationis*, notamment dans certaines déterminations comparatives et causales, puisqu'il faut bien que l'effet et la cause existent simultanément.

§ 3. Les grammairiens définissent certaines subordonnées comme objectives. Ce sont celles qui peuvent jouer comme des noms le rôle de sujet ou de prédicat. Je ne peux pas dire : *Bien qu'il y ait des roses est vrai*, mais : *Qu'il y a des roses est vrai*. A-t-on affaire ici à une réalité ou à un être de raison? En fait à celui qui nous dit : *Il y a des roses*, nous répondons : *Vous avez raison.*

Or c'est bien la même réponse que nous faisons à qui nous dit qu'il n'y a pas de fantômes ou pas de vertu parfaite.

L'être dont il s'agit ici est celui qu'Aristote appelle *ens tanquam verum*, l'être en tant que vrai. Aristote ajoute que le vrai et le faux n'existent pas effectivement, mais seulement dans l'entendement qui juge. Il s'agirait donc bien d'une sorte d'*ens rationis*. Il ne faudrait pas dire pourtant que le mot *être* a ici le même sens que lorsqu'on l'applique à un objet de pensée; ce n'est pas d'un objet qu'on dit qu'il est vrai, mais du jugement qu'on porte sur cet objet. Rappelons-nous ici ce que nous avons dit plus haut au sujet du sens du mot *jugement*. Ceux-là ont tout à fait tort qui admettent que les subordonnées objectives, sans définir une chose proprement dite, définiraient pourtant un objet qui existerait aussi proprement qu'une chose. Cet objet, ils l'appellent *un fait*. Il est vrai que, quand on parle de l'être d'un fait, on parle toujours d'être ou de non-être au sens propre. Mais c'est aussi le cas pour n'importe quel *ens rationis*. Nous avons dit qu'affirmer un objet de pensée en tant que tel, c'est en vérité affirmer un sujet pensant; orsqu'il s'agit d'une phrase affirmée comme fait, on peut également lui substituer une phrase équivalente qui comporte l'affirmation ou la négation d'une chose proprement dite. Ainsi la phrase : *Qu'il y a une chose est vrai* équivaut à celle-ci : *Il y a une chose*. La phrase : *Qu'il y ait un centaure est faux* équivaut à celle-ci : *Il n'y a pas de centaure*. On pourrait peut-être pourtant préférer une autre équivalence : *Quiconque affirme un centaure affirme faussement*, car *le sujet qui affirme un centaure* et *celui qui porte un jugement faux* sont des expressions qui désignent des êtres réels.

Le résultat de notre discussion est donc celui-ci : il s'agit bien d'un être au sens impropre, et, si on veut appeler tout être au sens impropre *ens rationis*, d'un *ens rationis;* non pas certainement du même type d'être de raison que celui qui convient à un objet de pensée en tant que tel, mais du type qui convient à un jugement défini comme vrai; car si on peut convertir la proposition considérée en une autre proposition où l'*être* apparaît dans le sens même qu'il a lorsqu'on parle d'un objet, on peut la convertir aussi en une proposition qui porte sur un *être* réel et proprement dit, qu'il y soit affirmé ou nié. Je rappelle que nous avons déjà vu deux cas d'*entia rationis*, celui de l'objet de pensée, et celui de l'objet affirmé comme passé ou futur, qui correspondent tous deux à un être au sens impropre, mais avec des significations différentes; dans le premier cas le véritable objet de l'affirmation était le sujet pensant, dans le second cas une réalité présente définie comme antérieure ou postérieure. En ce qui concerne l'*ens tanquam verum*, on pourrait peut-être dire que l'affirmation porte réellement sur un sujet jugeant, c'est-à-dire sur toute autre chose que l'objet jugé ou que le jugement ou que le contenu de ce jugement.

A cette même classe d'être, à côté des subordonnées objectives, il faut rattacher les propositions infinitives : au lieu de dire : *Quelqu'un est malheureux* on pourrait dire : *L'être malheureux de quelqu'un est* [1]. Si l'on dit *L'avoir été de quelqu'un est*, il s'agit également d'un *ens tanquam verum* et on pourrait traduire : *Quelqu'un a été* ou mieux encore, pour arriver à un être proprement dit : *Le réel est postérieur à un certain homme.*

Au lieu d'infinitifs, on peut user aussi de substantifs abstraits et substituer à la proposition : *L'être d'un homme est* cette autre proposition équivalente : *L'existence d'un homme est.* Mais le sens est exactement le même, bien qu'on l'ait parfois contesté au risque d'aboutir à des conséquences grotesques, telles que l'existence d'une infinité de pierres déduite par ce procédé de l'existence d'une seule pierre (l'existence de la pierre impliquant l'existence de l'existence de la pierre et ainsi de suite *in infinitum*, et de même pour la non-existence et la non-existence de la non-existence). Je ne veux pas m'appesantir sur ce point malgré toutes les bizarreries auxquelles a pu conduire la méconnaissance du principe que j'affirme ici, savoir qu'en vérité les deux formules : *l'être d'un homme* et *l'existence d'un homme* sont absolument équivalentes. Faute de l'avoir compris, on s'est imaginé qu'on avait affaire à un nombre infini d'objets affirmés *in recto.*

§ 4. L'*existence* est un nom abstrait. Il y en a bien d'autres. Faut-il dire qu'ils équivalent tous à des infinitifs ou à des subordonnées objectives, c'est-à-dire qu'ils sont des êtres au sens de l'*ens tanquam verum* d'Aristote? Plus d'un auteur serait tenté de le croire. En fait on ne peut nier que ce que nous avons dit de l'existence et de la non-existence pourrait s'appliquer à beaucoup de noms abstraits qui appartiennent également à la classe des *entia tanquam vera.* C'est le cas par exemple de la *possibilité* et de l'*impossibilité.* La possibilité équivaut à la subordonnée objective : *Que quelque chose est impossible* (ce qui est vrai dans certaines circonstances, et nous disons alors : *Il est vrai*). Mais *impossible* sert autant que *est* à exprimer une négation, ce qui met en relief son caractère apodictique. Le mot *possible* s'oppose à *impossible* et signifie *non impossible ;* il y a alors double négation équivalant à une affirmation, ce qui conduit plus d'un logicien à considérer *Il est possible* comme une affirmation. Quand on dit qu'une chose est possible on lui attribue d'une certaine façon un être affaibli. Mais en réalité on ne parle aucunement d'être ou de non être, on se contente de contredire quelqu'un qui nierait apodictiquement. Ainsi que l'on affirme au sens impropre l'impossibilité d'une chose ou qu'on affirme au même sens impropre sa possibilité, on n'exprime rien d'autre que des négations et il s'agit dans les deux cas d'un *ens tanquam verum.* Il est vraiment surprenant que maints philosophes aient cru que la possibilité et l'impossibilité des choses existaient en Dieu et hors de Dieu de toute éternité, intervenant au moment de la création pour empêcher certaines choses, pour en rendre d'autres nécessaires. Ce qui existe en vérité, c'est simplement un Principe *unique* de toutes choses.

Mais si cette remarque vaut encore pour tel ou tel terme abstrait, il serait faux de l'appliquer à tous, et Aristote déjà, qui a exposé le premier la théorie de l'*ens tanquam verum* et qui a distingué entre le réel et cette réalité qu'il appelle forme, espèce, nature, a pourtant séparé expressément l'*ens tanquam verum* et la forme.

1. Pour ne pas fausser la pensée de l'auteur nous avons conservé une formule qui, barbare en allemand (*Das Unglücklichsein von jemanden ist*), l'est davantage encore en français. En recourant aux exemples traditionnels de propositions infinitives (Trop parler nuit), nous serions sortis du cadre des propositions dites existentielles que Brentano tient à considérer de façon exclusive. (Note du traducteur).

V. - De l'ens rationis [1]

(6 janvier 1917).

§ 1. Tous les objets de notre pensée tombent sous un concept qui est le plus général de tous. Cette affirmation n'est pas moins vraie que celle du caractère unitaire du concept d'être pensant. Il s'agit du concept d'*être* entendu dans un sens *réel.*

§ 2. On sait depuis toujours que le mot *être* est équivoque.

Aristote distinguait l'*ens per se* et l'ens *per accidens.* Ce qui lui inspira cette distinction, c'est le fait que, lorsque nous disons que quelque chose est, cela ne signifie souvent rien d'autre qu'une certaine relation entre deux termes qu'on ne saurait aucunement confondre avec une identité réelle, puisque dans certaines circonstances l'un de ces termes peut disparaître alors que l'autre subsiste, ou que l'un n'est pas encore donné alors que l'autre l'est déjà. Si je dis, par exemple : *Cet homme est un homme*, ou *Cet homme est un être vivant*, il s'agit bien d'identité réelle. Si je dis *Cet homme est armé*, ou *Cet homme est instruit*, le cas est différent. L'homme est conçu de façon partielle dans la qualité d'armé ou d'instruit, mais la partie et le tout ne sont pas interchangeables. C'est donc dans un sens impropre que j'affirme de cet homme qu'il est cet être instruit ou de cet être en armes qu'il est un homme. La vraie formule serait : *Cet être instruit inclut cet homme en soi à titre de sujet.* Il en va de même quand on dit : *Cet être qui écoute est cet être qui voit.* L'expression est impropre, car cet être peut cesser de voir tout en continuant d'entendre. Ce qu'on doit dire proprement,

1. Variante du titre : Les objets de pensée (*Von den Gedankendingen*) (Note du traducteur).

c'est *Cet être qui entend et cet être qui voit incluent la même chose à titre de sujet.*

Si l'on compare l'exemple de l'homme instruit et de l'homme armé, on comprend aisément que dans le cas de l'être accidentel il ne s'agit jamais d'identité, car ce qui est dit d'un être se trouve avec cet être dans une très grande variété de relations. L'homme qui entend est inclus dans le terme *être qui entend* à titre de substance; au contraire, l'homme qui est armé ne possède aucune arme à titre de propriété. Il pourrait subsister, ses armes pourraient subsister et lui-même être pourtant désarmé. C'est donc qu'il s'est simplement trouvé à un certain moment dans une certaine relation avec ces armes. Il s'agit là de ce qu'on a appelé *denominatio extrinseca.*

Aristote a distingué un autre sens impropre de l'être, c'est celui qu'il a appelé *ens tanquam verum.* On a l'habitude d'utiliser dans le langage des propositions entières comme sujets d'autres propositions, comme quand nous disons *Qu'un certain arbre est un chêne est vrai*[1]. En ce cas, à la question de savoir s'il en est bien ainsi, on répond *Oui.* Sans doute Aristote remarque-t-il à ce propos qu'il s'agit toujours ici de quelque chose qui concerne le réel et que l'affirmation et la négation portent sur des réalités. Il conclut que le métaphysicien n'a pas à s'occuper plus longuement de l'*ens tanquam verum,* sinon dans le sens impropre où quelque chose en général doit pouvoir être appelé être. En ce cas il ne s'agit que d'*être* simplement, non d'être ou de ne pas être, ni de commencer d'être ou de cesser d'être. C'est parce qu'un certain arbre est proprement un chêne que je peux dire qu'il est un chêne. Ces réflexions s'appliquent naturellement aussi aux infinitifs et à certains termes abstraits qui sont parfois substitués aux subordonnées objectives.

Aristote a encore distingué la *puissance* et l'*acte* et défini l'être en puissance comme un être au sens impropre. Si l'on y regarde de près, dit-il, il faudra dire de l'actualité d'un être en puissance qu'elle ne possède, elle non plus, qu'un être au sens impropre. Il ajoute qu'une pluralité de choses réelles ne constitue pas par elle-même une réalité et que d'un tout réel on ne peut considérer aucune partie comme réelle. Or, dans le cas de l'être en puissance, l'*actualité* est contenue dans l'actuel à titre de partie. Cela devait le conduire plus loin encore et l'amener à refuser de considérer les accidents en eux-mêmes comme des réalités au sens propre, même si la substance est bien réelle et que l'accident suppose cette substance en soi à titre de substrat. Aussi bien, dans sa théorie des catégories, Aristote, distingue-t-il une pluralité de genres suprêmes d'être et refuse-t-il d'inclure tous les objets de notre pensée dans un concept unitaire d'une généralité maxima.

1. On dirait plutôt en français : *il est vrai que...* Mais grammaticalement et logiquement il s'agit alors d'une tout autre construction. (Note du trad.).

Il en résulte pour lui d'autres conséquences importantes. Aucun terme collectif n'a pour lui de valeur réelle. A ses yeux une foule humaine, un troupeau, le monde stellaire ne sont pas des êtres réels. Pas davantage un État, une maison. En partant de ce principe il faudrait dire aussi qu'un homme n'est pas une réalité puisqu'il se compose corporellement d'atomes ou simplement dès qu'on distingue en lui divers organes à titre de substances corporelles effectives et distinctes. Mais comment penser alors n'importe quel corps ayant une extension continue? Si le tout est réel, sans que les parties le soient, que va-t-il se passer quand on divise le corps? Les parties qui n'existaient qu'en puissance passeront alors à l'acte, tandis que le corps jusqu'alors réel ne sera plus doué que d'un être potentiel. LEIBNIZ, qui partage avec Aristote la conviction qu'une pluralité de choses réelles n'est pas elle-même réelle, a été logiquement conduit à refuser toute réalité aux corps en général. Ses monades sont parfaitement inétendues, et c'est ainsi qu'il échappe à la contradiction qui consisterait à constituer une réalité étendue avec une pluralité infinie de réalités totalement inétendues. Aristote était moins paradoxal. Mais comment soutenir raisonnablement qu'un continu unique de millions de kilomètres subirait un total changement substantiel dès l'instant qu'on en séparerait un millimètre? En vérité une telle amputation n'affecterait sans doute pas davantage ses portions les plus éloignées que les premières heures d'une vie ne peuvent être modifiées par le fait qu'une lésion quelconque, avant la mort, prépare cette mort. On ne peut donc admettre, semble-t-il, qu'une pluralité de substances réelles ne constitue pas une réalité. Affirmer que plusieurs substances réelles constituent une réalité n'est pas plus contradictoire que de dire, ce que tout le monde admet, que plusieurs foules constituent une foule. Ce qui serait contradictoire, ce serait de prétendre qu'une pluralité de substances réelles est identique à l'une des réalités dont elle se compose. L'ensemble constitué par une réunion d'hommes cultivés n'est identique à aucun des ensembles partiels dont il se compose.

En poussant l'examen plus loin, nous voyons donc que non seulement Aristote n'a pas réussi à concilier sa conception du continu avec la relation des parties au tout, mais que sa théorie sur les relations de l'accident et de la substance ne supprime pas réellement la difficulté. Pour lui la partie d'un tout réel ne doit pas être une réalité, mais la substance qui pénètre à titre de partie dans l'accident, qui contribue à le constituer et à l'individualiser, constitue proprement une réalité. Il en résulte que pour lui non seulement l'ensemble formé par la substance et l'accident ne doit pas être réel, mais qu'un accident ne doit jamais être réel au sens propre comme l'est la substance. En fait, entre l'accident *lié* à la substance et l'accident *séparé* de la substance, Aristote

refuse d'établir aucune différence, parce que pour lui il ne saurait y avoir d'accident séparé, ce qui constituerait une *contradictio in adjecto*. Mais s'il refusait d'appeler l'accident *réel* dans le même sens que la substance, n'aurait-il pas dû dire alors qu'il ne fallait ui attribuer aucune *autre* réalité que celle d'une unité réelle? Sans substance il n'est rien; avec la substance il devient quelque chose dont une partie constitue en soi une réalité actuelle. Mais le tout alors n'apparaît-il pas comme n'ayant qu'un être potentiel, ou bien, si l'on considère l'accident comme réel, n'est-il pas possible de considérer la substance comme une réalité effective aussi longtemps qu'elle est liée à cet accident? Au début du Livre XII de sa *Métaphysique*, Aristote semble hésiter sur le point de savoir si la substance considérée avec ses accidents constitue l'unité en acte, tandis que la substance et ses accidents, considérés à part, ne seraient que les parties de cette unité en acte, ou s'il faut considérer au contraire chacune de ces parties comme des unités en acte, quitte à y voir des unités dans des sens analogues mais non identiques et à les classer en réalité en acte de premier ordre, réalité en acte de second ordre, etc. Il paraît donc tout prêt ici à renoncer au principe selon lequel une pluralité de réalités en acte ne constituerait pas elle-même une telle réalité. Raison de plus pour que nous n'ayons nous-même aucun scrupule à nous écarter de sa doctrine sur ce point. Nous n'avons donc aucun motif d'hésiter, sur la foi d'Aristote, à attribuer à l'accident la même valeur d'être réel qu'à la substance. Ni à l'accident ni à chaque partie d'un continu unique ni à n'importe quelle réunion de choses effectives et multiples, nous ne craindrons de donner le nom de réalité exactement avec le même sens. Ce qui ne signifie pas que nous méconnaissions toute l'importance des différences qui séparent ces diverses classes de réalités.

Mais nous sommes ainsi conduits à revenir sur la théorie aristotélicienne de l'acte et de la puissance. L'être en acte devrait, d'après cette théorie, se composer de l'être en puissance et de l'actualisation correspondant à cet être. C'est la fameuse composition de la *forme* et de la *matière*. Si aucune réalité en acte ne peut se composer d'une pluralité de réalités effectives, il est clair que l'*actualité* ne peut être pour Aristote une telle réalité en acte. Mais nous avons renoncé à cette exclusion et la question se pose de nouveau; la réalité actuelle d'un réel actuel est-elle quelque chose de réellement actuel? Des exemples éclaireront le problème. On les trouvera facilement dans le domaine des termes abstraits. Une *surface étendue* doit désigner un réel actuel, l'*étendue* l'actualité de ce réel. De même pour *coloré* et *couleur*, *sphère* et *sphéricité*, *pensant* et *pensée*, *homme* et *nature humaine*. La plupart de ces abstraits appartiennent au domaine des accidents; mais, généralement parlant, la réalité actuelle ne se confond pas avec le réelactuel, mais lui appartient comme une partie, qui se lie naturellement à une autre partie, l'addition des deux constituant le tout. Mais en ce cas, comment la *prétendue actualité* peut-elle exister pour elle-même ou du moins être pensée pour elle-même? Nous avons déjà vu que l'accident ne peut jamais exister sans être inclus dans la substance. Et Aristote a reconnu expressément que le concept d'accident doit inclure aussi le concept de substance. Ce qui est vrai de l'accident concret ne s'applique-t-il pas aussi à certaines actualités réelles d'ordre accidentel? Dans un passage de sa *Métaphysique*, Aristote dit qu'on peut se représenter l'accident *in abstracto* sans le lier à la substance. Mais à qui lui aurait demandé s'il s'agit d'une possibilité effective, ou simplement de l'illusion d'une telle possibilité, Aristote aurait dû avouer que la seconde hypothèse est la bonne. Il s'agit en vérité d'une *fiction contradictoire* lorsqu'on se permet de traiter le tout de l'accident dans son rapport avec la substance qu'il suppose exactement comme l'on traite le tout d'une substance composée de parties dans son rapport à l'une de ses parties considérée à part. On se figure que la pensée s'ajoute au sujet pensant pour constituer l'esprit, exactement comme la queue s'ajoute au chien, et que, de même qu'on peut considérer la queue indépendamment du chien, on peut faire aussi de la pensée un objet en soi hors de la substance pensante. C'est là une folie, bien qu'il puisse arriver que dans bien des cas la substitution d'une fiction ne présente aucun inconvénient, voire même qu'elle puisse faciliter le raisonnement.

Allons plus loin. Aristote composait le réel de deux parties : l'actualité et la potentialité. Donc l'actualité serait quelque chose que le concept de potentialité n'inclurait pas en soi. Mais c'est là ce que personne ne peut admettre : il est clair qu'il s'agit d'une pure fiction.

Mais il faut s'arrêter davantage sur la notion d'être en puissance et nous demander si la théorie aristotélicienne de l'*ens tanquam verum* ne trouverait pas ici aussi son application, si tout ce qu'on a dit de cette forme d'être ne conviendrait pas tout aussi bien aux affirmations qui se réfèrent au sens propre à des réalités à titre d'objets. Exemples d'êtres en puissance : un être capable de pensée, mobile, etc. Comment concevoir le contenu de ces expressions? Par l'expérience, répond Aristote lui-même. Nous rencontrons des êtres qui tantôt pensent et tantôt ne pensent pas, qui tantôt se tiennent ici ou là au repos, et tantôt se meuvent d'ici à là. Nous constatons ainsi qu'il n'est pas impossible qu'un tel être pense, qu'il n'est pas impossible non plus qu'il ne pense pas, ou qu'il n'est ni impossible qu'il soit ailleurs qu'ici, ni impossible qu'il change de lieu. De quelles représentations s'agit-il ici et d'où viennent-elles? Il est clair qu'il s'agit de pures représentations d'objets, dont l'une est affirmée et l'autre niée. Ces objets sont tan-

tôt extérieurs, tantôt intérieurs, car nous nous percevons également nous-mêmes en train d'affirmer ou de nier. Si l'on pousse l'analyse plus loin, on remarque qu'il faut faire également intervenir des expériences intérieures, où nous ne nions pas seulement quelque chose de façon assertorique mais même apodictique et avec la conscience d'une parfaite sécurité. Nous en arrivons ainsi à nous représenter un sujet qui nie de façon apodictique et à tort, un sujet qui affirme de façon apodictique et à tort, et enfin un sujet qui croit avec raison que par rapport à un objet réel celui qui nie comme celui qui affirme apodictiquement *ont également tort* dans leur négation et dans leur affirmation. La même explication vaut pour le cas d'une relation entre une substance et un accident ou pour le cas où une substance se transforme en une autre substance.

Le cas de l'être en puissance est donc analogue à celui de l'*ens tanquam verum* et la même explication vaut pour les deux cas. Mais on voit plus clairement encore dans le cas de l'être en puissance combien *les commodités du langage* ont pu contribuer à ce qu'à côté des termes grammaticaux qui n'ont pas de sens isolément on introduisît aussi des noms, qui en soi ne servent pas à définir de réalités, ce qui a conduit à distinguer deux sens du mot être, un sens propre et un sens impropre.

Résumons les résultats de nos recherches concernant les diverses significations de l'être telles que les enseigne Aristote. Nous avons dû nous séparer de lui lorsqu'il affirme que les accidents ne méritent pas le nom d'êtres au même sens que la substance; en revanche, nous avons admis avec lui que l'*ens per se* et l'*ens per accidens* correspondent à des sens différents du mot être, et aussi que l'*ens tanquam verum* se distingue de l'être en tant que réel. Nous avons admis également que l'être en puissance et son actualité ne constituent pas des réalités. *Mais il ne suit pas de tout cela que jamais autre chose que du réel puisse être objet de pensée à proprement parler.* Les équivoques dont il s'agit ici ne sont pas de celles qui résultent de ce qu'un seul terme présente deux significations qui correspondent chacune à la définition d'un objet; l'être considéré au sens d'une *réalité au sens propre* définit bien un objet pour soi, mais les autres significations du mot être sont parentes de celles que présentent les prépositions, les conjonctions, les articles, etc., et rien ne s'oppose par conséquent, selon toute apparence, à ce que nous répétions ce que nous avons déjà dit, savoir que tout ce que nous pouvons penser appartient au domaine d'un seul concept, le plus général de tous; et c'est déjà ce qu'on peut conclure de l'unité conceptuelle de l'être pensant lui-même; le concept d'être pensant est en effet le concept de quelqu'un qui pense quelque chose. Si ce *quelque chose* manquait d'unité conceptuelle, ce *quelqu'un* n'en manquerait pas moins.

§ 3. La conception aristotélicienne d'une multiplicité de significations attribuées à l'être donnerait lieu à bien d'autres conséquences. On pourrait parler d'*une classe constituée par les objets en tant qu'objets de pensée d'un être pensant* au sens le plus large du mot, classe qui contiendrait elle-même comme des subdivisions les déterminations de la chose pensée, affirmée, niée, aimée, haïe, etc., avec toutes les variétés plus spéciales que ces subdivisions elles-mêmes peuvent comporter. Il s'agit là de ce qu'on a défini parfois, en donnant un sens plus précis à l'expression, comme des êtres de raison. Il est clair qu'on peut leur appliquer ce que nous avons déjà dit, savoir que ces êtres de raison ne sont pas proprement les objets de notre pensée, que celle-ci porte toujours sur des êtres réels; celui dont on dit qu'il pense une chose pensée pense en réalité un être pensant cette chose en tant que réelle, non en tant que pensée.

Même doctrine en ce qui concerne d'autres cas comme ceux, par exemple, des *attributs disjonctifs ou conditionnels* (exemple : *un homme ou très doué ou très instruit*). Comme dans le cas de la puissance aristotélicienne, l'analyse psychologique est sans doute ici plus complexe, mais au total l'on aboutira toujours à montrer que la pensée ne porte que sur des réalités.

On pourrait objecter le cas de certaines *absurdités*, par exemple la considération comme objet de pensée d'un carré rond, ce qui semble bien correspondre à une unité non intuitive, mais attributive. Néanmoins on peut remarquer qu'ici encore le composé absurde est fait d'éléments réels; s'il existait en réalité une sphère cubique, elle serait une sphère et elle aurait la forme d'un cube, et pour ces deux raisons elle serait une réalité au sens propre. Si elle n'est pas une telle réalité, c'est simplement parce qu'elle n'a absolument aucun être, auquel cas il ne serait pas absurde non plus de dire qu'une chose réelle que je me *représente* ne *serait* pas réelle. (Si l'on dit : *Un homme est un homme* ou plus généralement *A est A*, cette expression verbale n'est pas une affirmation, mais bien une négation. Elle signifie : *Il n'y a pas de non-homme qui soit homme*, ou encore : *Un non-homme qui serait homme est impossible.* On pourrait être tenté aussi de traduire l'expression comme si elle signifiait : *Le terme homme signifie un homme*, mais alors il ne s'agirait aucunement d'une proposition nécessaire.) De même qu'on peut se représenter sans absurdité maintes réalités qui n'existent pas, on peut se représenter également des réalités qui sont impossibles. A mon avis on n'a pas le droit de dire, dans le cas que nous considérons, « que ce n'est pas une réalité, mais seulement un *ens rationis* qui constitue pour nous l'objet de notre pensée ». Un *cheval blanc noir pensé* n'équivaut aucunement à un *cheval noir*. Il serait absurde de dire : *Il existe un cheval blanc noir.* Mais il n'est pas absurde de dire : *On pense un cheval blanc noir*, car

cela signifie seulement : *Il existe quelqu'un qui pense un cheval blanc noir.* Mais il faut bien se garder de confondre, comme on le fait souvent, ces objets, formés par des juxtapositions absurdes, avec des êtres de raison, car les êtres de raison ne peuvent jamais devenir des objets et pour eux le verbe être ne s'emploie que dans un sens impropre.

§ 4. En ce qui concerne les *abstraits*, il vaut de s'y arrêter davantage. Ils jouent notamment un rôle parfois important dans nos procédés méthodiques; on les forme volontairement, on s'en sert un bon bout de temps, puis, une fois qu'ils ont rendu les services qu'on attend d'eux, ils disparaissent des résultats. A la différence d'autres absurdités, on pourrait les définir comme justifiés rationnellement d'une certaine façon ou, si l'on préfère l'expression, comme des *absurda cum fundamento in re.* Les mathématiques pourraient nous en fournir plus d'un bon exemple.

Les mathématiciens parlent de *grandeurs négatives.* Que faut-il entendre par là? On répond souvent qu'il s'agit de grandeurs plus petites que ce qui n'a aucune grandeur : (—3) serait un nombre plus petites que zéro. Effectivement, de même qu'en ôtant 3 de 7 on forme 4, en ôtant 7 de 4 on forme (—3). De même que 3 est plus petit que 7 de trois unités, (—3) serait plus petit que 4 de sept unités, c'est-à-dire plus petit que zéro de trois unités. D'autres, comme CARNOT, ont cru devoir protester contre cette définition en disant qu'il faut que 2 soit dans le même rapport avec (—2) que (—2) avec 2 et qu'il serait pourtant absurde que le plus grand fût dans le même rapport avec le plus petit que le plus petit avec le plus grand. A elle seule déjà la conception d'une grandeur plus petite que le néant est si absurde que son absurdité n'a pas besoin d'être démontrée. Mais il ne s'agit pas de justifier l'absurde, il s'agit simplement d'un procédé technique commode, lequel peut très bien se concilier avec une absurdité théorique. S'il est vrai que par rapport à zéro on ne peut parler de distance dans des directions opposées, il n'en existe pas moins de telles distances réelles dans des directions opposées, comme c'est par exemple le cas pour une ligne droite dont les deux extrémités s'éoignent symétriquement par rapport à un milieu. Ce que je dis par analogie du zéro dans la modalité de l'absurde est parfaitement vrai du milieu d'une ligne. Il y a mille cas du même genre. Chaque fois que je m'expose ainsi au reproche d'absurdité je peux m'en disculper par des analogies qui échappent à toute absurdité. Ainsi l'addition absurde — 3 + 4 correspond à la soustraction nullement absurde 4 — 3, à laquelle elle équivaut. Puisque j'aboutis dans les deux cas au même résultat, c'est que l'emploi d'une fiction absurde s'est révélé sans inconvénient. Si je multiplie une grandeur par (—3), il est indéniable que l'opération est absurde, mais là

encore une substitution est possible qui me ramène sur un plan qui est exempt de toute absurdité. Celui qui prend trois fois une grandeur l'additionne trois fois à elle-même. L'opération inverse consiste à la soustraire trois fois d'elle-même. Quand je dis qu'il faut opérer (—3) fois la triple addition de 10 à soi-même, je peux user de la formule équivalente et dire que je dois opérer 3 fois la triple soustraction de 10 à soi-même, ce qui semble éliminer toute absurdité. Mais s'il s'agit de multiplier (—3) par (—3), j'ai affaire à deux termes également absurdes. En réalité cette multiplication de l'absurdité n'a aucun inconvénient pratique. Je peux employer les nombres négatifs à des opérations absolument légitimes, qu'il s'agisse de multiplier ou de diviser des nombres négatifs avec ou par des nombres positifs ou entre eux-mêmes. Je puis également élever un nombre à des puissances négatives et dire qu'il y a le même rapport entre la première puissance, la puissance 0 et la puissance (—1) du nombre 3 qu'entre 3^3, 3^2 et 3^1.

Des *fractions*, considérées en elles-mêmes, ne sont pas moins absurdes que les grandeurs négatives. En soi l'unité est indivisible, seuls les nombres plus grands que 1 peuvent se diviser, comme peut se diviser aussi un continu. Et là encore des substitutions sont possibles, qui consistent à remplacer par analogie le nombre 1 en mettant à sa place une grandeur divisible. La *dénomination* d'un nombre peut être quelque chose de divisible, qui représente fictivement le nombre par une réalité divisible. Il en va de même pour d'autres absurdités évidentes, comme $\sqrt{2}$ et les autres nombres irrationnels, ou plus évidentes encore comme $\sqrt{-2}$ et les autres nombres imaginaires. Une fois qu'on a expérimenté que l'usage de ces pures absurdités ne présente aucun inconvénient, on peut aller plus loin et montrer leur utilité. Et c'est alors qu'on peut dire que l'usage de telles fictions se justifie en raison. D'autres sciences présentent des exemples analogues, par exemple la jurisprudence lorsqu'elle considère la tour Saint-Etienne à Vienne comme propriétaire de grands biens à cause des grosses sommes qu'exige son entretien, ou encore lorsqu'on parle de la volonté d'un peuple ou du décret d'un Parlement. La métaphysique n'ignore pas ce genre de fictions; elles sont sans inconvénients, voire même recommandables, pourvu qu'on n'oublie pas qu'il s'agit de fictions, et de fictions absurdes. C'est ainsi qu'un *homme pensé*, un *souverain qui a vécu voici mille ans* apparaissent aussitôt comme des absurdités si je prétends leur attribuer le caractère d'une chose réelle et si j'en fais l'objet d'affirmations proprement dites. Il n'en est pas de même si je me rends compte que les véritables objets de l'affirmation proprement dite sont *celui qui pense un homme* et *le présent qui est distant de mille ans, à titre de postérieur, du souverain son antérieur.* De même nous avons déjà noté que ce qu'Aristote appelle des *actualités* ou des *formes*, qui, reçues par un être en puis-

sance (par une capacité), devraient former avec cette capacité une chose réelle, deviendraient d'absurdes fictions si l'on prétendait leur attribuer le caractère d'un *ens reale* proprement dit et en faire les objets d'une affirmation au sens propre.

§ 5.[1] Il sera bon d'insister particulièrement sur certains termes absurdes, dont il arrive aujourd'hui très souvent que mathématiciens et métaphysiciens ne les considèrent pas comme d'absurdes fictions, mais qu'ils en fassent des objets de pensée, sans rencontrer de contradiction, soit qu'ils s'imaginent avoir affaire ici à une chose qui existerait réellement, soit qu'ils méconnaissent que seules des réalités peuvent constituer au sens propre des objets de représentation.

Il en est ainsi de l'*actu infinitum* et de l'infiniment petit. Nous avons affirmé que trois hommes peuvent aussi bien qu'*un seul* constituer par leur réunion une réalité proprement dite. On peut en dire autant de n'importe quel rassemblement humain, quel que soit le nombre des hommes qui le constituent. Et il existe d'autres collectivités composées d'un nombre fini quelconque d'unités. Or on peut poursuivre à l'infini de telles opérations et, comme on ajoute 1 à 1, ajouter d'un coup 10 à 10 ou 100 à 100. On en est venu ainsi à imaginer *des collectivités qui ne seraient pas seulement plus grandes que n'importe quel nombre fini au choix, mais plus grandes que tout nombre fini*. Ces collectivités ne seraient plus composées d'un nombre fini de termes, mais plus grandes que tous nombres finis. Il est difficile de montrer qu'on puisse admettre de telles collections sans absurdité. Ceux qui les admettent devraient nier plus d'une vérité évidente par soi-même, comme par exemple l'axiome selon lequel le tout est plus grand que la partie, ou celui qui veut qu'une grandeur reste invariable si on lui ajoute zéro ou si on en retranche zéro; ce qui implique que l'inversion des facteurs par exemple n'augmente ni ne diminue le résultat. Par là ces mathématiciens ont nié que le principe selon lequel il ne peut y avoir aucune pluralité infinie de choses, ainsi que toutes les conséquences qui découlent nécessairement de ce principe, contînt en fait aucune évidence dont le rejet impliquât contradiction. Ils auraient voulu qu'on leur apportât la preuve contraire, comme si l'on ne savait pas depuis longtemps que l'*évidence* ne se démontre pas. Si quelqu'un ignore qu'une chose égale à une partie quelconque d'une autre chose est plus petite que cette chose, c'est qu'il lui manque absolument le concept de plus grand et de plus petit.

Sans doute pour démontrer l'existence de pluralités infinies on a cru pouvoir affirmer que la réunion de deux choses constitue elle aussi une chose. Celui qui a deux pommes aurait par surcroît une troisième chose, qui serait un couple de pommes. Mais si cette

(1) L'édition allemande numérote par erreur de 2 à 11 les §§ 5 à 14.

troisième chose existe réellement, il faudra, outre les deux pommes et le couple, admettre une quatrième chose, formée par la réunion même de ces deux pommes prises une à une et de la trinité qu'ils constituent avec le couple. Et ainsi de suite à l'infini; en ce cas on aurait bien une pluralité actuellement infinie. Mais une telle opération pèche contre les lois de toute véritable addition. Quand on a deux pommes, on ne possède pas *en outre* un couple de pommes, mais la pomme qu'on possède n'est rien de plus que la réunion des deux pommes. *Ce qu'on a prétendu additionner, c'est le même au même, ce qui contredit au concept même d'addition.* Il est parfaitement vrai que nous avons le droit de considérer une chose réelle aussi bien comme unité que comme dualité. Mais il est parfaitement faux que nous ajoutions ainsi une troisième réalité aux deux premières. Le couple ne se distingue aucunement des pommes qui la constituent, ce qui ne l'empêche pas d'être formée par leur addition. Il est donc faux qu'une troisième réalité s'ajoute ici aux deux pommes.

C'est une erreur analogue, peut-être pire encore, qu'ont commise d'autres auteurs, prétendant que l'existence d'un infini actuel est hors de doute puisqu'il n'est pas vrai seulement qu'un homme existe, mais encore qu'il est vrai que cet homme existe, et vrai également qu'il est vrai qu'il est vrai que cet homme existe, etc. Les vérités, nous l'avons vu, ne sont pas des choses, elles n'ont donc pas d'être proprement dit.

Même erreur encore lorsqu'on prétend appliquer l'infini actuel aux *possibles*. Un possible n'est pas une chose et on ne peut lui appliquer l'être que dans un sens impropre. Aussi les objections sont-elles ici facilement réfutables. Les mathématiciens disent souvent que pour eux vérité signifie simplement absence de contradiction. En ce cas, quand ils affirment la vérité d'une infinité actuelle de choses réelles, ils devraient démontrer d'abord que cette infinité actuelle de choses réelles n'implique aucune contradiction. Mais il faut se garder ici d'une équivoque. Dire que *chaque* partie d'une pluralité infinie de choses n'implique aucune contradiction, ce n'est pas dire que *toutes ensemble* ne soient pas contradictoires. La première affirmation est vraie, la seconde est fausse. Ainsi s'explique l'illusion de tant de mathématiciens, d'autant plus que lorsqu'on prend l'existence non comme synonyme de non-contradiction, mais dans son sens propre, on ne peut pas l'attribuer à chacun des éléments du tout sans l'attribuer au tout considéré dans son ensemble.

Leibniz a parlé plus d'une fois de l'infini, s'exprimant en des termes difficilement intelligibles, particulièrement lorsqu'il dit qu'il existe sans aucun doute des pluralités infinies, mais qu'on n'a pas le droit d'en réunir les termes pour former des totalités sans s'exposer aux plus grandes absurdités. S'il existe réellement une

pluralité infinie non contradictoire, on se demandera au nom de quel principe elle deviendrait contradictoire parce que j'en réunis mentalement tous les termes. En fait une telle totalité est bien impensable et c'est ce qui permet d'interpréter la formule de Leibniz dans un sens raisonnable qui serait celui-ci : ce qui existerait en réalité ce ne serait pas l'ensemble total d'une série infinie de choses, mais seulement chacune de ces choses prise une à une. En ce sens la pluralité infinie ne serait pas contradictoire. Mais il est plus difficile de déterminer sûrement ce que Leibniz a effectivement voulu dire que ce qu'on peut accepter ici sans absurdité.

Il faut encore répondre à une objection, c'est celle qui se fonde sur l'existence de fait de réalités continues. En ce cas, comme nous l'avons dit déjà, chaque partie du continu est une réalité effective. Mais comme on a affaire à un nombre infini de parties et que ce n'est pas pourtant en les distinguant les unes des autres qu'on leur confère une réalité, il semble que le continu se compose bien d'un nombre infini de réalités. Effectivement Leibniz a composé le corps d'une pluralité infinie de monades réelles, et c'est précisément ce qui fait douter qu'il soit arrivé à une conception claire de l'infini et qu'il soit resté dans les limites de la correction logique.

Si l'on ne pouvait admettre l'existence d'un continu qu'en supposant l'infini actuel, pour éviter la contradiction il faudrait reconsidérer la question du continu. En fait il existe des savants et des philosophes qui tout récemment encore ont nié le continu pour des raisons de ce genre. C'est le cas par exemple de Renouvier et de Boltzmann. Mais les conséquences d'un tel rejet sont graves et aboutissent à faire bon marché de résultats scientifiques généralement considérés comme sûrs. En réalité on peut admettre l'existence du continu sans croire pour autant à l'existence actuelle d'une pluralité infinie de choses réelles. Quand on parle d'un continu d'un mètre, on peut tout aussi bien définir le même objet comme deux réalités de 50 centimètres ou comme trois réalités de 33 centimètres 333 et concevoir ainsi une multiplicité aussi grande qu'on veut de réalités toujours plus petites, cela ne signifie pas qu'il s'agisse d'une quantité infinie de réalités infiniment petites. Si le concept de l'existence *in actu* d'une infinité de réalités est absurde, celle d'une réalité constituée d'un nombre infini de petites grandeurs n'est pas moins absurde. C'est déjà ce qu'avait dit Archimède, lorsqu'il posait en principe que, dans le cas de deux grandeurs homogènes dont l'une peut être pensée aussi grande, l'autre aussi petite que l'on veut, la seconde, ajoutée à elle-même indéfiniment, finira par atteindre et par dépasser la première. Dans le cas contraire il faudrait distinguer deux parties dans la première grandeur, une qui serait atteinte par la seconde, une autre, contiguë à la première mais qui ne serait jamais atteinte. Or il est clair que la partie immédiatement voisine de celle qui a été atteinte serait immédiatement atteinte à son tour par le plus minime accroissement de la seconde grandeur. On doit donc définir le continu comme une pluralité finie, aussi grande que l'on veut, de réalités effectives non comme une pluralité infiniment grande de telles réalités. Cette pluralité infiniment grande ne peut être affirmée légitimement qu'en puissance. Aussi bien peut-on parler d'une « pluralité continue du réel », mais c'est là tout autre chose qu'une pluralité infinie *in actu*.

§ 6. Si l'on croit que le continu se résoud en dernière analyse en points, il faut se demander ce que peuvent bien être ces points. On répond que c'est une coupure (τομή) qui divise le continu en deux parties. Il faudrait répondre qu'on n'a pas le droit d'appeler chose une telle coupure, qui ne saurait être objet de représentation proprement dite, puisque la seule représentation réelle est celle de parties contiguës. Une autre définition du point y voit une réalité appartenant au continu et qui le termine, lui ou une de ses parties. Il constituerait par soi le premier élément inétendu de l'étendu Si l'on hésitait à admettre un tel élément, il faudrait songer à l'analogie du temps, où le *Nunc* constitue un instant inétendu, et qui ne consiste pourtant qu'en une série de tels instants.

En réalité il est indéniable que tout ce qui existe temporellement est donné comme présent, mais il ne s'agit pas d'un présent isolé et existant pour lui-même; ou bien il dure, ou bien il termine ou bien il commence. Sans *relation de continuité* avec un avant et un après le présent n'existe pas; c'est toujours à un avant et un après qu'il se relie, se distinguant d'eux par une différence de durée plus ou moins grande. Or on peut penser cette différence comme aussi petite que l'on veut, jamais pourtant comme infiniment petite. Cette relation finie est essentielle au concept même du présent. Sans elle on ne pourrait penser aucune durée ni aucun procès temporel. Le présent est toujours élément constituant d'une telle durée, élément par conséquent d'un continu, lequel n'existe que par lui et n'est représenté *in recto* qu'à travers lui, ses autres éléments n'étant représentés qu'*in obliquo*.

Le présent appartient à un continu qui n'existe pas en dehors des éléments qui le constituent. On pourrait sans doute trouver étrange de dire de ce continu qu'il existe alors que ce qui existe seulement, c'est un de ses éléments. N'oublions pas pourtant que cet élément n'existe pas isolément, mais simplement dans son appartenance au continu. Pour exprimer cette propriété, nous disons que le continu n'existe pas selon un mode parfait mais selon un mode imparfait, non selon une totalité mais selon une limite; par là nous n'entendons pas seulement exclure la totalité proprement dite, mais toute partie étendue et elle-même divisible. C'est

pourquoi Aristote définit le mouvement comme une *actualité imparfaite* (ἐνέργεια ἀτελής).

Si l'on demande à quoi appartient le présent en tant que limite, l'on répondra que c'est à un continu, lequel n'existe que selon cette limite, nullement selon toutes ses autres limites possibles. Mais le présent appartient-il à toutes ces autres limites? Oui, dans la mesure où il appartient à un continu. Si on hésitait à dire que le présent appartient à toutes les parties du continu, il faudrait hésiter également à dire qu'il appartient à chacune de ses limites. Si l'on tient à s'exprimer prudemment, il faudra dire qu'il appartient à toute partie du continu dans la mesure où elle est partie du continu et à toute limite dans la mesure où elle est limite du continu. Il faut ajouter qu'il s'agit bien d'une appartenance immédiate, aussi bien à chaque partie du continu qu'à la limite même de cette partie, dans la mesure du moins où on peut dire qu'une chose s'appartient à elle-même, car le présent est bien chacune de ses propres limites sans quoi il ne serait aucune d'entre elles. On ne peut parler pour autant d'une pluralité infinie actuelle de parties et de limites; car parmi les limites *une seule* est effective, et parmi ces parties n'est effective que celle qui appartient immédiatement à la limite présente, ce qui ne peut se produire que si elle offre ce caractère, que les plus grandes contiennent en soi les plus petites.

§ 7. S'il en est ainsi du *continu temporel*, on peut concevoir également le *continu spatial* et montrer que l'affirmation d'un tel continu n'inclut pas nécessairement les contradictions internes liées à la position de l'infini actuel. Pas plus que l'instant, le point spatial ne peut exister ni être *pensé* isolément; il lui est aussi nécessaire d'appartenir à un continu spatial qu'il est nécessaire au *nunc* d'appartenir à un continu temporel. Mais les deux cas diffèrent en ceci que le continu spatial peut consister en plusieurs points à la fois. Je dis *peut* consister, non *doit* consister. Si l'on considère en effet un cône qui serait anéanti progressivement à partir de sa base, au moment où l'anéantissement atteindrait le sommet, ce cône n'aurait plus qu'un point et il s'agirait encore pourtant d'un continu spatial qui aurait perdu tous ses autres points. Il en serait de même si, au moment même où le cône est anéanti jusqu'à son sommet même, le point qui constitue ce sommet devenait créateur. Ce point unique serait donc à la fois le terme de l'anéantissement et le début d'une nouvelle création, la double limite terminale et initiale d'une diminution et d'un accroissement. Il est donc *possible* qu'un continu spatial soit réduit à un seul point, mais *le plus souvent* le point spatial appartient à un continu dont la totalité est effectivement réelle, et dans ce cas il paraît plus difficile d'échapper à l'infini actuel.

Ce qu'on voit du moins facilement, c'est que le point, qui appartient à un continu spatial qui existe lui-même dans sa totalité, n'existe que par son appartenance à ce continu. La relation de continuité lui est essentielle. *On ne peut le penser que par cette relation même.* Et quand on le pense comme appartenant à un continu réellement existant, la pensée saisit le continu correspondant non pas de façon seulement latérale, mais bien directement et dans sa totalité. Cette saisie peut être déterminée ou indéterminée, car la même relation qui lie les espèces numériques au concept de nombre en général lie aussi la représentation des continus spatiaux d'une grandeur déterminée à la représentation d'un continu spatial en général. Or le concept numérique ne peut exister que spécifié selon tel ou tel mode; il en est de même du concept de continu spatial en général, qui ne peut exister non plus que spécifié selon telle ou telle grandeur. La pensée du point inclut donc l'appartenance à un continu d'une grandeur déterminée quelconque, mais nécessairement finie. Si petite soit-elle, elle ne peut être contenue un nombre infini de fois dans le continu auquel, en tant que ce continu existe, le point apparaît comme appartenant; ainsi ne sommes-nous pas forcés de concevoir jamais le continu, en raison des points que nous distinguons en lui aussi nombreux que nous voulons, comme une réalité qui se diviserait en une pluralité infinie de points et comme une totalité de tels points en nombre infini. On en vient à penser les points comme appartenant immédiatement au tout, mais non moins immédiatement aux parties de plus en plus petites et indéfiniment plus petites de ce continu; on ne peut le penser pourtant comme appartenant à une partie infiniment petite et comme lui appartenant seul de façon à exclure tout enchevêtrement des domaines d'appartenance. Comme on l'a déjà noté, une addition suppose la nouveauté totale de chaque élément additionné.

Bien d'autres considérations pourraient se rattacher à ces principes, en particulier l'impossibilité de points qui soient distants les uns des autres, et la *possibilité de points qui coïncident*, et qui malgré cette coïncidence conservent pourtant leur différence et leur parfaite autonomie relative. Cette possibilité a été souvent et continue à être méconnue. On croit généralement que si, à l'intérieur d'une surface circulaire, quatre carrés de couleurs différentes se touchent au centre, le point central n'appartient qu'à l'une des surfaces colorées et doit être exclusivement de la couleur de cette surface. GALILÉE a jugé plus correctement en affirmant paradoxalement que le centre d'un cercle comprend autant de parties que sa circonférence. On se contentera ici de noter qu'il ne s'agit que des *conséquences de la relativité de la continuité et de l'appartenance du point à un continu.* De même que cette relativité et cette appartenance impliquent la possibilité d'une coïncidence entre divers points, elle implique aussi qu'un point puisse

connaître divers modes plus ou moins parfaits de *plénitude* (Πλήρωσις). Tout cela est nié aujourd'hui encore par les partisans de l'infini actuel qui croient que le concept de continuité ne se tire pas par abstraction des intuitions spatiales et temporelles, mais qu'il résulte d'un ensemble de coupures entre deux nombres, comme par exemple entre 0 et 1.

En parlant ici du temps et de l'espace, nous avons touché à un domaine à propos duquel il peut paraître particulièrement douteux qu'on soit en droit de nier de façon absolue l'*actu infinitum*. On affirme, en effet, qu'il est certain et même immédiatement évident que temps et espace sont illimités et qu'ils s'étendent à l'infini, l'un dans une seule, l'autre dans trois dimensions. Il semble donc que, notamment pour l'espace, on ne puisse nier qu'il constitue une pluralité infinie de parties.

§ 8. *Mais que devons-nous entendre par espace et par temps?* Le profane est embarrassé dès qu'on lui pose la question, il hésite à répondre. Quant aux philosophes ils ne se sont pas encore mis d'accord sur une réponse, et presque personne parmi eux n'a réussi à donner une définition qui ne prête pas à contestation. Mais la question n'est pas seulement de savoir ce que sont le temps et l'espace, il faut encore se demander s'ils existent et s'ils existent au sens propre. Il est certain qu'étant donné la diversité des définitions proposées par les philosophes, suivant qu'on adopte l'une ou l'autre, il faudra répondre affirmativement ou négativement.

Essayons de classer les points de vue.

Nous considérerons d'abord les négations absolues de l'existence de l'espace et du temps.

Il semble que KANT soit de ceux qui soutiennent une telle négation, puisqu'il réduit l'existence de l'espace et du temps à une valeur purement phénoménale, l'un constituant la forme de l'intuition interne, l'autre la forme du sens interne. Ce qui n'est qu'objet d'intuition n'existe que dans la pensée, et ce qui n'existe que dans la pensée n'existe pas au sens propre; ce qui existe au sens propre c'est un sujet pensant. Il est vrai que Kant n'attribue pas seulement à l'espace et au temps l'existence, mais bien une existence nécessaire; il serait impossible, en effet, de les nier, ou, comme il dit, de les rejeter hors de la pensée. Mais cette manière de s'exprimer risque d'induire en erreur car, en faisant de la vérité phénoménale une vérité aussi proprement dite que la vérité en soi, on fausse les concepts de vérité et d'être.

Pour SCHOPENHAUER aussi le temps ne serait qu'une forme de l'intuition et n'aurait qu'une vérité phénoménale; elle ne serait donc, comme on l'a montré, aucun être au sens propre du terme. Pour voir l'obscurité d'une telle position, il suffit de constater que Kant et Schopenhauer résolvent dans des sens différents la

question de savoir si c'est le temps qui s'écoule ou si ce sont les choses qui s'écoulent dans le temps, sans que d'ailleurs le second de ces philosophes prenne conscience lui-même de cette opposition. Il affirme que le temps s'écoule, tandis que le temps kantien paraît stable, à titre de forme durable de la perception interne et ce qui change, c'est seulement, à l'intérieur de cette forme, ce que nous percevons intérieurement. Ni l'une ni l'autre de ces positions n'est tenable.

D'autres philosophes nient également que l'espace et le temps soient des êtres proprement dits, ce sont ceux qui nient qu'il y ait un temps et un espace uniques, mais qui n'admettent qu'une pluralité de choses étendues et qui se prolongent. En ce cas les expressions *le temps*, *l'espace* seraient analogues aux expressions *la rose*, *le cheval;* il s'agit de l'existence fictive des universaux, dont on a vu qu'elle ne constitue pas une véritable existence. Il n'existe que des roses individuelles et des chevaux individuels, des étendues spatiales et des durées singulières. En un autre sens encore on pourrait considérer temps et espace comme des *fictions*, en disant que rien d'étendu ne subsiste, que rien de temporel ne peut être conçu sous la forme d'un changement parfaitement régulier. Et ainsi nous manquerions d'une base qui nous permette de déterminer parfaitement la position des corps, la situation temporelle des événements, la rapidité de leurs changements, la longueur de leurs états stables. C'est pourquoi nous nous formerions l'idée d'un temps parfaitement régulier, qui fournirait la mesure de l'avant et de l'après. Cette idée n'existerait pas effectivement mais pour ainsi dire dans notre esprit.

DESCARTES avait conçu le temps comme durée. C'est aussi le cas de LOCKE, qui parle également de la fiction d'une durée absolue que nous nous représentons sans commencement ni fin.

Pour la même raison il faut compter au nombre des négateurs de l'espace et du temps ceux qui admettent bien que l'un et l'autre sont liés au concept de continu, mais qui considèrent que toute continuité est entachée de contradiction. C'est le cas par exemple de HERBART et de RENOUVIER. Certains, bien qu'ils considèrent aussi toute continuité comme absurde, se permettent pourtant, comme BOLTZMANN, de substituer aux significations usuelles des sens tout à fait originaux; BOLTZMANN est allé si loin dans ce sens qu'il a remplacé les concepts d'antériorité et de postériorité par les concepts d'appartenance à un univers plus ou moins chaud.

TEICHMÜLLER rejette aussi le temps comme une absurdité, en partant de ce principe que les causes et les effets doivent être simultanés.

Venons-en maintenant aux auteurs qui admettent l'existence d'un temps et d'un espace. C'est le cas de ceux qui les considèrent comme des choses effectives, capables de nous fournir la mesure

de l'avant et de l'après. ARISTOTE, par exemple, pensait que la plus extérieure des sphères célestes, dans sa rotation uniforme et dans sa permanence locale, correspondait à la définition même du temps et de l'espace. Néanmoins il ne semble pas toujours fidèle à cette conception, sans quoi il ne pourrait pas considérer le mouvement local comme une transformation du corps mû ni affirmer que, dans le jugement par quoi nous affirmons qu'une chose a été ou sera, le temps est ajouté à la chose par le jugement même.

Au moyen âge SAINT BONAVENTURE avait défini le temps d'une chose comme l'existence même de cette chose. Par là il semblait nier également l'unité du temps. Les Pères de l'Église disaient de différentes façons que le temps a été créé par la création même du monde, mais peut-être ne pensaient-ils pas tous qu'il ait été créé à titre de chose particulière.

Parmi les Modernes, certains ont voulu faire du temps et de l'espace des attributs divins. C'est le cas sans doute de NEWTON et surtout de son ami CLARKE. Le temps correspondait pour lui à l'attribut d'éternité, l'espace à l'attribut d'indivisibilité.

Pour LEIBNIZ au contraire l'espace n'était rien d'autre que l'ordre dans lequel les choses coexistent, le temps l'ordre dans lequel elles se succèdent. Que toutes les déterminations temporelles et spatiales ne soient que relatives, c'est également une opinion très répandue parmi les savants modernes. Néanmoins REID et aujourd'hui même MARTY ont affirmé fermement l'existence d'un espace unique et absolu ainsi que celle d'un temps unique et absolu, sans que ni ce temps ni cet espace fussent des choses. BOLZANO pense comme Leibniz, tout en modifiant et en complétant ici et là de façon originale la doctrine de son prédécesseur. Les relations causales sont plus ou moins médiates et ce sont ces différences qui pour lui s'expriment dans les relations spatiales. Ainsi la tridimensionalité de l'espace doit-elle se déduire également *a priori* à partir de l'uni-dimensionalité du temps.

Il faudrait pousser l'étude plus loin encore pour mettre en pleine lumière l'importance du désaccord entre philosophes sur cette question.

§ 9. Pour arriver à une conclusion personnelle et solide, il est d'abord nécessaire de ne pas oublier que bien des expressions sont équivoques et que le mot temps, comme on s'en aperçoit facilement, est de celles-là. Souvent on entend par temps la mesure de l'avant et de l'après; c'est le cas d'Aristote dans certains passages de son œuvre, c'est aussi l'usage commun quand on parle de jour et d'année comme d'étalons métriques. Quand on demande : *Où en est-on du temps?* il s'agit de la même question que si on demandait *Quelle heure est-il?* Mais avec ce principe il faudrait dire que le thermomètre est une température puisqu'il sert à mesurer la température. Il s'agit ici d'une signification dérivée. D'autres équivoques naissent de ce qu'on considère tantôt le temps et l'espace comme des unités, tantôt comme des pluralités. On parle au pluriel de divers temps et de divers espaces, mais on dit aussi *le* temps, *l'*espace.

Il est indéniable que toutes ces façons de parler se fondent sur des réalités. Mais il se pourrait bien qu'il s'agît de termes qui n'ont pas de sens isolément, qui définissent des absurdités, mais dont l'usage, comme nous l'avons vu, se justifie en raison et rend de bons services.

Si nous comprenons par espace et temps une non-réalité, c'est-à-dire quelque chose qu'il ne faut pas subsumer sous un concept commun avec tous les autres objets possibles de notre pensée, il est certain, d'après nos conclusions précédentes, qu'il faut alors refuser l'existence au temps et à l'espace. Par conséquent l'opinion de REID et de MARTY doit être rejetée. DESCARTES, qui identifiait la substance des corps avec leur étendue, aurait dû, s'il avait recherché la relation de cette étendue aux déterminations locales, aboutir à identifier le caractère local d'un corps avec sa substance. D'après ce qu'on a dit précédemment, il aurait ainsi substitué un concret à un abstrait et nous serions arrivés à une réalité qu'il faudrait décrire, certainement non comme purement relative, mais comme un impensable continu et sans relation de continuité. Si l'on parlait en ce sens, au lieu d'une pluralité d'espaces ou de spatialités, de l'espace tout court, ou définirait ainsi la totalité de tous les corps effectifs. Rien n'empêcherait de dire que cette totalité, si grande qu'elle puisse être, n'est jamais pourtant d'une grandeur illimitée et tous les scrupules alors seraient levés, qui sont liés à l'affirmation d'une pluralité réelle *in actu*.

DESCARTES sans doute avait cru que la totalité des corps ne pouvait avoir aucune limite et que, comme aucun corps n'est ainsi le dernier, aucun vide n'était pensable entre les corps sans qu'on dût recourir à la notion d'espace vide qui contient une *contradictio in adjecto*. Les corps entre lesquels le vide devrait exister ne seraient séparés par aucun néant qui s'interposerait entre eux. Être séparé par un néant, c'est n'être aucunement séparé. Mais c'était là une doctrine tout à fait erronée. Si le rouge et le bleu sont des couleurs distantes l'une de l'autre, c'est en vertu de leurs propriétés spécifiques, non en vertu de quelque chose qui effectivement les séparerait en s'éloignant de chacune des deux couleurs considérées dans des directions opposées. L'absence de couleurs effectives qui puissent exister entre le rouge et le bleu ne diminue aucunement la distance entre ces deux couleurs. Rien n'empêche non plus qu'un corps qui est déjà éloigné d'un autre, sans que rien se trouve entre eux, s'en éloigne encore davantage, et il suffit pour cela que l'un des deux subisse une modification

locale, exactement comme dans le cas du rouge qui passe au jaune et qui s'éloigne ainsi davantage du rouge brun. Si l'on affirme qu'il doit bien y avoir un espace pour que le corps pénètre dans cet espace, il faut répondre que, s'il s'agit d'un espace effectif qui ne dépend que de l'existence d'un spatial effectif, cette condition est d'autant moins nécessaire qu'elle implique précisément une impossibilité, puisqu'il n'est pas possible que deux corps aient la même détermination locale spécifique et que, par conséquent, il faudrait que l'un des corps chassât l'autre. Une telle condition ne s'impose donc pas davantage, on peut même dire qu'elle s'impose moins que celle qui présupposerait que pour qu'un corps reçoive une couleur, une autre chose existât d'abord qui posséderait réellement cette couleur et qui la conférerait à ce corps. En fait, *ce qui est exigé* simplement, c'est la *possibilité* d'une réalité corporelle correspondant à cette détermination locale. Mais il résulte de ce que nous avons dit plus haut qu'il ne s'agit pas de l'exigence positive d'une existence, mais de l'exigence négative d'une *absence de contradiction*. Si l'on vient nous dire après cela que cette possibilité est illimitée, nous n'avons rien à y objecter, puisqu'on ne parle alors que d'un infini en puissance, non d'un infini en acte.

§ 10. Quelle est donc notre position en face du conflit qui mit aux prises NEWTON et LEIBNIZ en ce qui concerne la nature du spatial? Nous ne pouvons donner ni tout à fait raison ni tout à fait tort à aucun des deux adversaires. Newton avait certainement raison d'affirmer que chaque point local doit déjà comme tel être localement spécifié. Il n'a pas besoin de l'existence d'un second point pour être ainsi spécifié, sous prétexte qu'il n'aurait de caractère spatial que par son rapport avec lui. Cette condition n'est pas plus nécessaire que la présence d'un corps rouge pour qu'un corps bleu cesse d'être bleu. Mais le philosophe anglais avait tort de croire que l'affirmation de telles déterminations spécifiques locales et nécessaires postule l'existence d'un quelque chose d'unique qui posséderait en propre et de façon actuelle toutes les déterminations locales possibles. Leibniz avait raison de le combattre sur ce point, mais son erreur consistait à considérer comme purement relative la détermination locale, comme si quelque chose pouvait changer de lieu sans subir aucune modification réelle.

Il est tout à fait remarquable de voir comment il a pu tomber dans une telle erreur. Il y a là sans doute une tentation particulière qui se présente aussi pour les déterminations temporelles, mais non pour les autres, comme par exemple les couleurs, les sons, la chaleur, le nombre, etc. Personne ne dira que 3 n'est pas 3 en soi et pour soi, mais n'existe que relativement à 6, à 10 ou à d'autres nombres. Comment se fait-il que Leibniz ait succombé

à cette erreur et qu'après lui beaucoup de savants aient suivi son exemple? Pour le comprendre il faut considérer de *très remarquables propriétés de nos intuitions sensibles*, qui ont échappé jusqu'à présent à la plupart des psychologues. Ils s'imaginent que nos intuitions nous révèlent des objets *individualisés*. C'est là-dessus que se fonde la distinction kantienne entre intuition et concept, l'une étant individuelle et l'autre universel. Mais la vérité est toute contraire. La perception *intérieure* ne nous révèle jamais rien qu'elle ne puisse également révéler à un autre homme. Cet autre homme peut éprouver tout ce que j'éprouve, juger tout ce que je juge, désirer tout ce que je désire, etc. En ce qui concerne la perception *extérieure*, il faut en dire tout autant, singulièrement parce que l'excitation des organes divers ne nous révèle les différences locales des qualités sensibles que par rapport à un point de repère extérieur à ces qualités. Cette vérité est particulièrement claire en ce qui concerne la vue. JEAN MÜLLER parle d'une projection des objets vers l'extérieur. Cela signifie simplement que les objets colorés sont localisés par rapport à un point éloigné d'eux qui est lui-même sans couleur; mais seul ce point est représenté directement, les autres ne le sont que latéralement.

STUMPF fait allusion à la même vérité lorsqu'il dit dans sa *Psychologie du son* que tout spatial apparaît représenté d'un certain point de vue. PETRONIEWICZ pense que le point représenté *in recto* est le point de l'esprit qui perçoit. C'est là évidemment une erreur. Il ne s'agit que d'un point non qualifié, sans définition locale précise, qui devient objet d'intuition par sa distance dans une certaine mesure et dans une certaine direction par rapport à des lieux possédant une certaine qualification de couleur. Ce point, par conséquent, n'apparaît à l'intuition que dans une certaine généralité. Chaque point de l'espace peut recevoir, en effet, *des relations spécifiques identiques*. Nous n'avons donc du spatial que des concepts généraux, et, considérés par rapport au concept générique d'espace, ces concepts généraux ne sont que *les déterminations relatives spécifiques d'une certaine distance spatiale dans des directions diverses et à des degrés divers*. Si nos représentations colorées étaient soumises à la même limitation, on serait certainement tombé ici aussi très généralement dans l'erreur de croire qu'il n'existerait effectivement que des corps colorés relatifs, sans que rien participât à une couleur absolue. Supposition d'autant plus vraisemblable qu'il s'est effectivement trouvé des philosophes pour affirmer après HOBBES que *tous* nos concepts seraient, comme les déterminations locales spécifiques, des concepts purement relatifs sans qu'on puisse jamais penser un concept pour lui-même et isolément, sans même, pour parler plus généralement, qu'on puisse dire d'aucune façon qu'aucun concept existe.

§ 11. Ce que l'on a dit de l'espace, on peut le redire du *temps*. Toutes les déterminations spéciales concernent quelque chose qui a été présent plus ou moins longtemps avant le présent actuel, ou qui sera présent plus ou moins tard après ce présent. L'affirmation qui porte sur ce passé ou sur ce futur ne peut être que latérale, elle ne constitue pas une affirmation proprement dite. C'est un présent actuel qui est toujours affirmé comme plus ou moins distant de ce passé ou de ce futur dans une des deux directions qui s'éloignent du *nunc*. Passé et futur n'ont donc aucune existence proprement dite, et, si étrange que cela paraisse, s'il n'y avait plus de présent, il n'y aurait plus de passé non plus. On a déjà dit dans l'Antiquité que « le seul pouvoir refusé à Dieu est de faire que ce qui est arrivé ne soit pas arrivé ». Mais on n'a pas remarqué que ce n'est vrai que si Dieu est également impuissant à supprimer le présent, ce qui est vrai assurément, mais simplement parce qu'il est nécessairement lui-même présent comme tout ce qui existe vraiment. Et c'est ce qu'on a nié dans l'Antiquité et jusqu'à nos jours.

§ 12. A la lumière de ces considérations que faut-il dire du spatial et du temporel en tant que tels? Ceci : *le spatial, c'est le corporel; le temporel c'est le réel en tant que tel.* Ni l'un ni l'autre ne sauraient sans relation de continuité ni exister ni être pensés, même dans un sens très général où la mesure comme la direction de la relation de continuité peuvent rester tout à fait indéterminées. Contre l'impossibilité d'un infini en acte, telle que nous l'avons démontrée, on ne peut tirer aucune objection valable ni de l'existence d'un prétendu espace infini, ni de celle d'un prétendu temps infini. En fait il n'existe ni espace ni temps, mais simplement du spatial et du temporel, et *ce temporel même n'existe qu'à titre de présent*, à quelque degré d'éloignement qu'on le considère en tant que postérieur par rapport à un passé, en tant qu'antérieur par rapport à un futur. Il n'y a là aucun continu infini, mais seulement un point appartenant à un continu qui par lui-même ne possède pas d'existence. En ce qui concerne l'espace il faut concéder pourtant qu'il n'existe pas seulement des points spatiaux mais bien des continus spatiaux, les corps et les accidents de ces corps, les continus corporels ne constituant pas plus des infinis en acte que les points corporels.

§ 13. Revenons à ce que nous avons dit des *entia rationis*. Il s'agit là d'un terme du vocabulaire médiéval, qui ne se trouve pas chez ARISTOTE [1]. Il est possible que ce terme n'ait pas toujours

1. ARISTOTE est pourtant le précurseur de cette théorie quand il enseigne que dans le cas d'une guérison la santé que procure le médecin préexiste d'une certaine façon dans la pensée de ce médecin, lorsqu'il distingue aussi trois classes de πρός τί et qu'à propos de la relation entre le pensant et le pensé il affirme que le second terme de la relation n'est pas réel.

correspondu au même concept. Il signifie quelquefois n'importe quel objet de pensée, en prenant *pensée* au sens cartésien. Mais on l'a quelquefois employé dans un sens plus restreint. SUAREZ, par exemple, soulève la question de savoir s'il ne faut appeler réels que les objets de la pensée conceptuelle, ou aussi les objets de l'imagination, que ce qui est représenté et affirmé, ou aussi ce qui est énoncé sans être affirmé, ou encore ce qui est désiré en tant que tel. Il conclut positivement en ce qui concerne l'imagination, négativement en ce qui concerne le désir. Il se demande ensuite quelles sont les espèces d'êtres de raison et il en distingue trois classes : les *negativa*, les *privativa* et les *comparativa*. Si cette dernière classe, celle des déterminations relatives, appartient aux *entia rationis*, non au domaine des réalités, c'est parce qu'elles peuvent apparaître et disparaître sans qu'il en résulte aucune modification à la chose à quoi elles s'appliquent. Il suffit, par exemple, que Caïus grandisse pour que Titus devienne plus petit que lui, sans pourtant changer de taille. Les absurdités, qui résultent de la combinaison de concepts correspondant à des choses réelles, appartiennent également pour Suarez au domaine des *entia rationis*. En ce qui concerne le rapport de l'être de raison à l'être réel, il enseigne que c'est seulement lorsqu'un être réel apparaît ou disparaît sous l'effet d'une cause que certains êtres de raison apparaissent ou disparaissent par là même. Il n'a pas l'idée, on le voit, d'affirmer l'existence pour eux-mêmes d'un espace ou d'un temps, de supposer des *entia rationis* ou nécessaires en soi ou créés. On peut blâmer pourtant une certaine hésitation dans l'idée qu'il se fait de l'être de raison, en ce qui concerne, par exemple, sa théorie des absurdités. Assurément les absurdes n'existent pas; on ne peut pas dire, par conséquent, qu'ils apparaissent avec les êtres réels correspondants sous l'effet de la même cause. Ce n'est vrai que dans le cas des pensées absurdes en tant que pensées, et au sens impropre où la pensée existe.

En ce qui concerne les *relations comparatives*, on ne peut admettre qu'elles soient comptées *absolument et simplement* au nombre des *entia rationis*, car par là même qu'on attribue à quelque chose une détermination comparative, on lui attribue implicitement aussi des déterminations réelles. Si j'appelle, par exemple, Caïus plus grand que Titus, j'attribue par là même une taille et une substance à Caïus. Il faut prendre garde aussi que dire : *Caïus est plus grand que Titus* équivaut à dire : *Caïus est plus grand que Titus n'est grand*, ce qui suppose la double affirmation, celle de Titus aussi bien que celle de Caïus, et aussi l'attribution à l'un et à l'autre d'une taille; on peut même dire que ce qui est affirmé, c'est une réalité collective composée de Caïus et de Titus, réalité collective qui, selon chacune de ses deux parties, possède une grandeur et qui, selon l'une de ses parties, savoir Caïus, se dépasse elle-

même selon l'autre de ses parties, savoir Titus. Il est hors de doute qu'il s'agit bien d'une *réalité* collective, ce qui n'empêche aucunement que la détermination comparative porte sur un être de raison, puisque nous avons déjà montré que, derrière les êtres de raison, il se trouve toujours un être réel, et que *seule l'expression verbale* fait naître l'illusion qu'il s'agirait d'êtres non-réels.

Pour les *privations*, dont Suarez fait une classe d'*entia rationis*, il en va exactement de même. Affirmer l'existence d'un sourd, c'est supposer certaines déterminations réelles, celle d'un être animé, et même d'un être appartenant à une espèce capable d'entendre. Au sens large, des déterminations comme celle d'*immatériel* appartiennent aussi à la classe des privations. Si un esprit est immatériel, c'est dans la mesure où il n'est étendu selon aucune des trois dimensions. Mais cet être que je pose comme immatériel, je l'affirme en même temps comme une chose et comme une substance. Ce qui suppose, en outre, d'autres représentations portant sur des objets réels, particulièrement celles d'un sujet pensant, niant et niant à bon droit, car un immatériel est une chose dont on nie à bon droit qu'elle soit étendue en longueur, en largeur et en profondeur. En pensant quelque chose comme immatériel, je me représente donc quelqu'un qui a raison de refuser à cette chose toute corporalité.

A propos des *négations* il faut prendre garde que les mêmes expressions peuvent être prises tantôt comme purement négatives, tantôt comme privatives. Un *non-mortel* peut aussi bien signifier un être non-mortel qu'*une chose dont on doit nier qu'elle soit mortelle*. En ce cas nous avons affaire à un *privatum*. Mais l'expression *non-homme* pourrait s'appliquer à quelque chose qui n'est pas et dont la non-existence oblige à affirmer la non-humanité. En ce sens un non-homme peut être aussi bien un carré rond qu'un cheval. C'est là, semble-t-il, le sens aristotélicien de ce terme. Il s'agit alors d'un *ens rationis* à l'affirmation duquel on ne doit pas substituer l'affirmation, mais bien la négation d'un réel, lequel réel compte parmi ses déterminations réelles le concept d'homme. Tout se passe comme si l'on disait qu'*il n'existe pas un certain réel qui soit homme*.

§ 14. Pour arriver à une vue d'ensemble *complète* sur les *entia rationis*, il faudrait considérer la grande diversité des usages verbaux qui prennent comme sujets et comme prédicats de propositions *des termes qui ne signifient pour eux-mêmes aucune réalité* : à propos de chacun de ces mots il faudrait montrer quelle est leur relation avec des expressions verbales qui expriment la même pensée en prenant comme sujets et comme prédicats des termes correspondant à des réalités. Naturellement ces usages verbaux proviennent eux-mêmes des complications de notre pensée. Ils

permettent d'abréger le discours de la façon la plus avantageuse. La langue vulgaire subit tellement cette influence qu'il est impossible de renoncer à ces modes verbaux sans renoncer à l'usage même de cette langue et sans prétendre créer de toutes pièces une langue nouvelle fort incommode. Même dans des développements comme celui qu'on est en train de lire, nous ne pouvons pas éviter de faire usage plus d'une fois d'expressions de ce genre qui pourraient exposer un lecteur imprudent à la tentation de croire qu'il faut affirmer à côté des choses réelles l'existence de *non-choses*. Précisément on a vu de nos jours ces philosophes mêmes qui ont toujours à la bouche à l'égard de leurs confrères le reproche de psychologisme, cultiver un grand nombre de telles *non-choses*. Et c'est avec de telles *non-choses* qu'ils ont nourri l'illusion d'enrichir la science d'importantes découvertes. La *théorie de l'objet*, ou, comme ils l'ont appelée, la *phénoménologie*, a été proclamée comme une science spéciale, parfaitement indépendante de la psychologie. Avec quelques modifications on a remis en honneur l'erreur de PLATON et des Ultra-réalistes comme GUILLAUME DE CHAMPEAUX, en attribuant un être aux universaux en tant que tels. La découverte de cet être devait conduire à la vraie métaphysique et, à côté des représentations tirées de l'expérience, on a prétendu faire place également à des intuitions *a priori* et à des concepts dans un sens qui fait écho à KANT. Tous les résultats acquis par ARISTOTE furent abandonnés, ce qui devait, pensait-on, représenter un progrès d'importance. Un concept comme celui de nombre, dont il est si facile de rendre compte en se référant à l'expérience de la numération, fut compté parmi ces concepts *a priori*. Rien d'étonnant si l'on n'a pas réussi à ramener les concepts de substance et de cause à des données empiriques. On a voulu que toute la mathématique, l'arithmétique comme la géométrie, se mût dans un domaine de concepts purs de toute origine empirique, se contentant comme seule preuve de ce fait que personne n'a jamais rencontré une ligne droite ni un cercle parfaits, et plus simplement qu'on ne rencontre ni ligne sans épaisseur ni point sans extension. Dans les pages qui précèdent nous avons donné assez d'indications pour éclairer ce problème. Des opérations mentales diverses, telles que la négation, l'abstraction, la comparaison, la répétition aussi nombreuse que l'on veut, la composition de caractères *in recto* comme *in obliquo*, jouent ici un rôle important, sans compter les importantes contributions empiriques qui ne viennent pas seulement de la représentation et du jugement, mais encore des affections. Les prétendues découvertes de réalités pures de toute origine empirique se bornent en fait à mettre en lumière les lacunes d'une psychologie qui ne parvient pas à analyser convenablement les concepts ni à en découvrir la véritable origine.

— III —

DE LA CONSCIENCE SENSIBLE ET NOÉTIQUE

(PREMIÈRE PARTIE) [1]

PREMIÈRE SECTION

CONSCIENCE PREMIÈRE ET CONSCIENCE SECONDE PERCEPTION EXTERNE ET PERCEPTION INTERNE PERCEPTION ET APERCEPTION

CHAPITRE PREMIER

DE LA PERCEPTION INTERNE AU SENS ÉTROIT DE CONSCIENCE SECONDE [2]

§ 1. Si l'on entend par sceptique un homme qui nie que nous connaissions et que nous puissions connaître aucune sorte de vérité, on est en droit de dire que le sceptique se contredit. Car il considère comme certain que rien n'est certain. Il est vrai que le

1. Tel est le titre sous lequel Kraus groupe divers textes de dates différentes, pour en faire le troisième Tome de la *Psychologie* inachevée. Mais cet ouvrage posthume, fait de pièces et de morceaux, contiendra plusieurs parties. Seule a été publiée la première, concernant la perception, la sensation et la conception. C'est celle qu'on va lire ici avec les divisions de Kraus. (Note du traducteur).

2. Ce texte a été écrit pour servir d'introduction à la Métaphysique projetée par Brentano, qui eût été une théorie de la sagesse. Pour en faire le premier chapitre du présent traité, Kraus a supprimé deux paragraphes introductifs, dont il donne le texte dans ses éclaircissements. En voici la traduction :

« 1. La connaissance du *pourquoi* va plus loin que la simple connaissance du *que*. Parmi ceux qui recherchent le *pourquoi* celui donc qui dépasse les causes prochaines pour atteindre jusqu'à des causes plus lointaines s'élève à un plus haut rang. Au plus haut rang de tous celui qui arrive à connaître la Cause première, nécessaire par elle-même. On l'a appelé un sage et le nom de *sagesse* désigne la plus haute de toutes les vertus intellectuelles.

« 2. Mais est-il vraiment possible aux hommes d'atteindre à cette sagesse? On doute souvent, non seulement de la possibilité d'expliquer les faits par référence à leur Cause première, mais même par leurs causes prochaines, voire de les connaître eux-mêmes de façon sûre. Il faut donc commencer toute théorie de la sagesse par l'examen du scepticisme. » (Note du traducteur).

sceptique peut répondre à cela qu'il n'admet pas la valeur du principe de non-contradiction. Ou bien il peut dire qu'il ne considère pas comme certain que rien n'est certain; il n'affirme absolument rien, ne nie absolument rien. Mais alors il devient inutile de le réfuter. Comme le disait ARISTOTE, il n'y a qu'à le laisser tomber et ne pas s'occuper de lui. Il n'est pas pourtant sans intérêt de se demander comment on a pu en venir à exprimer un total scepticisme. En général on ne considère comme sûr que ce dont on croit posséder la preuve. Mais toute preuve repose sur des présupposés, qui ne peuvent être prouvés eux-mêmes qu'au moyen d'autres présupposés. Or on ne peut remonter ainsi à l'infini; il faut donc admettre à un certain moment et de façon immédiate des vérités non démontrées. Mais il faut admettre alors que la certitude de ces vérités n'exige aucune preuve, sans quoi toutes les démonstrations qui se fondent sur elles perdraient toute valeur, par suite de l'incertitude des premiers principes. Mais qu'est-ce qui nous autorise à déclarer que les premiers principes sont immédiatement certains? Est-ce une tendance naturelle à des croyances immédiates? Mais qui nous garantit qu'une tendance de ce genre ne pourrait pas nous entraîner à considérer le faux comme vrai? N'est-ce pas le cas des aliénés hantés, comme on dit, par une « idée fixe »? Et même chez des hommes qui ne sont pas des aliénés, ne semble-t-il pas que des idées reçues dès l'enfance s'imposent si fort qu'il est impossible de se refuser à les tenir pour vraies? Y a-t-il un domaine où la tendance à l'immédiate croyance se manifeste avec plus de force que dans le cas d'un souvenir récent, ou encore d'une perception sensible qui nous fait juger que le rouge et le bleu, le chaud et le froid existent effectivement? Et pourtant nous nous heurtons ici à l'expérience de la même eau qui paraît froide à la main chaude, en même temps qu'elle paraît chaude à la main froide. Et combien de fois fait-on l'expérience que des choses, dont on croyait se souvenir si clairement qu'on aurait juré leur vérité, se révèlent fausses! Donc la tendance qui nous pousse à des affirmations immédiates n'offre aucune sécurité et ne peut en offrir aucune. En appeler comme font certains à la concordance des témoignages et voir un critérium dans l'unanimité, c'est tomber ridiculement dans un cercle vicieux, car comment affirmerions-nous l'*existence* même des autres hommes et le fait de leur accord? Ne faudrait-il pas d'abord démontrer que ces hommes existent et qu'ils portent tels ou tels jugements?

§ 2. Il est indéniable que par elle-même la tendance à croire immédiatement telle ou telle vérité, si forte que soit cette tendance, ne constitue pas une caution suffisante en faveur de cette vérité. Il faut définir d'autre façon les jugements immédiatement cer-

tains. C'est alors qu'intervient ce qu'on appelle l'*évidence*. En quoi elle consiste, seuls des exemples peuvent le montrer clairement, où apparaît la différence entre l'évident et le non-évident. C'est la seule voie qui nous soit ouverte pour connaître clairement des caractères simples. DESCARTES donne comme exemples de telles évidences la conscience que nous avons de penser, de voir, d'entendre, de vouloir, de sentir. Si loin que je pousse le doute, je ne puis du moins douter que je doute. Et pour Descartes il ne s'agit pas d'une tendance incoercible à croire à l'existence de ma pensée, mais bien de la certitude parfaite de la *perception* de ma pensée comme *réalité de fait*. Pour voir à quel point cette certitude diffère d'une tendance aveugle, il suffit, dit-il, de la comparer à un préjugé profondément enraciné; si forte que soit la tendance, il lui manque quelque chose qui est précisément l'évidence. Plus je considère, en effet, le cas de la tendance aveugle, plus la croyance m'apparaît injustifiée; c'est le contraire qui se produit dans le cas de l'évidence.

3. Les certitudes immédiates sont si nombreuses qu'il n'existe aucun homme, voire aucun animal, pour peu qu'il ait une vie psychique, qui soit totalement privé de connaissances évidentes. Toute activité psychique inclut, en effet, la conscience immédiate de soi. Mais dans les cas d'activité complexe il n'arrive pas toujours que nous distinguions clairement chacun des éléments de cette complexité; c'est pourquoi la connaissance que nous avons de nous-même en tant qu'agent psychique est tantôt *plus confuse*, tantôt *plus claire*. Mais, confuse ou claire, elle n'est pas moins évidente.

§ 4. Mais, *en dehors de celle qui porte sur nous-mêmes à titre d'agents psychiques, nous n'avons aucune connaissance immédiatement évidente d'aucune réalité de fait*. Disons plus, notre propre activité psychique passée ou future échappe elle aussi à une telle évidence; nous n'avons qu'une tendance aveugle à faire confiance à notre mémoire comme nous faisons confiance aveuglément à ce qu'on appelle la perception extérieure et qui ne présente, on l'a dit, aucun caractère d'évidence.

§ 5. Certains le nient, prétendant que nous connaissons avec évidence les couleurs, les sons, etc., en tant que phénomènes, à titre d'« *êtres phénoménaux* », même s'ils n'existent pas réellement. Mais nous ne serions pas nous-même l'« être phénoménal de la couleur », en sorte que la connaissance d'une couleur phénoménale en tant que telle ne serait pas une perception interne, mais bien une perception extérieure, et une perception évidente. En ce qui concerne la mémoire, ces auteurs refusent de lui dénier tout caractère d'évidence et ils introduisent une curieuse doctrine : celle d'une évidence qui comporterait des degrés[1]. La mémoire pour eux posséderait une « évidence conjecturale », c'est-à-dire une vraisemblance plus ou moins grande qui pourrait tendre progressivement et indéfiniment vers la pleine certitude.

§ 6. Il est facile de montrer que c'est là une erreur. Si l'on essaye de donner un sens à l'affirmation selon laquelle la couleur n'existe pas effectivement, mais seulement à titre de phénomène, on constate qu'elle se réduit à ceci : je n'affirme pas l'existence de la couleur, mais j'affirme ma propre existence en tant que je me représente cette couleur. Je ne confère par là aucune existence à la couleur, sans quoi il faudrait, si j'envisage un autre rapport psychique, par exemple le cas d'une impossibilité, que j'attribue également l'existence à cela même que je déclare impossible, sous prétexte que cet impossible existe en moi à titre d'objet nié. Ce qui existe en moi au sens propre, ce n'est rien de plus que la négation de cette impossibilité. Lorsque j'affirme quoi que ce soit *à titre d'objet*, ce n'est pas cette chose que j'affirme, c'est moi-même en tant que sujet psychique en rapport avec elle à titre d'objet. L'usage impropre du mot *est*, qui a suggéré la distinction de l'être réel et de l'être phénoménal, a été en philosophie la source de plus d'une importante confusion. KANT a même été jusqu'à nier que nous puissions avoir aucune connaissance réelle, tout en nous attribuant une connaissance phénoménale. Il suffit de se rappeler ce que nous avons dit pour comprendre l'absurdité d'une telle position, puisque la prétendue existence phénoménale se réduit à l'existence réelle d'un être qui se représente cette existence dans une intuition qui est une relation psychique. En supprimant la *connaissance* de toute existence réelle, on supprimerait par là même la connaissance de cette existence prétendue phénoménale.

§ 7. La doctrine des degrés d'évidence immédiate attribués à la mémoire doit être rejetée d'emblée comme impensable. Une connaissance immédiate qui serait seulement vraisemblable est absolument exclue, car toute vraisemblance est le produit d'une multiplicité de connaissances; elle résulte, en effet, de ce que, d'une part, entre plusieurs affirmations, il faut bien que l'une soit vraie, et que nous n'avons pourtant, d'autre part, aucune raison de préférer l'une aux autres.

§ 8. Il est clair que personne, ni nous, ni aucun autre être, lorsqu'il saisit quelque chose avec une évidence immédiate, ne peut avoir d'autre objet de connaissance que lui-même. Or il s'agit tou-

1. Allusion à MEINONG (cf. *Versuch über die Erkenntnis*, Essai sur la connaissance. Leipzig, Meiner. Bibl. phil., n° 194) (Note du traducteur).

jours d'une connaissance de fait, non d'une connaissance nécessaire. Il faut donc *être assuré* de l'impossibilité relative que le sujet psychique, tel qu'il est, existe sans que l'objet de son activité existe. Et c'est bien le cas lorsqu'on se connaît soi-même, nullement lorsqu'on connaît autre chose que soi. Il n'est non plus aucunement contradictoire que quelqu'un puisse croire avoir fait autrefois une expérience psychique qu'effectivement il n'a jamais faite; aussi bien n'est-il point immédiatement nécessaire, disons mieux il est tout à fait exclu que la mémoire soit immédiatement évidente, soit chez nous autres hommes, soit chez tout autre être.

§ 9. Ce point est très important et il est bon d'y insister pour pouvoir mieux répondre à certaines objections. Pour qu'on ait affaire à une connaissance effectivement immédiate, il ne suffit pas que l'objet connu soit identique au sujet connaissant, il faut encore que cette *identité* soit elle-même *connue*. Si je juge qu'il existe un être qui juge, il serait assurément contradictoire que mon jugement fût faux. Dans le cas pourtant où celui qui juge ignorerait entièrement le rapport du sujet jugeant à l'objet jugé, cette contradiction serait à ses yeux pour ainsi dire inexistante. On voit ainsi ce que veut dire LICHTENBERG lorsqu'en prétendant corriger DESCARTES il propose de substituer à la formule traditionnelle du Cogito celle-ci : *Il y a de la pensée* (Es denkt), *donc je suis*. Une telle limitation revient à affirmer que dans le jugement l'identité entre le sujet qui juge et l'objet jugé reste inconnue. Mais s'il en était ainsi toute évidence immédiate deviendrait impossible.

§ 10. On a essayé de combattre la réserve que nous affirmons ici en disant qu'il n'est pas seulement contradictoire d'affirmer qu'une chose tout à la fois est ce qu'elle n'est pas, mais encore de dire qu'un homme juge comme évidente l'existence d'une chose et que cette chose n'existe pas. Soit un homme qui juge comme immédiatement évident que A existe effectivement : même dans le cas où cet homme ne serait pas lui-même cet A, il y aurait contradiction, dit-on, à ce que cet A n'existe pas au moment même où on l'affirme comme évident. S'il en était ainsi nous aurions affaire à une pure pétition de principe. Mais ce n'est pas le cas, comme on peut le voir par un exemple. Si on prétend que nous pouvons connaître comme immédiatement évidente l'existence de n'importe quel objet éloigné avec lequel nous n'aurions aucun rapport, par exemple un caillou dans une rue de Pékin, et qu'il y aurait contradiction à admettre que ce caillou n'existe pas, que se passera-t-il alors si le caillou est enlevé de cette rue? Celui qui enlèverait le caillou ne serait pas en mesure d'agir sur moi et ainsi mon comportement psychique ne serait aucunement modifié. Je continuerais donc à affirmer comme naguère qu'il y a un caillou dans la rue de Pékin. Mon jugement ne serait aucunement modifié et continuerait à se

présenter comme évident. Si l'on refuse cette conséquence, il faudra reconnaître alors que la présence effective du caillou dans la rue de Pékin a conditionné le jugement évident que je porte sur cette présence, ou bien que c'est à l'inverse mon jugement qui a conditionné la présence du caillou. Mais en ce cas mon jugement ne saurait être évident que si j'avais connaissance de ce conditionnement. Rien alors ne s'opposerait plus à l'affirmation de l'évidence mais elle ne présenterait plus aucun caractère immédiat. En combattant l'évidence de ce qu'on appelle perception extérieure, Descartes disait bien que cette évidence ne serait pensable que si l'objet de la perception extérieure, par son existence réelle, produisait en nous une image fidèle de lui-même sans que rien d'autre que lui *pût* produire une telle image, ce qu'on ne peut affirmer qu'en se référant à l'existence d'un Dieu tout-puissant.

§ 11. Il faut réfuter encore très nettement une autre erreur psychologique qui a trouvé récemment de nouveaux partisans. On a méconnu, en effet, le véritable caractère de la perception interne de soi-même en s'imaginant qu'elle ne serait pas incluse dans l'acte même de la perception, qu'elle ne lui appartiendrait donc pas selon l'expression d'Aristote ἐν παρέργῳ. Il y aurait des cas où elle ferait complètement défaut; là même où elle serait donnée, elle ne serait pas contemporaine de la perception mais viendrait ensuite comme un effet qui résulte d'une cause. A son tour elle donnerait lieu à une perception d'elle-même à titre de second effet et ainsi de suite. Une telle théorie supprime précisément le caractère qui rend possible l'évidence immédiate de la perception de soi. Elle ne permet plus, en effet, d'affirmer l'identité du percevant et du perçu en tant que tel. Au reste on a déjà vu au moyen âge un philosophe de l'importance de SAINT THOMAS tomber dans cette erreur et s'éloigner ainsi, à son insu certainement, de la théorie de son maître Aristote.

§ 12. En disant que la connaissance immédiatement évidente se limite effectivement au sujet lui-même en tant qu'il est présent, nous n'entendons pas nier que cette connaissance puisse être multiple. Le Cogito cartésien inclut une pluralité très grande; je vois, j'entends, je doute, je suis sûr, j'éprouve du plaisir, je désire, j'hésite, je veux, je m'irrite, etc., tout cela appartient à la même pensée. Et tout cela peut être simultanément connu par le sujet et saisi de façon immédiatement évidente. Nous avons déjà remarqué que cette connaissance peut être à des degrés divers claire ou confuse, il faut préciser maintenant d'où viennent ces degrés de clarté et d'obscurité. Ce qui détermine une plus grande *clarté*, c'est le *nombre plus grand de connaissances*. On saisit un objet à travers un plus grand nombre de déterminations et à tra-

vers leurs relations mutuelles. En particulier on *distingue* ces déterminations et on reconnaît à la fois l'existence de chacune d'entre elles et sa distinction par rapport aux autres. Ainsi se multiplie le nombre des jugements *positifs*, et à chaque jugement positif correspond un jugement négatif (ceci *n'est pas* cela) qui est moins une négation d'ailleurs qu'un *refus* par quoi nous reconnaissons l'existence de cela même que nous refusons. Dans cette connaissance multiple chaque partie apparaît comme conditionnée par les autres.

§ 13. De même que, dans le cas d'une connaissance plus claire, cette connaissance est multiple et chacune de ses parties conditionne les autres, la connaissance se multiplie également et les parties de cette connaissance se conditionnent mutuellement, quand à des connaissances *de fait* se lient des connaissances axiomatiques. Il s'agit de jugements négatifs, qui rejettent quelque chose comme impossible. Si je reconnais qu'une détermination est contenue dans une autre, *je reconnais également qu'il est impossible que l'une soit donnée sans que l'autre le soit aussi.* Cette connaissance est évidemment conditionnée par la connaissance préalable que j'ai que l'une de ces déterminations est contenue dans l'autre.

§ 14. Ainsi donc, quand il s'agit d'une connaissance claire d'une vérité de fait ou d'une connaissance axiomatique (portant sur quelque chose en tant qu'impossible), nous avons affaire à un élargissement de la connaissance. Cet élargissement résulte de l'introduction d'une connaissance conditionnée. Mais il y a aussi un autre cas d'élargissement, c'est celui qui résulte de ce que nous définissons comme « conclusion », c'est-à-dire d'une nouvelle conviction fondée sur une pluralité de convictions préalables, auquel cas la négation de cette nouvelle conviction contredirait, non pas chacune des autres prises isolément, mais l'ensemble qu'elles constituent. Comme le jugement inféré n'était contenu dans aucune des prémisses, il est clair qu'on a tort de dire, comme le font certains, qu'il ne s'agit pas vraiment d'une connaissance nouvelle et qu'il ne faut pas y voir un élargissement de notre connaissance. En général on définit la connaissance inférée comme une connaissance seulement médiate.

§ 15. On distingue encore entre les conclusions certaines et celles qui ne comportent qu'une *vraisemblance*. A partir de la structure d'un dé de forme régulière, on dit par exemple qu'on pourrait conclure avec vraisemblance que si je tire cent fois le *un* sortira plus d'une fois. Mais à y bien regarder le procédé logique est celui de toutes les inférences mathématiques; l'originalité de la formule

vient seulement de ce que la conclusion à laquelle j'aboutis exprime quelque chose qui se rapporte à un doute qui pour moi n'est pas encore levé. Cet état de doute est appelé conjecture et l'on parle des degrés d'une conjecture raisonnable.

§ 16. Toutes les connaissances effectives que nous avons sont donc de ce genre. Mais beaucoup d'hommes dépassent dans les jugements qu'ils portent les limites de ce qu'ils connaissent effectivement. Ce dépassement est déjà très fréquent en ce qui concerne les affirmations immédiates portant sur des vérités de fait; c'est ainsi que nous sommes immédiatement persuadés par nos expériences antérieures et que nous croyons à l'existence d'un monde extérieur étendu, ce qui nous conduit jusqu'à la croyance en des êtres personnels distincts de nous et possédant la même unité que nous. Toutes ces croyances apparaissent comme logiquement injustifiées, et, quand même elles seraient peut-être vraies totalement ou en partie, on peut pourtant se demander si les moyens de connaissance dont nous disposons nous permettent de les vérifier rationnellement. On l'a nié et l'on a affirmé que nous ne pourrions avoir d'autre certitude que celle de notre propre existence. En général on n'est pas allé jusqu'à considérer comme de pures apparences nos expériences antérieures et l'on s'est contenté de penser que c'est en nous que toute l'histoire s'est déroulée. En bonne logique il faudrait aller plus loin et n'admettre comme immédiatement évident que le Moi présent, en rejetant comme injustifiée la croyance au moi passé et à la durée antérieure. On pourrait même penser que cette pensée s'impose avant toutes les autres. C'est ce qu'on appelle le *solipsisme*, tantôt poussé jusqu'à ses conséquences extrêmes, tantôt maintenu dans des limites plus modérées. Avant de juger ces théories, il faudra considérer dans son ensemble *tout le domaine des vérités de fait qui s'imposent à nous de façon immédiate.* Nous tirerons au clair également quelques-unes des plus importantes connaissances axiomatiques pour voir ensuite quelles conclusions on peut bâtir sur ces fondements.

BIBLIOTECA CENTRAL DE LA UNIVERSIDAD DE TUCUMAN

CHAPITRE DEUXIÈME

DE LA PERCEPTION INTERNE AU SENS ÉTROIT ET AU SENS LARGE ET DES POSSIBILITÉS D'ILLUSION[1]

§ 1. Nous avons montré, non seulement qu'en fait aucune de nos perceptions internes présentant un caractère d'évidence ne se rapporte à des choses extérieures, mais encore qu'une telle perception évidente se rapportant à des choses extérieures n'est possible ni chez l'homme ni chez aucun autre être pensant. Il faut donc que l'évidence se rapporte à un objet connu comme une réalité immédiatement nécessaire. Il résulte de ce qu'on a dit que, tant que le jugement évident subsiste, aucune modification extérieure à cette évidence même ne peut changer le jugement vrai en jugement faux, comme c'est souvent le cas pour les jugements vrais qui portent sur des faits, lorsque je continue à croire par exemple que je possède une maison, alors qu'elle vient d'être détruite à mon insu par un incendie. Ainsi quand j'affirme un objet de façon évidente, je dois avoir conscience que cet objet, s'il n'est pas absolument nécessaire, est lié du moins à moi-même, en tant que sujet affirmant, par une nécessité relative. Or ce ne pourrait être le cas pour la perception extérieure que si j'étais sûr qu'elle subit l'action de l'objet perçu ou qu'elle agit sur lui. Mais les deux hypothèses sont également exclues et DESCARTES avait bien raison de faire observer que si effectivement une réalité effective correspondant à ma perception avait produit en moi cette perception, une Toute-Puissance divine aurait pu certainement produire le même effet. Ainsi non seulement je n'aurais pas ici cette conscience d'une liaison relativement nécessaire qui caractérise l'évidence, mais on pourrait même démontrer qu'elle est ici impossible.

Il est vrai que dans certains cas où une chose agit sur une autre chose, cette dernière porte en soi un caractère qui révèle l'action qu'elle a subie, de telle façon qu'en dépit de sa Toute-Puissance même une Cause divine ne pourrait être substituée à la cause effective à titre de détermination immédiate. C'est ce qui se produit par exemple quand nous tirons une conclusion à

1. Dictée du 16 novembre 1915, complétée par des extraits d'un manuscrit du 29 mars 1916 intitulé : *Théorie des catégories* (Note du trad.).

partir de prémisses avec pleine conscience que la pensée de cette conclusion est motivée par la pensée de ces prémisses, ou encore lorsque nous choisissons sciemment des moyens en vue d'une fin. Mais cela suppose toujours que, simultanément à la saisie évidente de l'effet *in modo obliquo*, nous saisissions aussi la cause par une perception évidente *in modo recto*. Ainsi, dans la conclusion, nous percevons toujours la pensée des prémisses, dans le choix des moyens le désir de la fin et la relation causale de moyen à fin. Car toute pensée est naturellement passive et l'on pourrait dire que c'est là un caractère qui lui appartient de façon générale. Or comme il se trouve parmi ces pensées que certaines, telles la vision ou l'audition, n'apparaissent pas comme des produits psychiques, on pourrait dire que c'est bien une chose extérieure qui dans ce cas, à titre de cause, apparaît avec certitude. Il reste que cette cause est représentée de façon tellement indéterminée qu'on peut dire qu'elle est réelle, non qu'elle est telle ou telle réalité, ni même qu'elle est une chose extérieure, car il n'est pas exclu peut-être que la cause soit intérieure. En ce cas l'existence d'une chose extérieure ne serait aucunement donnée par la perception et il apparaît bien que la perception immédiate ne peut fonder avec certitude l'existence d'une chose extérieure. Ce qu'on peut dire sans doute, c'est seulement que la conscience que nous avons que notre faculté sensible reçoit continuellement des actions d'une certaine cause crée généralement en nous une tendance à considérer que la sensation a pour cause un objet senti et à croire ainsi à l'existence certaine de cet objet, bien qu'un examen tant soit peu prudent révèle le caractère erroné de cette croyance.

§ 2. On pourrait soulever une autre difficulté du même type en se référant à l'impossibilité qu'une limite possède une existence autonome, étant donné son appartenance à un continu. Au moment où nous nous percevons nous-même de façon évidente, nous nous percevons comme présent; or rien ne peut être présent sans que quelque réalité identique ou infiniment peu différente ait existé ou doive exister dans une continuité de modes temporels, dont le mode présent constitue une limite. Il semble donc que l'évidence doive dépasser la perception de notre être présent et s'étendre à la fois au passé et au futur.

Ce qu'il faut répondre tout d'abord, c'est qu'en tous cas il s'agirait encore d'une connaissance portant sur notre moi. Mais il faut surtout remarquer que, s'il est vrai que toute limite suppose l'appartenance à un continu, il ne s'agit pas d'un continu *déterminé*, car tout continu déterminé possède une grandeur déterminée. Or l'existence d'une *limite* ne suppose pas un continu de grandeur *déterminée*. Si petit qu'on le suppose, sa moitié suffirait déjà, et la moitié de cette moitié, et ainsi de suite à l'infini. En dehors du

point limite dont il s'agit, il n'est donc aucun autre point dont l'existence soit assurée par la même certitude, si proche qu'on le pense du premier point.

§ 3. En prouvant ainsi que la perception interne se limite au présent et ne se rapporte d'aucune façon, si peu que ce soit, au passé ni au futur, tandis que nous nous imaginons avoir vécu plus d'une expérience et que nous nous attendons à en vivre d'autres, nous éclairons tout aussitôt d'une très vive lumière un fait important, c'est que le psychique n'est pas seulement objet de représentation et de jugement à titre *second*, mais encore à titre *premier* tout comme le physique. Nous aurions tout à fait tort de croire que, lorsque nous nous remémorons les expériences passées, nous les renouvelons en nous, fût-ce, comme disent certains, avec une intensité diminuée. Se rappeler une ancienne erreur n'est aucunement se tromper de nouveau; pour se repentir d'une faute morale, il faut bien se la rappeler, mais on est précisément fort loin alors d'y succomber de nouveau. Cette possibilité de me représenter le psychique comme objet premier est confirmée en outre par le pouvoir que j'ai de me représenter, outre les miennes, les expériences internes des autres. Il est clair qu'ici la créance que j'accorde à ces représentations n'a rien à voir avec l'évidence immédiate de la perception interne. C'est en partie parce qu'on n'a pas fait suffisamment attention à cette circonstance qu'on a, semble-t-il, supposé que la perception interne ne serait pas immédiatement évidente.

§ 4. Mais cette erreur a d'autres causes encore, notamment les erreurs des sens, par exemple l'illusion optique concernant la détermination des grandeurs et des directions. Dans les figures de Zöllner on croirait que les parallèles se déplacent l'une vers l'autre et qu'elles vont se croiser. Dans des cas de ce genre, on prétend que l'erreur ne porte pas seulement sur le monde extérieur où l'on croit à un déplacement réel des parallèles, mais sur le domaine psychique, puisqu'on croit avoir l'intuition de lignes déplacées. Il arrive également qu'on prenne pour des négations des jugements affirmatifs, et inversement; ce qui a conduit à de graves erreurs dans la détermination des règles élémentaires de la Logique. On pourrait invoquer bien d'autres preuves des graves illusions où semblent conduire les données immédiates de la perception interne dans un certain nombre de circonstances.

§ 5. Mais prenons garde que se tromper *sur* le contenu d'un donné interne n'équivaut aucunement à mal percevoir ce donné. Il peut très bien arriver aussi qu'on s'imagine avoir affaire à une perception extérieure alors qu'on ne perçoit que par la conscience

interne. C'est là une erreur fréquente, même de nos jours, lorsqu'on prend le plaisir et la douleur pour des qualités sensibles analogues aux couleurs, aux sons, au chaud et au froid. En ce cas on n'aurait aucun droit d'affirmer leur existence comme évidente, puisque ce seraient des données de la perception extérieure. On confond également la douleur avec une véritable qualité sensible lorsqu'on dit qu'elle apparaît localisée, par exemple le mal de dents dans la mâchoire, la migraine dans la tempe droite ou dans la tempe gauche.

Du même genre sont toutes les illusions du type de l'expérience aristotélicienne de la bille entre les doigts ainsi que les erreurs de perspective. Comme tout l'intérêt du sujet est dirigé vers le monde extérieur dont l'action produit nos intuitions, il semble, dit-on, que nous devenions tout à fait incapables de diriger notre attention sur ces intuitions elles-mêmes de façon à discerner clairement leurs propres traits. Et ainsi l'on s'habituerait à porter un jugement sur la chose extérieure sans se rendre compte du fait interne sur lequel se fonde ce jugement.

Il faut bien distinguer *percevoir (wahrnehmen)* et *prendre conscience (bemerken)* d'une part, *comparer* et *subsumer* sous des concepts généraux d'autre part. Parfois ces comparaisons et ces subsomptions font entièrement défaut; d'autres fois elles se produisent sans que nous nous rendions compte clairement de ce qui se passe. Une variété de circonstances peut intervenir ici dont la perception interne n'a qu'un aperçu confus et insuffisamment analysé. Cette ignorance est la source des erreurs les plus variées. Ce qui est perçu intérieurement présente souvent une grande variété d'éléments dont chacun n'est pas objet d'un acte de pensée explicite et distinct. Quand notre intuition porte sur un continu, nous pensons à une division possible à l'infini, mais au delà d'une certaine limite nous ne pouvons plus avoir conscience d'une partie plus petite. De même nous ne percevons pas également tout accroissement égal. Ce qui détermine notre sentiment d'accroissement, c'est la grandeur primitivement donnée. Ainsi nous sommes conduits à considérer comme égal ce qui paraît croître également; d'où l'illusion des figures de Zöllner, et d'autres qui ne sont pas moins surprenantes.

Dans la comparaison, la *mémoire* intervient. Or, quelle que soit la confiance que nous avons naturellement en elle, elle manque d'évidence immédiate; on voit donc tout de suite que les résultats obtenus par *comparaison* ne sauraient prétendre à la même infaillibilité que ceux qui résultent de la *perception interne*.

En ce qui concerne les erreurs concernant le plaisir et la douleur, qu'on considère souvent comme des qualités sensibles et qu'on croit localisées de façon déterminée, en sorte qu'on les attribue à la perception extérieure, il faut dire qu'à la différence des sen-

sations comme celles des sons par exemple ou des couleurs, elles constituent des *faits affectifs*. A ce titre elles ne sont pas représentées et affirmées seulement de façon seconde, mais elles sont l'objet d'une relation affective d'*amour* ou de *haine*, laquelle porte sur *l'apparition* de certaines qualités, nullement sur ces qualités elles-mêmes. Mais on confond les deux et il faut une démonstration pour se rendre compte qu'on a affaire à une apparition de qualités et non pas seulement à un phénomène affectif se rapportant à cette apparition.

Jusqu'où peut aller ici la confusion, pour s'en rendre compte il suffit de songer que certains imaginent que le plaisir qui est lié à certains sons et la répugnance qui en accompagne d'autres seraient donnés dans la sensationelle même, en sorte qu'on y voit des faits affectifs et qu'on oublie la qualité d'un autre genre à laquelle se rapporte proprement le fait affectif. On y fait aussi peu attention que dans les exemples auxquels nous nous référions plus haut on ne prend garde aux données réelles de la sensation lorsqu'on juge les perspectives. Le plaisir que nous éprouvons à entendre un chœur à trois voix est unique, il ne peut donc être donné en lui-même dans les trois sensations qui composent notre audition; il faut une sensation particulière qui s'y ajoute. Il arrive aussi qu'on entende *le même* son dans deux *mélodies* différentes, et que dans un cas il plaise, dans l'autre il déplaise. Celui qui n'a aucun sens musical entend les mêmes sons, mais n'éprouve ni plaisir ni déplaisir.

§ 6. A toutes ces confusions qui se produisent sur le plan psychique malgré l'évidence de la perception interne, il faut ajouter que les opinions des psychologues concernant la psychologie descriptive diffèrent de la façon la plus surprenante. C'est ainsi qu'on discute pour savoir si nos représentations sont toujours singulières ou si elles peuvent présenter un caractère général, s'il existe diverses sortes de sensations, si toute activité psychique se rapporte à un objet, si les modalités en sont multiples et en quoi consiste cette multiplicité, en quoi consiste aussi la différence entre le présent, le passé et le futur, ce qu'il faut entendre par intensité d'une sensation, si on peut concevoir des faits psychiques sans intensité, si dans les diverses sortes de sensations les intensités peuvent être univoques ou analogues seulement, si toute qualité sensible est localisée et si l'élément spatial doit être pris selon les diverses sortes de sensations dans le même sens ou dans un sens seulement analogue, si l'étendue apparaît bi ou tri-dimensionnelle, si l'on peut même parler ici de continuité, si toute intuition contient la représentation d'une substance, celle d'une cause agissante et d'un effet produit par cette cause, ce qui conduirait, dans le cas d'une réponse négative, à penser que le concept se forme par composition à partir d'une multiplicité de caractères qui devraient être produits d'abord un à un.

Tout cela prouve combien nous avons eu raison de dire que pour éclairer de tels concepts il faut les rapporter aux faits qui sont à leur origine.

§ 7. Il en résulte que pour être vrais les jugements immédiats portant sur des faits et affirmant ces faits doivent obéir aux conditions suivantes :

a) Parmi les affirmations immédiates portant sur des faits, les unes sont évidentes, les autres résultent d'un instinct aveugle. Cet instinct est selon les cas plus ou moins puissant. L'évidence au contraire ne comporte aucune différence de degrés.

b) Toute perception intérieure est évidente. Mais il faut prendre garde ne de pas faire entrer dans le domaine de la perception intérieure ce qui n'appartient pas à ce domaine. Celui qui est induit par la figure de Zöllner à porter des jugements faux et qui s'imagine que ses phénomènes visuels en tant que tels sont modifiés alors qu'ils ne le sont point, celui-là se trompe dans le jugement qu'il porte sur le contenu de sa perception intérieure, mais ce n'est pas cette perception en elle-même qui est trompeuse. Il a fait des *évaluations* qui l'ont conduit à porter des jugements faux sur la valeur relative des angles. Mais il n'a pas eu pleine conscience de ce qu'il faisait et il en arrive ainsi à croire à tort que son *jugement* concernant la direction des lignes, qu'il affirme en tant que tel comme parfaitement justifié, appartient à la perception du phénomène lui-même. De même les jugements concernant les perspectives n'appartiennent ni à la vue ni à la perception de la vue. A cet égard nous nous sentons assez peu en sécurité et nous hasardons des estimations très inexactes et approximatives. On ne se tromperait pas moins en s'imaginant pouvoir percevoir de façon immédiate et intérieure des dispositions psychiques. Il est en outre à peine besoin de préciser que tout ce que nous pensons de nous-mêmes n'est pas perçu intérieurement; pour s'observer soi-même, on a besoin du secours de la mémoire.

c) Aucune perception dite *extérieure* n'est immédiatement évidente. Mais là encore il faut se garder de confondre ce qui appartient à la perception extérieure et ce qui appartient à la perception interne, comme il arrive lorsqu'on imagine que ce qu'on appelle l'*existence phénoménale* des couleurs et des sons appartient à la perception extérieure. En fait cette prétendue existence phénoménale se réduit à l'existence d'un sujet à qui apparaissent couleurs et sons, c'est-à-dire à une existence qui n'appartient qu'à la perception interne. Certains auteurs récents ont voulu compter plaisir et douleur parmi les qualités sensibles; comme nous saisissons avec une certitude immédiate l'existence effective du plaisir

et de la douleur, on pourrait en ce cas conclure à une évidence immédiate de la perception extérieure. Seulement il n'en est rien. Quand les gens disent qu'ils éprouvent une douleur ou un sentiment agréable dans un membre, DESCARTES a déjà remarqué excellemment qu'il s'agit là d'une confusion. Ce qui apparaît ici, c'est une qualité sensible, mais le sentiment de plaisir ou de désagrément, loin de se confondre avec le phénomène sensible, se rapporte simplement à l'apparition de ce phénomène, c'est-à-dire à la sensation dirigée vers ce phénomène et causée par lui. Cette sensation seule est ici objet.

CHAPITRE TROISIÈME

PRÉCISIONS SUR LA PERCEPTION, LA PRISE DE CONSCIENCE, LA COMPARAISON, LA DISTINCTION[1]

§ 1. DESCARTES a posé deux principes qui doivent généralement régir la connaissance. L'un dit : *Quod valde clare et distincte percipio, verum est.* L'autre affirme que *ce qui est contenu de façon claire et distincte dans la notion d'une chose peut être affirmé certainement de cette chose.* Ces deux principes ne sont pas parfaitement intelligibles; le caractère équivoque du second a conduit Descartes lui-même à son argument ontologique. Il s'agit d'affirmations apodictiques négatives, soumises clairement au principe de contradiction.

En ce qui concerne le premier principe, Descartes l'éclaire par l'exemple du *Cogito*, qui ne constitue pas, comme il l'a remarqué ultérieurement, un raisonnement proprement dit, puisque *Cogito* et *Sum* sont des termes équivalents. Dans le cas contraire il aurait fallu admettre que le concept *cogitans* contenait clairement et distinctement une *res* et qu'en vertu du second principe on devait affirmer de tout être pensant qu'il est une chose. C'était prendre à tort la pensée pour la substance même du pensant.

La proposition *Cogito* est affirmative. *Percipere* semble donc bien signifier un jugement affirmatif. Mais que signifient alors *clare et distincte?* Dans ses *Principes*, Descartes éclaire cette expression par l'exemple d'une violente douleur, qui serait claire, mais pas toujours distincte, dans la mesure où souvent celui qui sent la douleur la confondrait avec le jugement obscur qu'il porte sur la nature de la douleur. Ce qui porte communément à croire qu'il se trouverait dans la partie souffrante quelque chose d'analogue à la sensation de douleur, qui est seule clairement spécifiée. On peut dire que Descartes invoque ici la confusion qui est faite généralement entre la sensation douloureuse et ce phénomène désagréable qui est localisé dans un membre. Mais il se serait mieux

1. Titre de Brentano : Note sur le « clare ac distincte percipere » de Descartes. Cette Note est tirée d'un manuscrit appartenant à la *Métaphysique* et daté du 23 mai 1916 (Note du trad.).

exprimé s'il avait parlé de la confusion entre la sensation douloureuse et une qualité sensible analogue à la couleur, au son, etc., c'est-à-dire de la confusion entre un phénomène psychique et un phénomène physique, comme d'une confusion entre un jugement « obscur » et une sensation, c'est-à-dire entre deux phénomènes psychiques dont aucun n'apparaît localisé dans une partie du corps[1]. *Clair* est pour Descartes ce qui est parfaitement conscient; *distinct* ce qui est assez conscient pour exclure toute confusion avec autre chose.

Descartes affirme que la perception distincte est celle qui ne contient en soi rien que de clair. D'après l'exemple qu'il donne, ce qu'il semble vouloir dire, c'est que les hommes ont coutume, lorsqu'ils sentent une douleur, d'inclure dans la perception de cette douleur le jugement obscur qu'ils portent sur la nature de la douleur, ce qui obscurcit partiellement la perception et interdit de l'appeler distincte. Une perception claire, mais non distincte, serait donc celle qui ne serait claire que partiellement. Dans la partie qui est claire, rien ne serait obscur, mais la perception s'étendrait obscurément au delà de cette partie claire.

Leibniz définit ces expressions d'une tout autre façon que Descartes.

L'expression *percipio*, dans son usage cartésien tel qu'il résulte des exemples proposés, semble bien inclure également les cas de jugements négatifs. Descartes parle de la perception de « vérités éternelles »; or, parmi ces vérités figure le principe selon quoi il est impossible qu'une même chose en même temps soit et ne soit pas. Ces vérités n'existent que dans l'entendement. Peut-être la perception s'étend-elle selon un mode positif assez loin pour que nous puissions affirmer ces vérités comme éternelles. Même en ce cas nous avons affaire à une double connaissance, d'une part celle de la vérité éternelle, d'autre part celle de la connaissance que j'ai de cette vérité, c'est-à-dire d'une connaissance limitée à une vérité de fait à un certain moment du temps, liée par conséquent à la perception *de rebus* et *de modis*, qui est entièrement opposée à celle des vérités éternelles. Il en résulte des inexactitudes et des obscurités telles qu'il semble parfois que Descartes ait songé en parlant de perception claire et distincte à une propriété caractéristique de certaines *représentations*, qui justifierait le jugement, non à une propriété caractéristique du jugement lui-même. Nous venons de voir qu'il parle de *judicium obscurum*. L'application de l'expression *clair et distinct* à la pensée que nous avons des corps extérieurement perçus et des principes géométriques ne facilite pas l'interprétation de cette formule.

Il est intéressant de noter que pour Descartes les perceptions

1. « Jugement » doit être pris ici au sens de ce qui est affirmé dans le jugement.

sensibles semblent « venues du dehors » *(ideae adventitiae)* tandis que les fictions sont notre œuvre propre. Les unes et les autres semblent présenter le caractère d'affections passives.

La *distinction* cartésienne paraît exclure de l'objet considéré toute confusion avec des réalités étrangères et tout mélange avec des éléments qui ne lui appartiendraient pas, c'est-à-dire toute confusion d'une partie avec un tout plus vaste. Il me semble que la *clarté* leibnizienne offre déjà ce caractère.

Les deux principes cartésiens présentent-ils le caractère de deux axiomes? Quand on veut répondre à cette question on se heurte à la doctrine surprenante selon laquelle la Puissance divine s'exercerait même sur la vérité des axiomes, ce qui revient à leur enlever tout caractère axiomatique. En fait, comme nous venons de le voir, la première règle, si on l'entend bien, est une application du principe de non-contradiction. Pour en dire autant de la deuxième règle, il suffit de la formuler ainsi : *Un jugement évident est vrai.* On ne peut guère éviter cette traduction un peu libre si l'on veut appliquer ce principe dans l'extension totale que lui donne pratiquement Descartes. La *distinction* a donc surtout comme rôle de nous rappeler que parfois, même lorsque nous avons un jugement évident, nous nous laissons induire en erreur en confondant ce jugement avec d'autres, et que la perplexité où nous nous trouvons alors nous entraîne jusqu'au doute, voire jusqu'à des jugements absurdes et contradictoires. Hegel en est venu jusqu'à nier le principe de contradiction. Épicure avait contredit, sur la foi des plus misérables arguments, les fondements de la logique et les principes des mathématiques.

§ 2. Il paraît évident que l'expression *clarté* se réfère à une *prise de conscience*. Il s'agit de quelque chose qui s'offre à notre attention de telle façon que nous en prenions conscience. L'expression *distinction* semble se référer au contraire à une *séparation*. Il s'agit du cas où l'attention portée sur un objet n'aboutit pas à une simple prise de conscience, mais où elle se mélange avec l'attention dirigée au même moment sur un autre objet; l'exigence d'une idée distincte nous impose alors de comparer ces deux objets et de les séparer l'un de l'autre. Si nous n'obéissons pas à cette exigence, l'expérience prouve que nous en venons très souvent à attribuer à deux objets de pensée dont nous prenons simultanément conscience des relations mutuelles qui ne correspondent aucunement à la vérité. C'est ainsi que nous confondons, par exemple, la *localisation* phénoménale avec celle que nous attribuons en général à un objet extérieur considéré comme cause de notre perception sensible. L'exemple donné par Descartes est celui d'un homme qui situe dans le membre malade, la violente douleur qu'il éprouve parce qu'il ne parvient pas à comparer une

certaine qualité sensible, objet premier et localisé d'une certaine façon, avec la sensation émotionnelle correspondante, de façon à distinguer l'objet premier de l'objet second, ce qui le conduit à attribuer à la sensation émotionnelle elle-même la localisation de l'objet premier. Ce n'est pas tout; la localisation phénoménale de l'objet premier est elle-même confondue avec le lieu qu'on a pris l'habitude d'attribuer à la chose extérieure qu'on considère comme la cause effective de la sensation, et c'est ce lieu même qui est ainsi attribué à la sensation émotionnelle. Ainsi l'on s'imagine que ce qu'on appelle un mal au pied est perçu en des lieux différents selon qu'on étend le pied ou qu'on le ramène à soi en pliant le genou, bien que la localisation phénoménale de l'objet premier soit identique dans les deux cas. C'est ainsi qu'on aboutit en ce qui concerne l'objet d'une perception interne à de graves illusions, tandis que cette perception interne en elle-même, dans ses limites propres, ne laisse place à aucune illusion. Cette erreur vient de ce qu'on a faussement jugé que la perception interne nous donnait des indications qu'elle ne nous donnait pas en réalité; comme ces indications sont illusoires, on est amené à méconnaître le caractère infaillible de l'évidence interne.

§ 3. On peut se demander si la *prise de conscience*, et aussi si la *distinction* de deux objets comparés l'un à l'autre, constituent des *perceptions* et si elles présentent quelque évidence. En ce qui concerne la distinction, on pourrait poser aussi la question de savoir si elle comporte des degrés de perfection et si par exemple, lorsqu'on compare la tonique et la tierce, on aboutit à une meilleure distinction que lorsqu'on compare à cette même tonique un son beaucoup moins éloigné d'elle que la seconde diminuée, ou encore si la distinction entre la tonique et la seconde diminuée n'apparaît pas avec une perfection incomparablement plus grande aux octaves moyennes qu'aux basses les plus profondes. Si l'on répond affirmativement, il faut alors se demander ce que cela signifie. S'agit-il de distinctions qui exigent pour être perçues une attention plus soutenue? S'agit-il d'une plus grande facilité d'illusion sur la distinction reconnue comme telle? S'agit-il enfin d'une connaissance de type inférieur, comme celle que des penseurs éminents ont admise lorsqu'ils ont parlé des degrés d'évidence, par exemple PASCAL dans son traité sur la méthode géométrique? Or, si on parle de degrés d'évidence, comment interpréter raisonnablement cette doctrine, sinon en songeant à des degrés de vraisemblance? Quand il s'agit de connaissance immédiate, comment parler pourtant de vraisemblance?

Pour répondre à ces questions, il faut tâcher de se représenter de façon claire le procès total qui conduit à la *distinction*. Pour *distinguer*, il faut comparer. Pour *comparer*, il faut d'abord *prendre*

conscience des deux objets sur lesquels porte la comparaison. *Il faut que la pensée se trouve en relation particulière avec l'un et avec l'autre de ces objets.* Voici ce que je veux dire. Une sensation enveloppe souvent dans son objet une grande variété. La pensée alors se rapporte au tout dans son ensemble, mais elle ne se rapporte aux parties de ce tout que dans la mesure où elles sont données *implicitement* avec l'objet lui-même, sans entrer explicitement en rapport particulier avec chacune de ces parties dans leur singularité. Il arrive même que certaines *parties* du tout, par exemple celles qui sont inférieures à une certaine grandeur, ne peuvent jamais devenir objets d'une sensation particulière, et, comme l'on dit, *explicite*. En ce cas toute comparaison est impossible et par là même toute véritable distinction. On voit donc que la seconde hypothèse était la bonne et qu'on peut parler d'une *distinctibilité* plus ou moins aisée, puisqu'il est tantôt plus facile et tantôt plus difficile, quand on veut se représenter la partie d'un tout comme objet total, d'entrer en relation mentale particulière avec cette partie et d'en prendre conscience de façon propre. Il reste alors une seconde tâche : *comparer* deux objets dont on a pris conscience [1]. Comment y parvenir? On sait que lorsqu'on veut comparer deux choses d'un certain point de vue, il faut prendre soin de se représenter autant qu'on peut ce point de vue. Pour comparer deux lignes droites on tâche autant qu'on peut de les superposer. On élimine ainsi la différence qui peut résulter, dans la longueur de deux lignes égales, de leurs positions respectives. Si on ne peut réaliser cette juxtaposition et qu'il faille s'en tenir à une confrontation visuelle, on applique la plus grande attention aux deux lignes en les situant à la même distance de l'œil, ce qui permet ainsi de suppléer plus ou moins à l'impossible juxtaposition par une comparaison tirée d'un souvenir tout frais. Il est clair que deux objets de sensation ne peuvent remplir simultanément la même

1. On s'est demandé comment nous pouvions arriver à déterminer dans leurs rapports mutuels les intervalles de temps aussi bien que les grandeurs spatiales. Par le fait que nous pouvons juxtaposer des grandeurs spatiales, des mesures directes sont possibles qui serviraient de fondement à des mesures indirectes. Or de telles mesures directes sont impossibles pour les intervalles de temps. MACH est allé jusqu'à refuser de parler de temps égaux, plus grands ou plus petits, quand il s'agit d'intervalles successifs, limitant la comparaison à des durées simultanées. Ce refus est lié chez lui sans doute à la méconnaissance du fait que tout ce qui est présent, à un moment quelconque du temps, apparaît en tant que présent comme temporellement indistinct. Mais dans la mémoire *les événements apparaissent avec les mêmes modes temporels du présent et du passé récent* in obliquo, *en ce sens qu'une perception antérieure dirigée sur un objet premier reste présente à l'esprit de celui qui se souvient.* Il y a donc là deux temps que je puis comparer l'un à l'autre et qui sont donnés à ma pensée avec les mêmes modes temporels. Je les pense comme simultanés, c'est-à-dire analogues à des lignes juxtaposées, les modes temporaux de ces durées correspondant aux relations spatiales de ces lignes, et ce ne peut être ainsi qu'une infidélité de la mémoire non une différence, de localisation temporelle apparue à l'occasion d'une répétition parfaitement fidèle (et qui dans ce cas même serait la plus nettement marquée), qui peut faire obstacle à la facilité et à la certitude de la comparaison.

portion du champ visuel. Mais cela n'empêche pas que nous nous rappelions ce qui occupait à l'instant précédent telle portion de ce champ et que nous nous le représentions par l'imagination actuelle. Ce procédé pourrait rendre pour la comparaison de deux grandeurs le même service que la juxtaposition directe si la mémoire, qui avec le temps devient de moins en moins fidèle, n'était d'entrée de jeu en état d'infériorité vis-à-vis de la perception. C'est ainsi que les rapports de longeur de deux mesures musicales, non seulement lorsqu'elles sont séparées par un long intervalle, mais même lorsqu'elles se suivent immédiatement, donnent lieu de notre part à une appréciation moins exacte que les rapports de longueur entre un chant et son accompagnement simultané.

Il est clair qu'en ce cas il s'agit d'une sécurité plus ou moins grande dans le travail par lequel nous parvenons à établir la comparaison. Nous voyons que, même si deux sensations sont très peu différentes l'une de l'autre, on peut craindre que l'infidélité de la mémoire nous empêche de déterminer de façon sûre s'il existe ou non une différence entre les objets. A mesure que la différence s'accroît, cette méfiance diminue; elle n'en demeure pas moins toujours nécessaire et nous impose la plus grande prudence et l'attention la plus stricte. Au delà d'un certain accroissement de la différence, la difficulté cesse de diminuer, nous croyons qu'elle n'existe plus du tout. C'est ainsi que nous croyons distinguer aussi sûrement le jaune et le rouge à l'état pur que nous distinguons le blanc et le noir à l'état pur. Il en est de même dans d'autres cas, par exemple lorsque nous comparons un son et une couleur, ou encore une affirmation et une négation, même lorsqu'elles s'expriment verbalement de façon identique. Ici la distinction est si certaine qu'elle ne nous paraît plus rien laisser à désirer.

S'il est difficile de prendre conscience d'une différence, il faut alors que l'attention se concentre au plus haut point, et la nécessité où elle est de se partager entre deux objets rend sa tâche déjà plus difficile. C'est pourquoi lorsque nous avons *deux* objets à comparer nous concentrons d'abord toute notre attention sur le premier, puis nous la dirigeons sur le second. Mais ce procédé ne va pas sans des inconvénients, liés comme on l'a vu au recours nécessaire à la mémoire. Rien d'étonnant qu'il faille s'en tenir parfois à des *vraisemblances;* si grandes soient-elles, ces vraisemblances n'atteignent pas à ce qu'on pourrait appeler une entière évidence.

Nous espérons que ces réflexions auront marqué tout ce que la doctrine cartésienne de la perception claire et distincte contient de vrai et d'important, et qu'elles auront éclairci ce que les exemples mêmes de Descartes pouvaient laisser d'insuffisamment intelligible.

§ 4. J'ajoute que je me crois en droit d'affirmer l'*existence effective de certains cas dans lesquels on peut attribuer l'évidence à un jugement qui distingue deux objets ou même qui affirme entre eux d'autres relations comparatives*. On ne saurait dire pourtant que l'on reconnaît de *façon immédiate*, avec une *perception interne évidente*, la différence qu'on affirme entre ces deux objets ni aucune autre relation comparative établie entre eux. Non qu'une telle perception ne puisse porter sur du relatif. Il serait faux de le croire, non seulement parce que tous les objets qui appartiennent *in recto* à la perception interne possèdent un double rapport intentionnel et avec l'objet premier et avec eux-mêmes à titre d'objets seconds, mais aussi parce qu'au moment où je me perçois moi-même en train de tirer une conclusion ou de préférer un acte pour quelque motif que ce soit, je reconnais que je suis poussé à croire à la valeur de ma déduction par la confiance que j'ai dans les prémisses, poussé à préférer telle décision motivée par telle ou telle représentation, par tels desseins ou tels jugements antérieurs, en sorte que par là même une relation de causalité pénètre dans le domaine de la perception interne. Ce que nous disions concernant l'exclusion de toute détermination relative entre les objets de la perception interne, se limitait donc aux *déterminations qui portent sur des relations de comparaison*. (Les rapports concernant des relations de continuité sont pour leur part d'autant moins exclus que le continu appartient de plus d'une façon au domaine de la perception interne. Qu'on songe seulement à la multiplicité parallèle de la vision et des objets vus par rapport à l'extension spatiale de ces objets et par rapport à leurs modes temporels.)

§ 5. Il nous reste une seule question à traiter : les comparaisons et les autres jugements comparatifs en général, ou du moins *ceux qui présentent un caractère de pleine évidence*, sont-ils apodictiques ou simplement assertoriques? Il me paraît hors de doute qu'ils ne présentent jamais un caractère apodictique. Pour en convenir il suffit de considérer que lorsqu'on distingue A de B, c'est-à-dire lorsqu'on reconnaît A comme une réalité étrangère à B, on affirme l'existence de A à titre de donnée de fait, non à titre d'existence nécessaire. La différence entre A et B n'est pas non plus nécessaire, bien qu'on puisse porter à ce sujet le jugement évident *ex terminis* selon lequel il est impossible que quelque chose soit A sans être distinct de ce que je pense à titre de B. On ne peut pas répondre que dans le cas d'évidence il est impossible qu'il y ait erreur; soit une ligne A B C, si j'affirme que A B est partie de A C, il serait assurément impossible que A B ne fût pas partie de A C et plus petit que A B. C'est là le cas de tous les jugements évidents. Si assertoriques soient-ils, il n'est pas moins vrai apodictiquement, en vertu du principe de contradiction, que s'ils sont vrais, leur contradictoire est fausse.

CHAPITRE QUATRIÈME

VUE D'ENSEMBLE ET COMPLÉMENTS SUR LA PERCEPTION ET LA PRISE DE CONSCIENCE (PERCEPTION ET APERCEPTION)[1]

§ 1. Les connaissances immédiates portant sur des faits sont, comme on l'a dit, tantôt des perceptions *confuses*, tantôt des *distinctions* entre des parties logiques et accidentellement liées appartenant à une seule et même réalité pensante, tantôt des perceptions d'ensemble accompagnées de distinctions de ce genre. Il faut compter parmi ces connaissances celles qui concernent des rapports de concordance et de différence entre des actes mentaux simultanés en considération de leurs objets et de leurs modes et par rapport à ces objets, jugements singuliers affirmatifs et négatifs.

§ 2. C'est selon deux modes qu'on peut dire d'une réalité qu'elle constitue un objet de conscience : soit explicitement et distinctement, soit implicitement et indistinctement. Lorsqu'on entend un son composé et qu'on distingue chacun des sons composants, on a conscience d'entendre ce son. Mais si on ne distingue pas les sons composants, on n'en a qu'une conscience indistincte, car on les entend tous à la fois et on n'a conscience que de l'ensemble de l'audition, non de chacun des éléments composants [2].

§ 3. La perception d'un objet premier s'accompagne immédiatement de la perception de l'objet second correspondant. *La pensée*

1. Chapitre composé pour la seconde moitié d'une leçon sur les catégories du 2 février 1906. Mais les premiers paragraphes viennent d'un manuscrit du 24 juin 1914, d'un autre manuscrit non daté complété en note par un extrait de lettre à Kraus, d'une notice trouvée par Marty et non datée, d'une dictée de 1901. Il est bon que le lecteur français n'oublie pas le caractère composite de ces notes de diverses origines et dont certaines n'étaient peut-être que des brouillons (Note du traducteur).

2. En un certain sens toute observation porte sur nous-même. Quand on analyse un son composé, on *aperçoit* réellement les éléments du moi percevant ce son. On découvre qu'on est en train d'entendre simultanément tel et tel son. Le son en lui-même n'existe pas et ne peut donc être observé. C'est moi par conséquent qui m'observe à titre d'auditeur sous plusieurs rapports et singulièrement en tant que je distingue tel et tel son parmi ceux que j'entends.

de l'objet premier et de l'objet second est donnée dans un seul acte unique ; conscience première et conscience seconde sont parfaitement inséparables.

4. Mais il faut distinguer un autre cas, celui où l'audition est une *aperception* et où nous prenons conscience (de façon évidente) de cette audition comme d'une audition qui se saisit elle-même. Lorsque j'*aperçois* ma sensation, cette aperception constitue bien un jugement motivé, mais il ne s'agit pas d'une connaissance motivée par des représentations purement conceptuelles comme dans le cas d'un jugement *a priori ;* la motivation ici est purement sensorielle. Je vois quelque chose de vert et j'ai l'aperception de ma vision du vert, je perçois ainsi de façon évidente que c'est la vue du vert qui produit en moi cette aperception. C'est le *fait* de la vision, non le *concept* de cette vision, qui motive l'aperception. (De même quand je préfère tel moyen en vue de telle fin, ce n'est pas un concept qui motive ma préférence, mais bien un jugement).

Pour que l'acte d'aperception soit évident, il faut en effet, ou bien qu'il constitue un acte unique avec l'objet perçu, — ou bien qu'il lui soit corrélatif, — ou enfin qu'il soit motivé par lui. C'est ce dernier cas qui se produit dans l'aperception des sensations ou dans d'autres actes de conscience. Car si l'on se demande comment il se peut faire qu'une réalité de fait soit connue comme évidente par un sujet connaissant qui est extérieur à cette réalité de fait, il faut répondre que dans ce cas l'acte cognitif n'est pas seulement causé par cette réalité de fait mais qu'il ne peut être causé par rien d'autre. Il faut donc que l'acte cognitif possède alors le caractère d'être précisément causé par cette réalité de fait.

C'est donc l'acte perceptif qui cause l'acte aperceptif et qui le motive. Cette motivation justifie son évidence.

§ 5. Quand une substance perçoit de façon évidente, il s'agit toujours d'une perception dite interne, dans laquelle la substance percevante appartient à l'objet perçu sans y être pourtant toujours explicitement contenue. Cette substance peut avoir en même temps une seconde perception évidente, qui doit contenir implicitement le sujet, et encore une troisième perception simultanée qui enveloppe les deux autres et qui n'est pas moins évidente. Si l'une des deux premières disparaît, la troisième disparaît naturellement aussi, l'autre peut subsister seule.

J'ai parlé ici d'une troisième perception *claire* qui envelopperait les deux autres. Il se peut aussi qu'elle soit confuse; c'est le cas lorsque les deux premières perceptions ne sont pas données de façon distincte.

Rien n'empêche d'admettre que nous avons de nous-mêmes, en tant que sujets qui entendons, une conscience qui ne porte

pas sur nous-mêmes en tant que sujets qui voyons, ni sur nous en tant que sujets qui comparons notre vision et notre audition et que cette troisième conscience est simultanée aux deux autres tant qu'elles durent, mais qu'elle peut demeurer seule si la vision cesse, et parfois aussi simultanée à la conscience que nous avons de nous-mêmes en tant que nous voyons, mais en l'absence de la conscience que nous avons de nous-mêmes en tant que nous comparons vision et audition : c'est ce qui se produit quand nous continuons à voir et à entendre mais en cessant de comparer notre vision et notre audition.

§ 6. Par acte perceptif, nous entendons aussi une connaissance immédiate évidente portant sur une réalité de fait. C'est le cas par exemple du sujet qui voit et qui se connaît en tant que tel. Mais c'est également le cas de celui qui, voyant et entendant, *distingue* sa vision et son audition. Et c'est encore le cas de celui qui, voyant quelque chose pour la seconde fois, compare sa vision à l'objet de son souvenir qui est maintenant son objet premier; en ce cas cette confrontation ne suppose pas nécessairement l'existence de ce qui constitue comme objet premier le souvenir lui-même.

CHAPITRE CINQUIÈME

SUR LA PERCEPTION DIRECTE, LA PERCEPTION LATÉRALE ET LA PERCEPTION DU TEMPS[1]

§ 1. Il est incontestable que la sensation suppose deux objets, auxquels on donne le nom d'objet extérieur et d'objet interne. De ce dernier ARISTOTE a dit qu'on le sent παρέργῳ; c'est pourquoi on a défini l'objet extérieur comme *premier*, l'objet interne comme *second*. N'entendons pas ces termes comme s'ils impliquaient une antériorité temporelle. Lorsque LOCKE plus tard a défini l'objet interne comme le produit d'une réflexion, il semble pourtant qu'il n'ait pas considéré l'objet sensible extérieur et l'objet interne comme appartenant à un acte unique, mais qu'il y ait vu deux actes distincts et successifs. Il est indubitable qu'il a commis là une grave erreur. Mais c'est une erreur pire encore de croire avec certains auteurs que la sensation de l'objet extérieur serait et demeurerait totalement isolée de la sensation de l'objet interne.

§ 2. Mais on pourrait concevoir le processus sensoriel d'une tout autre façon. Il existe divers modes de représentation, et singulièrement une différence entre ce qui est représenté *in recto* et qui est représenté *in obliquo*. Si je me représente, par exemple, un homme qui aime, je ne me représente pas seulement l'être qui aime, mais aussi autre chose, savoir ce qu'il aime; c'est cette dernière représentation qu'on appelle latérale. Il en est de même pour la sensation; dans la mesure où nous sentons, en tant que sentant nous nous sentons nous-mêmes *in recto*, mais nous sentons *in obliquo* comme différent de nous l'objet même que nous sentons. On pourrait essayer de concevoir la chose comme si, en tant que sujets sentants, nous étions seuls objets directs de la sensation, le reste, c'est-à-dire l'*objet extérieur, n'étant senti qu'*in obliquo. En admettant que cette conception fût possible, on voit aussitôt qu'elle présenterait l'avantage d'une incomparable simplification. Affirmer l'objet intérieur n'implique pour l'objet extérieur d'autre

1. Titre primitif du fragment : *Sur la théorie de la sensation* (26 décembre 1914), (Note du traducteur).

affirmation que d'ordre phénoménal, quelle que soit l'affirmation existentielle qui puisse en résulter ultérieurement quant à cet objet extérieur. On ne voit pas, semble-t-il, pourquoi une affirmation et une représentation directes devraient toujours précéder l'affirmation et peut-être aussi la représentation oblique, ni pourquoi le fait qu'une cause externe, agissant sur nous, provoque en nous une sensation, devrait avoir pour conséquence nécessaire que l'objet premier, que nous nous représentons *in modo recto*, dût être quelque chose d'extérieur à nous.

§ 3. En poussant cette conception un peu plus loin, nous remarquerons que, si l'objet extérieur de la sensation est représenté d'une autre façon que *in modo recto*, il présente aussi d'autres particularités quant à son mode de représentation : on s'en rend compte de façon indubitable si l'on songe que tout objet extérieur est représenté comme en repos ou comme en mouvement. Dans les deux cas il s'agit d'une différence *temporelle*, car dans l'objet en repos l'avant et l'après apparaissent comme *identiques*, dans l'objet en mouvement ils apparaissent comme *localement différents*. D'où vient la particularité de ces différences temporelles? Il est clair qu'il ne s'agit pas d'assigner à chaque objet une place absolue dans l'histoire, mais seulement des déterminations relatives par rapport au sujet en tant que ce sujet existe et en tant qu'il existe présentement. Sous ce rapport tel objet extérieur perçu le sera comme simultané au sujet percevant, tel autre comme antérieur, un troisième comme antérieur à cet autre. C'est ce qui se passe quand je me représente une chose en repos ou en mouvement. Si je continue à admettre que dans la sensation je suis moi-même le seul objet direct de ma représentation, il faudra ajouter que je me représente moi-même *in modo recto* au *modus praesens*, mais comme un sujet qui se représente quelque chose d'extérieur à lui *in modo obliquo* tantôt au *modus praesens*, tantôt à des *modi praeteriti* constituant par rapport au *modus praesens* une série continue de relations de distance. Au total je dirai que je me représente moi-même *in modo recto*, soit comme contemporain, soit comme postérieur (et postérieur dans une mesure déterminée) à certains objets extérieurs qui m'ont été donnés *in modo obliquo* et selon différents *modi praeteriti*.

§ 4. Comme la représentation du repos et du mouvement, celle d'une succession de sons peut servir à expliquer ce qu'on vient de dire. La différence entre un accord et une mélodie devient alors très facile à saisir. Lorsque des phénomènes spatiaux se succèdent très vite, dans le cas par exemple d'un charbon enflammé avec lequel on trace rapidement une circonférence, au lieu d'un mouvement il arrive que nous voyions un cercle de feu. On aurait tort pourtant

de croire qu'il ne s'agit pas ici d'une continuité de modes temporels. Au lieu d'un point de feu, ce qui apparaît maintenant, c'est un cercle de feu, parce qu'une plus grande partie de la rétine se trouve excitée. Il n'en reste pas moins que, de même que tout à l'heure le point de feu nous apparaissait comme *en mouvement*, maintenant le cercle de feu nous apparaît comme *immobile;* repos et mouvement impliquent également une succession de modes temporels.

§ 5. On aurait tort pourtant de croire que la série des modes temporels avec lesquels un objet nous apparaît ici soit très étendue et dépasse par exemple la longueur d'un morceau de musique ou d'un discours que nous entendons. Certes tout ce qu'on a perçu précédemment influe sur la perception présente, mais en vertu seulement de *dispositions inconscientes* qui d'une part influent sur les sentiments concomitants aux phénomènes sonores, d'autre part ravivent facilement le souvenir de ce qui a été précédemment entendu ou des pensées qu'a inspirées cette audition. Tout se passe ainsi sous beaucoup de rapports comme si ce passé flottait encore devant la conscience de façon saisissable mais de plus en plus lointaine.

§ 6. Ce renouvellement du passé peut se faire pourtant de deux façons; ou bien le phénomène passé revient lui-même, quelque peu affaibli; — ou bien *je me le rappelle* à titre de phénomène passé. Dans ce dernier cas c'est moi-même en tant qu'être sentant qui me substitue à l'objet extérieur (objet premier), car je me représente moi-même en train de me rappeler actuellement *in modo recto*, et cette représentation a l'évidence d'une perception interne.

§ 7. On s'est mis fort en peine pour savoir comment distinguer d'une part un fait historique ou une prévision fondée sur une prophétie ou sur un calcul scientifique, et d'autre part ce qui non seulement n'existe pas mais encore n'a jamais existé ni n'existera jamais. Ce qui appartient au passé existerait-il davantage que ce qui n'a jamais existé, que ce qui n'existera jamais? On a échafaudé à ce propos les hypothèses les plus biscornues et certains ont voulu ajouter aux modes affirmatif et négatif un troisième mode du jugement, grâce auquel nous traiterions en quelque sorte une négation à la manière d'une affirmation[1]. En ce cas il n'y aurait aucune autre différence modale entre le passé proche, le passé lointain ou encore l'avenir. Il est

1. Brentano fait allusion ici aux thèses soutenues par MARTY dans son livre posthume sur l'*Espace et le Temps* (Halle, 1916). (Note du trad.

inutile de montrer dans le détail les inconvénients qu'entraîne une pareille théorie. D'après ce que nous avons dit précédemment ils apparaissent très aisément.

§ 8. Je rappelle que puisque la représentation est le fondement du jugement il existe des modes de représentation qui peuvent modifier les jugements qui en dépendent.

C'est ainsi que nous avons distingué pour la représentation le *modus rectus* et le *modus obliquus*. Quand on se représente un homme qui croit au diable, on se représente, ce faisant, le diable de façon latérale; et quand on est convaincu qu'il y a des gens qui croient au diable on se représente ces gens *in modo recto* tandis qu'on ne se représente le diable que comme objet de croyance pour ces gens et par conséquent *in modo obliquo*.

Or nous avons vu que dans le cas de la sensation l'objet extérieur correspond également à une représentation latérale. Et nous avons vu aussi que cette latéralité peut prendre plusieurs formes, selon qu'on pense à un objet contemporain ou plus ou moins antérieur à l'acte de la pensée présente. Nous pouvons donc affirmer cet objet comme pensé actuellement ou comme pensé antérieurement, ou bien être conduit à l'affirmer, non seulement comme pensé antérieurement, mais comme effectivement antérieur; dans les deux cas il ne s'agit que d'*affirmation latérale liée à une affirmation directe de nous-même*. Je ne peux affirmer que quelque chose a eu lieu hier que si je m'affirme moi-même comme existant aujourd'hui; la première affirmation se fait *in modo obliquo*, la seconde *in modo recto*. Quand j'affirme *in modo recto* un sujet pensant en tant que tel, je n'affirme pas au sens propre l'objet pensé, mais je ne l'affirme que selon la modalité de l'être pensé, ce qui permet d'affirmer sans absurdité des choses contradictoires. De même, quand j'affirme que le Christ est né il y a plus de dix-neuf cents ans, ce que j'affirme directement, c'est que je vis moi-même plus de dix-neuf cents ans après cet événement, tandis que la naissance du Christ ne constitue pour moi que l'objet d'une affirmation latérale et peu importe que le Christ ne soit pas né davantage qu'un centaure; s'il faut la nier *in modo recto*, l'affirmation que j'en fais *in modo obliquo* n'est aucunement contradictoire avec une telle négation. On voit aussi que le fait qu'on ne puisse affirmer que latéralement tout ce qui appartient au passé proche ou lointain, comme tout ce qui appartient à l'avenir proche ou lointain n'implique pas que toutes ces affirmations latérales appartiennent à la même modalité du jugement, puisqu'aussi bien, lorsque je pense quelque chose en tant qu'affirmé ou nié par quelqu'un, ma pensée est latérale dans les deux cas, et le mode en est pourtant différent.

9. Chaque fois que nous pensons quelque chose *in modo obliquo*, nous avons affaire à une relation. Il faut pourtant noter une importante différence. Dans certains cas, s'il s'agit par exemple d'une relation d'égalité ou d'inégalité, la relation peut être inversée de façon que le premier terme devienne le second et le second le premier. Ici deux objets doivent être affirmés, tant directement que latéralement. Dans d'autres cas, lorsqu'il s'agit par exemple de la relation du sujet pensant à l'objet pensé, cette conversion est impossible. Si le sujet pensant est pour la pensée un objet au sens propre, l'objet pensé n'est objet qu'au sens impropre. La relation mutuelle des objets dans l'espace appartient au premier type. Leur relation temporelle, la distinction de l'avant et de l'après, du passé et du futur appartient au contraire au second type. Au sens propre j'existe moi-même postérieurement à la naissance du Christ. On ne peut pas dire que cette naissance existe avant moi, elle *a existé* avant moi. On voit facilement dans quelle catégorie il faut ranger des jugements comme celui-ci : *Platon a existé avant Cicéron*. Il s'agit alors d'une double latéralité : l'une concerne Cicéron et se rattache à un jugement direct concernant ma propre existence; l'autre concerne Platon et implique une complication analogue à celle dont nous avons parlé dans le cas d'une pensée portant sur un sujet qui lui-même pense à un événement. La relation n'est réversible que si je pense à une chose que j'affirme comme simultanée à mon propre acte mental; en ce cas je peux renverser les termes du jugement.

§ 10. Nous avons dit que dans la sensation l'acte de la représentation ne s'accompagnait que d'une série étroitement limitée de modes temporels. Malgré cette limitation, cette série est suffisante pour nous permettre de nous reporter aussi loin que nous voulons dans le passé. Ajoutée indéfiniment à elle-même la plus petite grandeur finie finira par dépasser toute grandeur finie donnée. En ce qui concerne le futur l'attente la plus prochaine est déjà peut-être une pierre d'attente pour la représentation de l'avenir; en se multipliant elle peut croître à l'infini. Néanmoins à elle seule la distinction de l'avant et de l'après, telle que la fournit déjà l'intuition du passé, pourrait servir à dépasser le pur présent et à concevoir un prolongement et une extension dans le futur analogues à ceux du passé.

Lorsqu'une expérience mentale passée revient à la mémoire, elle se présente, nous l'avons vu, comme un objet extérieur présent; en ce qui concerne les modes temporels, elle est toujours ou présente ou très proche du présent. C'est là une apparence fausse mais que nous corrigeons facilement grâce à l'emploi d'une multiplicité de points de repère. Parfois on arrive à pré-

ciser la distance qui sépare l'expérience en question du présent; d'autres fois l'évaluation est moins exacte, et on utilise généralement pour la corriger les mouvements de la terre autour de son axe, de la lune autour de la terre et de la terre autour du soleil à cause de leur régularité approximative; d'autres fois on recourt pour les mêmes raisons aux horloges, au sablier ou à la clepsydre, la chute de l'eau ou du sable et les oscillations pendulaires étant considérées alors comme unités de mesure. Si on demande comment nous arrivons avec une certitude physique à la conviction que ces mouvements sont approximativement réguliers, on répondra que chacun peut facilement résoudre la question le plus facilement du monde et qu'il est inutile d'entrer dans le détail de la démonstration.

§ 11. Il est un point pourtant qu'on ne peut passer sous silence, c'est le fait que la sensation que nous avons de nous-même en tant que sujet sentant est *une perception évidente*, en sorte que lorsqu'elle nous révèle en train de percevoir un objet extérieur il faut bien que réellement nous percevions un tel objet. Celui qui perçoit un objet le perçoit directement. Il est donc indiscutable que nous avons nous aussi directement comme objet un objet extérieur, qui est en outre donné de façon latérale au moment où nous sentons que nous sentons. La seule question est de savoir si l'objet extérieur, dans la mesure où il est objet *in modo recto*, est seulement représenté ou s'il est aussi affirmé, et en particulier si c'est toujours le cas, même lorsque la science nous a démontré l'inexistence de cet objet. Il ne peut s'agir d'affirmation évidente si cette condition n'est pas remplie. Il apparaît ainsi que la position d'Aristote est la seule tenable. Celle que nous avons refusée ici n'en est pas moins très répandue aujourd'hui. Elle se déguise en prétendant que les choses extérieures ne seraient perçues qu'à titre de phénomènes, ce qui signifie simplement à y regarder de plus près qu'on ne les percevrait qu'*in obliquo*, ce qui suppose pourtant nécessairement que nous nous percevons nous-même *in recto* à titre de sujet percevant. Et comme cette perception de nous-même est évidente, on est venu à attribuer également l'évidence à la perception extérieure[1]. Ce qui augmente encore la confusion c'est que, sans se rendre compte exactement de ce qu'on disait, on a affirmé également de nous-même, en tant que sujet percevant, que nous ne devions nous saisir dans la perception interne qu'à titre de phénomènes, en sorte que rien ne serait représenté *in modo recto*, mais tout *in modo obliquo*, ce qui est

1. D'après Kraus, le raisonnement est ici dirigé contre Husserl (Note du trad.).

absurde (C'est la doctrine de Kant). Sur ce point il faut absolument revenir à Aristote.

§ 12. Recherchons une fois encore ce que nous offre la sensation comme moyen d'atteindre à la représentation de la différence entre le passé, le présent et le futur. Car c'est bien de cela qu'il s'agit et non de la manière dont nous arrivons à situer, et singulièrement à bien situer une chose dans le passé par la mémoire ou par déduction, ou dans l'avenir par l'attente. Il est clair que dans ce travail la plus grande part est due à une disposition progressivement acquise analogue à celle qui nous permet de mesurer les distances spatiales. Mais comme dans ce dernier cas il faut nécessairement présupposer des différences spatiales primitives, il en va certainement de même en ce qui concerne les différences temporelles.

Quand nous entendons quelqu'un qui parle ou qui chante, plusieurs sons nous apparaissent *simultanément*, qui pourtant ont été proférés *successivement*. Pourquoi cela? Certains ont répondu qu'il se conserverait en nous des *images consécutives* des sons précédents. Il est impossible que cette explication soit juste. L'image consécutive apparaît aussi présente que l'impression qui vient immédiatement du dehors. Là où elle est donnée elle se lie aux impressions qui suivent comme du simultané à du simultané.

Il faut dire plutôt que la dernière sensation éprouvée a comme conséquence une autre sensation qui précisément nous révèle comme immédiatement passé cela même que la première nous révélait comme présent, et ainsi de suite. Nous proposons d'appeler ces sensations successives *protéresthèses*. Dans le cas également où une sensation se prolonge sans changement, elle produit aussitôt des protéresthèses du même type. C'est ainsi que nous pouvons arriver à la sensation d'une identité dans la durée, c'est-à-dire à l'impression d'une réalité qui se prolonge, par exemple d'un son qui est tenu tout au long d'un chant.

Il semble que la durée phénoménale qui s'offre ainsi à nous est toujours de longueur identique, de même que le champ visuel des yeux se limite toujours à la même étendue spatiale. Mais quel changement se produit-il quand un phénomène d'abord donné comme présent est perçu comme passé et comme passé depuis un temps plus long?

La première hypothèse qui se présente à l'esprit est qu'il s'agirait d'une modification analogue à celle de l'objet lorsqu'à une tache rouge localisée au point A se substitue par déplacement progressif une tache rouge localisée en un autre point de la ligne AB. Comme la tache rouge se compose de deux caractères, un lieu et une qualité, ainsi tout objet perçu compren-

drait entre autres caractères une détermination réelle, tantôt présente, tantôt plus ou moins passée. Les différences temporelles du *présent* et du *passé* seraient des données au même titre que les différences temporelles.

Mais il est clair que cette hypothèse est insoutenable. Quand un objet change de lieu, abstraction faite de cette différence locale, l'objet ne cesse pas d'exister véritablement et d'appartenir à l'extension des mêmes concepts généraux. En se déplaçant le point rouge continue d'être rouge. Au contraire lorsque le présent devient passé, il cesse d'exister et le point rouge passé ne peut plus se subsumer sous le concept de rouge. Un roi qui a été roi, en tant que tel, n'est pas plus roi qu'un mendiant, car il se peut qu'il ait lui-même déchu au rang de mendiant. L'adjonction des mots « qui a été » n'est pas un enrichissement, mais une modification. Comme l'adjonction des mots « pensé », « dépeint », « présumé », elle prive le roi de sa royauté au sens propre, pour le faire pénétrer dans l'extension d'un autre concept.

On pourrait en conclure que la protéresthèse nous révèle une tout autre espèce d'objet que la sensation immédiatement produite par une action extérieure, que cet objet ne devrait plus être défini comme réel, mais comme privé de toute réalité. Si le monde réel était tout entier anéanti il n'en subsisterait pas moins comme monde passé, de même qu'existerait encore l'absence de tout monde réel.

Cette deuxième position apparaît également insoutenable.

Tout d'abord la protéresthèse nous révèle une série continue qui aboutit à l'*esthèse* du présent. Il faudrait donc que de façon continue l'objet de cette esthèse se muât en objets de protéresthèses proches et lointaines, mais la continuité exclut l'hétérogénéité. S'il y avait hétérogénéité entre l'objet de l'esthèse et l'objet de toutes les protéresthèses correspondantes, on ne pourrait plus parler de continuité entre ces objets.

De plus il n'apparaît pas que jamais aucun objet de perception puisse être autre chose qu'une réalité. Nous avons bien dit que nous nous représentions un roi pensé tout en affirmant qu'il ne s'agit aucunement d'un roi effectif, mais en vérité ce que nous nous représentons c'est quelqu'un qui pense un roi, par conséquent quelqu'un de tout à fait réel. On dit qu'on se représente un non-rond, mais en fait on juge qu'une certaine chose n'est pas ronde et on se représente quelque chose d'identique à cette chose qui n'est pas ronde.

Admettons qu'en fait on ne se représente pas seulement du réel, mais aussi du non-réel; du moins ne s'agirait-il que d'un non-réel qui serait corrélatif en quelque sorte à un réel, comme le *roi pensé* est corrélatif au *sujet pensant le roi*. Ce non-réel ne saurait donc être représenté sans qu'on se représentât en même

temps un réel, il ne saurait exister sans qu'existât en même temps un réel. Or ce n'est pas le cas, semble-t-il, pour le *son passé*. Il ne s'agit pas du *son passé pensé*, mais bien d'un son qui apparaît exactement identique au son présentement perçu.

Or s'il est vrai que l'objet de la protéresthèse est tout aussi réel que celui de l'esthèse et qu'il appartient à la même catégorie, il n'est pas difficile de reconnaître que toutes leurs déterminations spécifiques doivent coïncider. Un son, par exemple, qui est devenu objet de protéresthèse apparaît, non seulement comme son, mais comme un son de même hauteur, j'ajouterai même sans hésitation comme un son de même intensité. Sans cela chaque esthèse ne serait pas suivie d'une protéresthèse, car une diminution de l'intensité résulterait de la disparition d'une partie de l'objet donné dans l'esthèse. C'est ainsi que nous prenons conscience aussi bien d'un decrescendo que d'un crescendo.

Comment expliquer alors la différence essentielle entre le contenu de la protéresthèse et celui de l'esthèse?

Nous avons déjà montré de façon claire la seule voie qui conduise à une solution. La sensation est un rapport psychique avec un objet. Un tel rapport ne peut se différencier que, d'une part, par la différence des objets, d'autre part par une différence dans la modalité du rapport si l'objet reste le même. Ainsi pour que le contenu de deux jugements soit différent il n'est pas nécessaire que l'objet en soit différent, il suffit que l'un affirme cet objet tandis que l'autre le nie.

Ainsi nous dirons que la protéresthèse a bien le même objet que l'esthèse, mais que la modalité de son rapport avec l'objet est différent et que cette modalité varie de façon continue depuis l'esthèse jusqu'au moment le plus éloigné de la protéresthèse.

Mais à quelle classe de rapports psychiques faut-il rattacher ces différences temporelles? A la représentation, au jugement ou à l'affectivité?

La grammaire ne distingue des modes temporels que pour les verbes, c'est-à-dire pour cette partie du discours qui sert au jugement, non pour les substantifs qu'on appelle souvent les signes verbaux de l'objet représenté. Cette réflexion suggère naturellement de rapporter les différences temporelles à des modalités différentes du jugement. En fait MILL parle, dans sa *Logique* des modes temporels de la copule, suivant que quelque chose *a eu*, *a*, ou *aura* un prédicat. Il est incontestable que les jugements *A est*, *A a été* et *A sera* diffèrent entièrement de contenu, que A est affirmé dans ces trois jugements avec trois modalités essentiellement différentes. Seulement n'est-il pas évident que, tout aussi bien que nous *affirmons* ou que nous *nions* A comme présent, passé ou futur, nous pouvons également le *désirer* comme présent, passé ou futur? *Il semble en résulter qu'il ne s'agit aucunement*

d'un jugement mais que la différence est plus profonde et qu'elle se fonde nécessairement sur une différence du mode de représentation qui ne s'applique pas moins à l'affectivité qu'au jugement. Effectivement, de même que nous pouvons désirer l'avenir et le juger, nous pouvons nous le représenter.

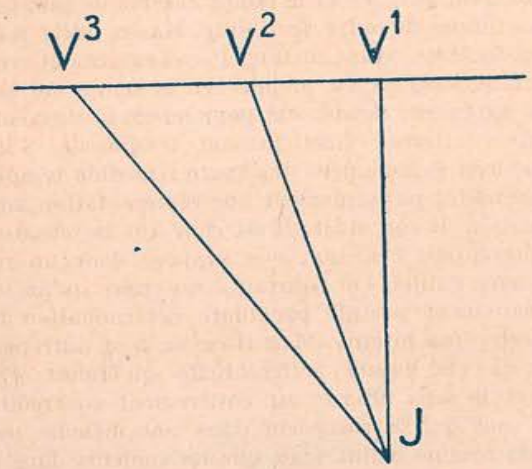
Ainsi nous devrons considérer les différences sensorielles qui nous révèlent les premiers exemples de différences temporelles avant tout comme des différences dans le mode de représentation.

Plus on pousse avant la recherche, plus on se convainc de cette vérité.

En définissant l'espace et le temps comme de pures intuitions, comme des formes de notre sensibilité, KANT, fidèle à son amour des fausses fenêtres, ayant distingué sens externe et sens interne, avait attribué l'espace au premier et le temps au second. La perception extérieure devait être pour lui exclusivement spatiale, la perception interne essentiellement temporelle. S'il en était ainsi, il faudrait évidemment que toute sensation temporellement différenciée ne fût pas seulement une représentation, mais encore une affirmation de son objet. Il est clair que la sensation interne est une perception évidente; elle suppose donc un rapport de jugement avec l'objet. On pourrait ainsi croire qu'un tel rapport est nécessairement postulé par toute détermination temporelle dans la perception interne. Mais il en va tout autrement si l'on remarque que la liaison préférentielle qu'établit Kant entre le temps et le sens interne est entièrement contredite par les faits. Les sons qui se succèdent dans une mélodie ne m'apparaissent pas comme moins vrais que les couleurs dans un ballet, auquel j'assiste; leur changement temporel, leur ordre *successif* n'enlèvent rien à leur vérité. C'est que précisément la perception extérieure ne se tient pas à la pure esthèse, il est indubitable qu'elle inclut la protéresthèse. La perception intérieure évidente me dit seulement que je perçois tel son actuellement comme présent, tel autre comme passé, un troisième comme passé depuis plus longtemps. Elle ne me dit pas que ce que je perçois maintenant comme passé [1] je l'ai perçu autrefois et dans *la plus grande proximité temporelle comme présent.* Il n'est d'ailleurs aucunement

1. La figure ci-contre éclaire intuitivement la protéresthèse. Le point J représente le phénomène *interne* au mode présent (Nunc). *Toute vision, même celle du passé, apparaît comme présente,* sans quoi elle n'est aucunement phénomène interne. Mais le passé est représenté dans la ligne V^3 J selon les divers modes passés et selon le mode présent. Si la vision passée devait apparaître encore actuellement, elle serait munie de nouveau d'un mode temporel déterminé et à titre de vision première appartiendrait à divers modes passés. Et de même pour le souvenir passé d'une vision passée, et ainsi de suite à l'infini. On aboutirait à un nombre infini de dimensions. L'expérience ne nous révèle rien de tel. Nous n'avons conscience intérieurement que de l'instant présent. Mais cet instant apparaît généralement tout ensemble comme point d'arrivée et comme point de départ. Il y a là au premier abord un paradoxe choquant, mais à y regarder de près la chose est possible, et d'ailleurs nécessaire.

nécessaire que ce soit le cas, comme le montrent certaines expériences de ce qu'on appelle dédoublement de conscience, lorsqu'une personne par exemple est saisie au milieu d'une phrase par une attaque d'apoplexie et qu'elle ne peut continuer cette phrase que très longtemps plus tard, après une autre attaque; en ce cas les premiers mots de la phrase, prononcés effectivement plusieurs mois plus tôt, ou même davantage, lui semblent avoir été prononcés à l'instant. *L'évidence de la perception interne se limite donc exclusivement au présent.* Il est clair que ce principe s'applique absolument à toute sensation interne. *Ce qu'elle m'en-*



seigne, c'est seulement le fait qu'actuellement j'ai telle esthèse contenant une protéresthèse continue de phénomènes physiques. Si elle était elle-même accompagnée d'une protéresthèse interne, il est évident qu'on aboutirait à une complexité infinie; la protéresthèse aurait aussi son objet qui en impliquerait un autre et ainsi de suite à l'infini, en sorte qu'on en viendrait ainsi à une sorte de continu à un nombre indéfini de dimensions.

Nous voyons donc qu'*en un sens* ce qui se passe est exactement le contraire de ce que Kant affirme relativement à la nature du temps. Les différences temporelles portent précisément sur la perception des objets sensibles *externes*, c'est là seulement que nous trouvons une pluralité et une continuité de modes temporels. *En un autre sens* pourtant mais dans un sens qui devait échapper à Kant, il est vrai que ce que nous percevons sensiblement des différences temporelles n'est perçu que par le sens interne. Car les différences que nous percevons n'appartiennent pas aux objets, mais aux modes de perception de la perception extérieure, lesquels ne sauraient être saisis sans la présence d'une perception interne.

DEUXIÈME SECTION

PHÉNOMÉNOGNOSIE DE LA CONSCIENCE SENSIBLE ET NOÉTIQUE

CHAPITRE PREMIER

VUE D'ENSEMBLE SUR CE QU'ON APPELLE OBJETS SENSIBLES ET NOÉTIQUES DE LA PERCEPTION INTERNE[1]

§ 1. Malgré toutes les limitations qu'impliquent les précédentes considérations, le domaine de l'évidence immédiate reste d'une stupéfiante extension. Pour en acquérir une vue d'ensemble, il faudra procéder à quelques divisions générales et, comme beaucoup de ces divisions laissent encore place à des réalités complexes, il faudra prêter une attention particulière aux éléments qu'elles réunissent.

§ 2. Pour parler de façon tout à fait générale, il est certain, comme on l'a vu déjà, que ce que nous percevons avec une évidence immédiate correspond à une activité psychique, celle que DESCARTES appelle au sens large la pensée. Cette expression ne s'éclaire naturellement que par des exemples. Ce qui caractérise la pensée c'est qu'elle se réfère toujours à un objet. Penser, c'est penser quelque chose; voir, c'est voir quelque chose; croire, c'est croire à quelque chose; aimer, c'est aimer quelque chose, etc. Mais il faut ajouter que la pensée porte en même temps sur *plusieurs* objets; au moment où je vois, je vois d'une part une couleur, d'autre part je me perçois moi-même en tant que je vois cette couleur. La relation de la pensée à la couleur se rapporte à l'objet *premier*, la relation à moi-même se rapporte à l'objet *second*, ce qui n'implique d'ailleurs aucune antériorité du premier sur le second. L'objet second est toujours un être pensant en tant que tel; dans l'objet premier il se peut que ne se révèle aucune relation psychique. Mais notre pensée peut aussi porter sur un sujet pensant à titre d'objet premier; c'est le cas lorsque je me remémore par exemple une expérience mentale antérieure ou lorsque je me représente la pensée d'autrui. Mais puisque toute pensée se rapporte à *plusieurs* objets, l'un à titre premier, l'autre à titre second, nous pouvons donc distinguer en elle deux activités dont chacune présente un caractère particulier.

1. Le chapitre que Kraus intitulé de la sorte faisait suite immédiatement dans le manuscrit original au chapitre premier de la première section, où il formait les § 18 et suivants. (Note du traducteur.)

§ 3. Si la relation aux objets premier et second entraîne une certaine complication relationnelle, on peut également remarquer une complication du même genre lorsque la pensée, comme il arrive souvent, entre avec un seul et même objet dans des relations modalement distinctes. C'est ainsi par exemple que l'on peut se représenter un objet, mais qu'on peut en même temps aussi le désirer. On a montré que la croyance et la négation entraînent déjà par elles-mêmes un dédoublement de la relation. Certains psychologues ont pensé que la croyance appliquée à un objet, l'affirmation de cet objet consistent dans une représentation composée. Quand je juge : « Un arbre existe », j'associerais d'après eux à l'arbre que j'affirme en tant que sujet de la proposition la représentation de l'existence à titre de prédicat. Mais c'est là une erreur. Quand on parle d'un « arbre existant », on associe bien arbre à existence, et pourtant on n'exprime aucune croyance quant à l'existence de cet arbre.

§ 4. Toutes les relations de la pensée à l'objet constituent trois classes : *représentation*, *jugement* et *affection*. La deuxième et la troisième supposent toujours la première et comportent l'opposition de la croyance et de la négation en ce qui concerne le jugement, de l'amour et de la haine en ce qui concerne l'affectivité. Mais ils comportent encore d'autres spécifications; c'est ainsi qu'on distingue le jugement *assertorique* et le jugement *apodictique*, ce dernier consistant, non simplement à nier quelque chose, mais à le nier en tant qu'impossible. On distingue aussi le jugement *aveugle* et le jugement *évident*, dont nous avons parlé précédemment, et également le jugement *immotivé* et le jugement *motivé*. Je rappelle enfin que, parmi les jugements *composés*, il en est qui ne se laissent point diviser en plusieurs jugements séparables, parce que l'un se construit pour ainsi dire sur l'autre et que le second, que le premier contient à titre de partie, unit souvent un rapport négatif à un rapport positif[1].

1. Brentano fait allusion ici à sa théorie des jugements synthétiques, ou encore prédicatifs, qu'il appelle jugements doubles et qu'il oppose aux jugements simple-

Les *relations affectives* comportent également plus d'une différence modale. Ce qui correspond ici à l'opposition du jugement aveugle au jugement évident, c'est celle de l'amour et de la haine *instinctives* à l'amour et à la haine *justifiés*. Par opposition au jugement assertorique le jugement apodictique a également son *analogue* sur le plan affectif; par exemple lorsque nous donnons la préférence à la connaissance sur l'erreur de telle façon que cette préférence n'ait pas seulement comme caractère d'être *vraie*, mais encore d'être *nécessaire*. La haine et l'amour comportent encore des modalités correspondant au jugement *immotivé* et au jugement *motivé*, car il arrive souvent qu'on aime quelque chose en raison d'autre chose.Mais les sentiments comportent aussi des modalités qui n'ont pas de correspondants sur le plan du jugement; une chose par exemple peut apparaître comme digne d'amour en elle-même ou seulement désirable pour son utilité. Ajoutons que ce qui constitue la *conclusion* d'un raisonnement déductif vrai apparait comme vrai en soi, et qu'il n'y a place alors ni pour le *plus vrai* ni pour le *moins vrai*, tandis qu'on parle de *meilleur* et de *moins bon*, modalités liées au caractère propre de certains actes d'amour déterminés, ceux qui posent une *préférence*.

En ce qui concerne les relations *représentatives*, nous n'avons affaire ici à aucun couple d'oppositions analogue à ceux de la haine et de l'amour, de la croyance ou de la négation. Sans doute nous pouvons nous représenter que quelqu'un croit à quelque chose ou nie quelque chose, mais le cas alors est le même que celui de la représentation du blanc et du noir; les oppositions ne concernent que les *objets*. Il reste que la représentation comporte d'autres modalités, celles par exemple du *modus rectus* et du *modus obliquus*, ainsi que celles qui correspondent aux modes temporels. En ce qui concerne la première de ces distinctions, rappelons seulement ce qu'on a dit un peu plus haut; si je me représente un sujet niant A, je me représente ce sujet directement, tandis que A n'est objet que d'une représentation latérale. C'est ce qui se produit chaque fois qu'on a affaire à une relation. On ne peut se représenter une cause *in recto* sans se représenter un effet *in obliquo*, et inversement, ni un plus grand *in recto* sans se représenter un plus petit *in obliquo*, et inversement. Quant aux différences correspondant aux modes temporels, elles se révèlent dans la représentation d'un corps en repos ou en mouvement. Si je me représente un corps *en repos*, c'est un

ment thétiques, qui se contentent de poser. Schéma du jugement thétique : *A est, A n'est pas.* Schéma du jugement synthétique : *A est B, A n'est pas B.* Cf. *Origine de la connaissance morale*, Tome I, et MARTY : *Untersuchungen zur Grundlegung der allgemeinen Grammatik und Sprachphilosophie* (Recherches sur le fondement de la grammaire générale et de la philosophie linguistique) (Note de Kraus.)

seul et même objet que je me représente avec *un mode temporel changeant de façon continue*. Si je me représente un corps *en mouvement*, je me représente une continuité de changements effectifs, mais à chacune de ces différences correspond un mode de représentation différent lié à la différence des modes temporels, sans quoi ce que je me représente comme appartenant à un cercle en mouvement apparaîtrait comme remplissant régulièrement partie par partie la circonférence entière. On a souvent pensé que, comme les déterminations locales, les déterminations spatiales constitueraient des caractères distinctifs appartenant en propre aux objets eux-mêmes; cette conception conduirait à des absurdités insolubles. César n'existe pas comme objet qui possède le caractère d'un *ayant été il y a deux mille ans;* il *n'est* pas, il *a été*. C'est dire que je me le représente avec un certain mode temporel passé et que c'est ainsi que je l'affirme.

§ 5. Nous venons de dire que les *modes temporels* concernent la façon dont nous nous représentons les choses, non ces choses elles-mêmes. On n'exclut pas pour autant que ces différences concernent aussi le jugement et l'affectivité; c'est même toujours le cas puisque le jugement et l'affectivité présupposent toujours la représentation : il faut qu'un objet soit représenté pour qu'il soit affirmé ou nié, aimé ou haï. Ajoutons que le jugement influe *souvent* sur les relations affectives d'une façon déterminante; l'amour que j'éprouve pour une chose s'accompagne tantôt d'un jugement affirmatif concernant cette chose, tantôt d'un jugement négatif, tantôt d'un jugement dubitatif, et ce sont ces jugements qui déterminent la différence entre la joie et la peine, entre l'espérance et la crainte. Inversement les relations affectives influent sur les *jugements :* on croit facilement ce qu'on aime à croire, c'est là un fait bien connu. Lorsque nous nourrissons un amour qu'on caractérise comme justifié, c'est qu'on *reconnaît* que nous avons *le droit* d'aimer ce que nous aimons et que nous faisons bien en l'aimant. On ne peut pourtant pas dire que ces relations entraînent une sensible complication des modalités propres au jugement; tantôt il s'agit d'une différence d'objet, tantôt d'une différence de cause. C'est donc à bon droit que dans la classification des relations psychiques on assigne au jugement la seconde place, à l'affectivité la troisième. Ce qui confirme ce point de vue, c'est que la relation de la pensée avec l'objet second suppose toujours, outre la relation représentative, une relation judicatoire, notamment celle d'une affirmation évidente, alors que la relation affective est tantôt présente tantôt absente. La conscience seconde n'est donc pas toujours liée à un plaisir ou à un déplaisir qui seraient immanents à son activité même. Le bien-être que j'éprouve en entendant un accord harmonieux n'est pas contenu dans

l'audition elle-même, sans quoi il faudrait qu'il contînt autant de parties que l'accord contient de sons dans une audition unique et indivisée.

§ 6. Considérons maintenant les différences que révèlent les activités psychiques intérieurement perçues par rapport à leurs objets. Ces activités forment deux grandes classes : le *sensible* et l'intelligible, ou *noétique*. Lorsqu'on voit, qu'on entend ou qu'on a une sensation quelconque, l'objet premier est sensible, mais l'objet second ne l'est pas moins. Lorsqu'on pense *de façon générale* à un objet *coloré*, *chaud*, *étendu*, cet objet au contraire est noétique, et l'objet second est également noétique. On a appelé aussi *intuitions* les représentations qui portent sur des objets sensibles, *pensées conceptuelles* celles qui concernent des objets noétiques. Mais cette terminologie n'est pas parfaitement cohérente, puisqu'on a parfois attribué à l'activité noétique la perception interne, dont l'objet est pourtant intuitif.

§ 7. Nous touchons ici à un point sur lequel l'accord est loin d'être réalisé entre philosophes. Certains ont de tous temps refusé la classe entière des objets noétiques et continuent à la refuser. A les en croire tous les objets seraient sensibles et certains vont même jusqu'à refuser de distinguer entre objets sensibles premiers et seconds, identifiant la chose colorée avec la vision de cette couleur. Il est facile de voir le caractère insoutenable de cette position extrême, si l'on remarque que le coloré ne comporte aucune donnée psychique. Pour se convaincre de l'impossibilité d'une telle identification, qu'on songe aussi à l'opposition entre la croyance et la négation fondées sur la même représentation.

Mais ce n'est pas tout; nous nous représentons le triangle en général, et non pas seulement tel triangle qualitativement et localement déterminé, de telle forme et de telle grandeur. Pour le nier il faudrait méconnaître ce fait incontestable, que lorsque nous affirmons que la somme des angles d'un triangle est égale à deux droits, nous ne pensons pas à un nombre indéfini de triangles possibles pour chacun desquels nous ferions cette démonstration, mais que nous arrivons d'un seul coup à la connaissance du principe universel. On ne peut donc nier que certaines de nos représentations portent sur des objets noétiques. Ce qu'on peut mettre seulement en doute c'est qu'on puisse penser un objet noétique sans l'intuition présente d'un objet sensible, subordonné à l'objet noétique, comme c'est le cas pour le mathématicien qui, au moment où il affirme un théorème valable pour le triangle en général, se représente intuitivement un certain triangle qualitativement et quantitativement déterminé.

§ 8. Les objets correspondant à des intuitions sensibles externes constituent plusieurs classes, dont on dit qu'elles correspondent aux divers sens. Mais on ne s'accorde pas sur le nombre de ces sens. On en distingue communément cinq, mais certains ont voulu augmenter ce nombre. C'était déjà le cas d'ARISTOTE, qui distinguait le sens de la température et celui du sec et de l'humide. Certains ont parlé d'un sens musculaire et d'un sens de l'équilibre lié à des mouvements de l'oreille interne; certains supposent également un sens spatial et un sens temporel. Ces discussions montrent que les psychologues ne se sont pas mis clairement d'accord sur l'objet même qu'il s'agissait de diviser et qu'ils n'ont pas su découvrir un principe de division correspondant à la définition de cet objet. D'un sens spatial particulier il ne saurait être question; toute intuition externe comprend un donné spatial concret et qualitativement déterminé; si j'en fais abstraction, c'est en vertu seulement d'une pensée noétique. Quand on parle d'un sens de l'équilibre, on ne caractérise pas un groupe de sensations par leurs propriétés intrinsèques, mais selon un certain point de repère servant à déterminer certaines relations que fournissent ces sensations.

§ 9. ARISTOTE commence par affirmer que tous les objets que révèle une intuition sensible apparaissent comme étendus, avec une forme limitée, en repos ou en mouvement, uniques ou multiples, ce qui suppose qu'ils participent à ces déterminations. Il dit aussi que, bien qu'ils aient tous la qualité de sensibles, chaque sens les qualifie pourtant de façon hétérogène, et il prétend fonder la division des sens sur la spécificité des qualités sensibles, assignant par exemple un sens au coloré, un autre au sonore, etc. La pensée était juste, mais l'expérience a montré qu'il est difficile de déterminer si certaines qualités sensibles sont homogènes ou hétérogènes. La chaleur, la pression par exemple, sont-elles homogènes ou hétérogènes à une piqûre d'épingle? Certains ont tiré argument en faveur de l'homogénéité entre la pression et la chaleur (en tant que qualités sensibles) du fait que, lorsqu'on approche du dos un flambeau allumé, le sujet éprouve une sensation de pression. D'autres ont invoqué en sens contraire l'existence sur la peau de parties plus sensibles au contact, d'autres plus sensibles à la température. Aucun de ces arguments n'est concluant : lorsqu'un feu, approché d'un dos, produit une sensation de pression, alors qu'il éveille ailleurs des sensations de chaleur, ce même feu, lorsqu'il excite mes yeux, produit des sensations visuelles que personne pourtant ne considère comme homogènes aux sensations de pression ou de chaleur. Si d'autre part le bout de la langue est plus sensible aux impressions du doux alors que le palais est plus sensible aux impressions

de l'amer, nous ne sommes pas tentés pour autant de nier l'homogénéité du doux et de l'amer.

On ne saurait non plus fonder l'hétérogénéité des sens sur la distinction des organes externes. Nous savons que si les nerfs optiques étaient connectés avec les nerfs d'un autre sens, de l'ouïe par exemple, une excitation de l'œil produirait des sensations sonores et nous n'aurions plus de phénomènes visuels proprement dits. On peut noter aussi que nous confondons souvent des parfums avec des sensations gustatives; des sujets à qui on pince le nez ne distinguent pas le goût d'un oignon de celui d'une poire. J'ai fait moi-même l'expérience avec des bonbons sucrés et de l'eau de Cologne; le nez bouché, il ne restait plus qu'un goût commun de sucre.

§ 10. On voit donc qu'en prenant comme principe de division et comme critère d'appartenance des objets de l'intuition sensible à des classes identiques ou différentes l'*homogénéité* ou l'*hétérogénéité* des qualités sensibles, il nous faut alors un critère de cette homogénéité. On a proposé la possibilité d'un passage continu de l'une à l'autre; c'est ainsi qu'on pourrait passer de façon continue d'un son à un son, d'une couleur à une couleur. En fait il n'est pas tout à fait sûr que la première affirmation soit vraie.

ARISTOTE avait fait valoir que chaque espèce de qualité comprend deux extrêmes, comme, par exemple, pour la couleur, le noir et le blanc; pour les sons, le maximum du grave et le maximum de l'aigu. En fait il s'est révélé que ce ne sont pas seulement les hauteurs des sons qui présentent une analogie avec l'échelle des couleurs plus ou moins claires ou sombres, mais que tous les domaines sensibles présentent des analogies du même genre. Si l'on compare une impression de chaud et une impression de froid et qu'on se demande quelle est celle qui correspond au clair et quelle est celle qui correspond au sombre, tout le monde est d'accord pour répondre que c'est le froid qui apparaît comme relativement clair, le chaud comme relativement sombre. De même pour les sensations gustatives, c'est le doux qui paraît clair et l'amer sombre. Les couleurs, les sons et les températures présentent également des différences de clarté qui ne sont pas *identiques* à celles de la lumière, mais bien *analogues*.

La question de savoir si la sensation thermique est homogène ou hétérogène à d'autres sensations tactiles se réduit donc à celle de savoir si l'échelle du *clair* et de *l'obscur* est ici *identique* ou seulement *analogue*. L'expérience prouve qu'il s'agit bien d'identité. La même considération rend compte de certaines illusions concernant l'intensité de la pression : selon que l'eau d'un baquet est chaude ou froide la résistance de l'eau à la main qui s'y agite, bien qu'identique dans les deux cas, paraît beaucoup plus grande dans le second cas, parce que la sensation sombre de la chaleur annule la sensation claire de la pression. Nous pouvons aller plus loin et constater que la clarté gustative du doux, du sûr et du salé est également homogène à la clarté thermique; c'est pourquoi l'eau sucrée chauffée paraît moins douce. Il en va de même pour les parfums et il arrive souvent que non seulement on confonde sensations olfactives et sensations gustatives, mais que l'on parle d'un parfum aigu ou épais parce que précisément dans ce cas ce ne sont pas les nerfs olfactifs qui sont affectés, mais bien les nerfs tactiles. L'unité de toutes ces sortes de sensations est confirmée par le fait que la température des aliments, leur caractère lisse ou rugueux semblent altérer leur goût et peuvent même transformer une saveur agréable en saveur désagréable ou inversement. En outre l'une de ces sortes de sensation peut affaiblir l'autre et même la refouler complètement; c'est ainsi par exemple qu'une cuiller de soupe très chaude ne donne qu'une impression de chaleur et aucune autre sensation tactile.

Au total parmi les phénomènes sensibles constituant les objets premiers de la perception, nous ne distinguerons donc que *trois* classes; les phénomènes *colorés*, les phénomènes *sonores*, et tous les autres qui forment une *troisième sorte* de qualification.

A cette dernière classe appartiennent aussi les objets premiers des sensations qui sont d'ordre *affectif*, c'est-à-dire ceux où *le rapport à l'objet second n'est pas purement représentatif et évidemment affirmatif, mais présente aussi un caractère émotionnel*. Les sensations visuelles et auditives, ainsi que certaines sensations de la troisième catégorie ne sont aucunement des faits affectifs, même lorsqu'ils s'accompagnent de sentiments.

§ 11. En analysant les objets premiers des intuitions sensibles, la pensée noétique découvre qu'ils ne sont pas de pures qualités, que leur caractère *qualitatif* ne les détermine pas seul selon le genre et selon l'espèce, mais qu'ils sont déterminés, *génériquement* et *spécifiquement*, par leur *extension*, leur *figure* et leur *lieu*.

On les appelle aussi plus ou moins *intenses* et cette détermination est très étroitement liée à celles de clair et d'obscur. Une explication est néanmoins nécessaire sur ce point.

§ 12. En ce qui concerne la *détermination locale*, beaucoup d'auteurs ont cru qu'elle ne se trouvait pas de façon homogène dans tous les sens; ils ont même nié qu'elle appartînt proprement à aucun sens, en tout cas à l'ouïe. Ces auteurs ont naturellement refusé aux objets sensibles toute extension et toute figure, puisqu'extension et figure sont étroitement liées aux déterminations

spatiales et pour ainsi dire résultent de ces déterminations. En ce cas il faudrait admettre que ces déterminations résultent de l'expérience et de l'association. Mais d'où viennent alors les éléments ainsi associés ? On n'a jamais pu répondre de façon satisfaisante. C'est la thèse dite *empiriste*, opposée à la thèse dite *nativiste*. Cette dernière est assurément la bonne. Tous les arguments qu'on lui a opposés se réduisent à dire que nos impressions sensibles sont utilisées pour obtenir des renseignements sur les rapports qui existent dans le *monde extérieur*, et que ces renseignements sont différents des déterminations primitivement contenues dans les impressions sensibles elles-mêmes. Ces renseignements ne sont donc pas donnés dans les sens, mais résultent de l'expérience. Or ce sont, en général, eux qui nous intéressent; c'est à eux, par conséquent, que nous faisons attention et nous négligeons les déterminations locales immanentes aux intuitions sensibles elles-mêmes. C'est également une erreur de croire que toutes les sensations ne comporteraient pas une détermination locale et particulièrement que l'ouïe en serait privée. En comparant les impressions de l'oreille droite et celles de l'oreille gauche il est très facile de constater l'existence d'une localisation. D'autres ont objecté que ces localisations seraient de *diverses sortes* selon les sens considérés et qu'il n'existerait entre elles qu'une simple analogie. Cette doctrine est absolument fausse. Si l'on tient le goût, l'odorat et le tact pour des sens distincts, le mélange de leurs phénomènes doit montrer clairement que c'est nous qui avons raison. Mais ce n'est là qu'un argument *ad hominem* et qui ne vaut pas pour les couleurs et les sons. Il faut ajouter que lorsqu'on ferme les yeux et que l'oreille elle-même fermée entend un son, on établit un rapport local entre l'obscurité oculaire et le bruissement auriculaire, ce qui serait impossible si les déterminations locales de la vision et de l'ouïe n'étaient pas homogènes. Le fait que le doux nous apparaît comme plus clair non seulement que l'amer, mais encore que le chaud, est encore un signe que la notion de clarté est homogène dans les deux cas. Nous le répétons donc : chaque intuition sensible participe aux déterminations locales de façon homogène.

§ 13. On a discuté aussi pour savoir si les déterminations locales sont *relatives* ou *absolues*, et il est assez étonnant que beaucoup d'auteurs se soient ralliés à la première hypothèse. N'est-il pas vrai pourtant que toute détermination relative suppose une détermination absolue qui est le fondement même de la relation? Sans nombre comment concevoir aucune relation numérique, sans clarté, aucune relation de clarté, etc.? Sans détermination locale absolue, sur quoi faire reposer les relations locales? Sur de pures *qualités?* Mais alors comment tirer une *relation locale*

d'une différence qualitative quelle qu'elle soit, celle par exemple qui sépare le rouge du bleu ou l'ut du sol? L'existence de déterminations locales absolues est donc aussi certaine que l'existence même de déterminations locales, car nous ne pouvons caractériser ces dernières que par rapport à un étalon, comme il nous faut définir le mètre pour déterminer toute longueur, quelle qu'elle soit.

§ 14. En ce qui concerne l'*intensité*, on n'a pas moins discuté. On parle d'intensité plus grande, d'intensité moindre. Mais la grandeur intensive se distingue essentiellement de la grandeur extensive; cette dernière, en effet, comporte la division en parties, la première non. Pour comparer deux grandeurs extensives il faut que la plus petite soit égale à une partie de la plus grande et qu'on puisse distinguer dans cette dernière une autre partie encore qui donne la mesure de la différence. Quand il s'agit de grandeurs intensives, on peut dire aussi que l'une dépasse l'autre, mais sans être pour autant égale à une partie de cette autre, puisqu'elle ne saurait se diviser. Pourquoi parle-t-on alors d'intensité *plus petite* et ne se contente-t-on pas de dire intensité *différente*, de la même façon qu'on distingue le bleu du rouge? Évidemment *parce que la différence d'intensité définit une distance plus ou moins grande par rapport à une sorte de zéro*. Mais de quel zéro s'agit-il, simplement d'un zéro d'intensité ou bien d'un zéro qui concernerait aussi la qualité, laquelle s'en approcherait graduellement comme un son fort qui s'atténue progressivement? Il faut certainement que la qualité reste inchangée. Mais alors comment concevoir la modification qui l'affecte et qui l'approche du zéro? Existe-t-il un moyen terme entre l'être et le non-être et pour une chose unique divers degrés d'existence ? Quand une chose se compose de parties, on peut concevoir que la disparition progressive de ces parties entraîne l'anéantissement graduel du tout, et c'est ainsi qu'une étendue rouge peut disparaître par degrés. Mais l'intensité exclut toute division de ce genre. — La clef de l'énigme réside dans la démonstration suivante : quand deux couleurs, par exemple le rouge et le bleu, sont mélangées sur une surface par taches imperceptibles, l'ensemble nous apparaît comme violet, c'est-à-dire comme rouge bleuté, mais aussi bien comme rouge que comme un bleu atténué par un changement de taches imperceptibles pleines ou vides. Il en est de même dans le cas qui nous occupe où la qualité unique nous apparaît comme atténuée. En définitive on a affaire ici encore à une grandeur extensive et à une disparition progressive de parties étendues. Il s'agit de la répartition dans le champ sensoriel de parties pleines et de parties vides, non de parties extensives appartenant à un espace pensable dans le monde

extérieur. On pourrait dire que nous avons affaire à *une densité* plus ou moins grande *du phénomène.*

§ 15. Il résulte de là que les différences des intuitions sensibles se ramènent en définitive à des différences *qualitatives* et *locales.*

§ 16. En ce qui concerne les différences qualitatives, nous avons parlé de différences qui, selon les domaines sensoriels considérés, sont hétérogènes et non univoques, mais analogues seulement. A l'intérieur d'un domaine défini ces différences sont homogènes et il peut arriver ainsi que deux phénomènes, bien que différant par leur qualité spécifique, apparaissent avec le même degré de clarté. Ne faut-il pas distinguer par conséquent de façon absolue le plan de la *clarté* et celui de la *qualité?* On pourrait être tenté peut-être d'admettre que dans certains cas on n'aurait affaire qu'à l'obscurité ou à la clarté correspondant au domaine sensoriel considéré, tandis que dans d'autres cas il s'y ajouterait une qualification. On pourrait s'imaginer de la sorte que dans le domaine visuel le blanc, le noir et le gris qui est intermédiaire entre eux correspondraient uniquement à des différences de clarté, tandis que les couleurs dites soutenues présenteraient en outre des différences qualitatives. Ainsi un rouge et un vert pourraient présenter la même clarté qu'un certain gris, mais avec en outre une certaine qualification qui manquerait absolument au gris. Je considère que ce serait là une erreur. *Le rouge pur présente une certaine clarté propre correspondant à sa spécificité qualitative*, et celle-ci serait identique à celle d'un certain gris. Si le gris n'était rien d'autre que cette clarté, ne faudrait-il pas alors que le rouge, parce qu'il participe à la clarté de ce gris, participât à ce gris lui-même? Il faudrait dire que le gris est mélangé à ce rouge, en ce sens que des particules imperceptibles de gris se seraient mélangées à du rouge pour lui donner la clarté du gris, tandis que les particules rouges ne participeraient aucunement au caractère du clair ou du sombre. La clarté de l'ensemble serait celle du gris, mais avec une intensité moindre, puisque la clarté en lui serait moins dense. Et si je mélangeais de nouveau du gris au rouge pur, la logique de la théorie exigerait que la clarté qui adviendrait alors n'eût d'autre effet que d'intensifier une clarté déjà présente. Tout cela ne semble pas correspondre aux phénomènes. En ce cas on ne peut pas parler d'une intensité accrue de la clarté. La clarté demeure inchangée et nous avons affaire plutôt à un affaiblissement de la qualité du rouge.

§ 17. Mais que faut-il entendre exactement quand nous parlons de *clair* et *obscur?* S'agit-il de la distance plus ou moins grande d'une qualité par rapport au noir et au blanc ? Il semble à y

regarder de plus près que, puisqu'un rouge *de la même clarté* qu'un gris est plus éloigné que ce gris tout à la fois du blanc et du noir (le rouge, en effet, n'est pas situé pour ainsi dire comme l'est le gris au milieu d'une ligne droite), la considération simultanée des distances par rapport au noir et au blanc devrait conduire à une disharmonie des déterminations. On fera bien, par conséquent, de se tenir à l'une d'elles et le plus souvent c'est par rapport au noir qu'il vaut mieux déterminer l'étalon par lequel on mesurera la clarté d'une qualité.

On voit ainsi qu'il serait faux de distinguer clarté et qualité comme deux types de déterminations absolument séparés, puisque toute qualité porte avec elle sa clarté propre. Il ne reste donc comme différences élémentaires que celles du *lieu* et de la *qualité.*

§ 18. On pourrait croire pourtant qu'il faut y adjoindre un troisième élément en considérant le repos et le mouvement que non seulement des Modernes, mais déjà aussi Aristote ont considérés comme des facteurs de l'intuition sensible et de la différence de ses objets. Nous répondrons en rappelant ce que nous avons dit plus haut des modes temporels de la représentation. S'il est vrai que les différences temporelles concernent les modes de la représentation, lesquels modifient à leur tour et en conséquence les jugements et les sentiments qui dépendent des représentations, nous aurions tort pourtant de prétendre faire de ces différences temporelles elles-mêmes et aussi des différences entre le repos et le mouvement des différences portant sur les objets de nos intuitions extérieures. Ce n'est que lorsque notre intuition porte sur un objet psychique que cet objet apparaît affecté de modes temporels qui le définissent comme *en repos* s'il reste identique à lui-même, et comme *se mouvant* avec une vitesse plus ou moins grande lorsque les différences temporelles se rapportent à une pluralité continue d'objets qui ne cessent de se distinguer. C'est à cela que KANT semble faire allusion quand il attribue le temps au *sens interne.*

§ 19. En ce qui concerne la localisation de l'intuition, on s'est encore demandé si cette détermination unique concerne les trois dimensions ou seulement la longueur et la largeur. On a souvent défendu la seconde hypothèse, particulièrement en ce qui concerne la vue. Le fait que le phénomène visuel fournit également des *points de repère* pour la détermination des rapports de profondeur ne contredit pas au fait qu'*en elle-même* elle ne contient aucune profondeur. On invoque aussi les perspectives colorées et le fait qu'en agissant sur les deux yeux les images ne se recouvrent pas de façon identique. Les contours de l'image défi-

nitive sont donc confus, les lignes mêmes en sont dédoublées, mais elles nous conduisent à nous représenter une ligne unique; or comme c'est cette ligne qui nous intéresse avant tout, on pourrait supposer que nous sommes irrésistiblement poussés à négliger cette dualité donnée dans l'intuition visuelle. Les anciens peintres n'avaient pas même remarqué le caractère confus des contours. D'autres auteurs, comme Hering, affirment au contraire que l'intuition visuelle, celle du moins qui résulte de la vision *binoculaire*, possède également la troisième dimension. Il pense que, quand on regarde dans un coin sombre, ce coin apparaît comme rempli d'obscurité. De même lorsqu'on se bouche les oreilles et qu'on provoque un bourdonnement, c'est la tête entière qui paraît bourdonner et le bourdonnement limité à une seule oreille paraît étendu également dans les trois dimensions. Il en est de même pour un mal de tête, un mal de dents, une chaleur à la main. Les impressions locales de contact semblent également comporter des différences selon la gauche et la droite, l'avant et l'arrière, le haut et le bas.

Ici, ce qu'il faut d'abord remarquer c'est que « déterminé selon les trois dimensions » n'est pas synonyme d' « étendu selon les trois dimensions ». Admettons qu'en ce qui concerne le sens visuel ceux-là aient raison qui nient la possibilité d'une vision de la profondeur; du moins ne pourrions-nous pas leur concéder pour autant qu'il manque à la vue *l'aptitude à se déterminer selon la troisième dimension*. La surface à laquelle se limiterait l'intuition visuelle nous apparaîtrait encore comme ayant deux faces, dont l'une nous regarde. Si l'on compare une durée avec une ligne, elles apparaissent également uni-dimensionnelles, mais la différence est que la ligne, bien qu'elle se réduise à une seule dimension, est déterminable localement par rapport aux trois dimensions, alors qu'on ne trouve rien de pareil pour le temps. Il est vrai qu'on pourrait douter *a priori* qu'il soit possible de se représenter une réalité tri-dimensionnellement déterminée sans se la représenter effectivement étendue selon les trois dimensions, et il est certain que cette réalité ne peut manquer d'appartenir à la tri-dimensionnalité, mais cela ne veut pas dire pour autant qu'elle s'étende effectivement dans chacune des trois dimensions avec une *grandeur déterminée*. Il y a là une différence très importante à considérer quand on compare temporel et spatial, car le temps se réduit à un point; seul existe le présent, limite entre un passé et un avenir qui n'existent ni l'un ni l'autre. Même quand nous nous connaissons nous-mêmes de façon évidente par la perception interne, cette évidence, comme nous l'avons montré, ne peut dépasser le présent pour s'étendre à certaines portions du passé et de l'avenir; de là certains auteurs ont voulu conclure que la perception interne manque de mode

temporel, hypothèse aussi impossible que celle d'un jugement qui manquerait de qualité.

Pour revenir à la question posée, la réponse la plus vraisemblable, c'est que certaines sortes d'intuitions sensibles possèdent une extension *tri-dimensionnelle*, tandis que d'autres, singulièrement la vue, se limitent à une extension *bi-dimensionnelle*, tout en possédant une aptitude à se déterminer par rapport à la troisième dimension. Il est donc inutile de corriger notre affirmation précédente, selon laquelle l'aptitude à la détermination locale est homogène pour tous les sens.

§ 20. On pourrait se demander comment cette homogénéité se concilie avec le fait qu'on attribue à certains sens une bonne localisation, à d'autres une mauvaise localisation. Qu'il n'y ait rien là d'incompatible, ce qui le prouve bien, c'est qu'à l'intérieur même d'un sens déterminé, tel que la vue, on trouve selon les parties considérées du champ sensoriel de grosses différences quant à la valeur de la localisation. Quand la localisation est moins bonne, on ne peut pas incriminer avec certains psychologues une confusion qui résulterait de l'excitation simultanée de plusieurs points correspondant à des aptitudes différentes à la détermination locale. En ce cas il pourrait se produire, au moins dans l'oreille, des images subjectives qui comme celles de la vue n'apparaissent pas seulement étendues, mais même douées de figure. Le véritable principe d'explication est celui-ci : *figure et étendue dépendent de la position relative des points-limites*, laquelle n'est pas connue seulement par la représentation de ces points, mais *par leur comparaison*. Or cette comparaison suppose certaines activités psychiques particulières, qui postulent elles-mêmes, comme le prouve l'expérience, certaines conditions physiologiques. La maladie, par exemple, peut empêcher des déterminations locales qui se produisent aisément chez l'homme sain. C'est là qu'il faut chercher la différence entre bonne et mauvaise localisation, non dans une différence de degré entre les déterminations locales spécifiques.

§ 21. Cela nous conduit à nous poser une autre question. Nous avons considéré les différences d'intensité comme des différences de densité; si un violet est aussi intense qu'un rouge pur, c'est que le rouge contenu dans ce violet est moins intense que le rouge pur, puisqu'il fait place à des portions bleues. Mais comment expliquer la différence entre un son fort et un son léger? On ne peut parler ici de portions d'un autre son occupant les interstices vides. Faut-il dire alors que la qualité seule présente des interstices ou qu'il en existe aussi pour l'aptitude à la détermination locale, en sorte qu'entre les parties qualitativement

pleines il n'y aurait aucun objet possible d'intuition? Ou bien faut-il dire que seules les aptitudes à la détermination locale seraient objets d'intuition en l'absence de la qualité? En réalité on ne peut aucunement prouver qu'il existe des intuitions locales en l'absence de toute qualité. Il paraît invraisemblable que celui qui n'a jamais encore senti d'odeur sente pour ainsi dire et se représente intuitivement le champ sensoriel olfactif. Cette hypothèse ne paraît pas plus justifiée que celle d'une intuition d'un espace infini selon toutes les dimensions qui jusque dans ses plus petites parties serait privé de toute qualité. Aristote a attribué l'intensité à la qualité, non au lieu ni à l'extension et à la figure locales, et l'on a coutume aujourd'hui encore de lier étroitement intensité et qualité, ce qui semble aller en faveur de l'hypothèse selon laquelle des lieux privés de qualité pourraient être donnés positivement comme aptitudes à la détermination spatiale.

§ 22. Ce que nous avons dit de la différence entre les bonnes et les mauvaises localisations montre que la bonne localisation résulte d'une multiplication des déterminations locales dans la pensée et de la relation mutuelle établie entre ces déterminations. Cela suppose le recours à des représentations *latérales*, et non pas seulement *directes*, puisqu'il s'agit de penser des *relations*. Ni le *modus rectus* pourtant, ni le *modus obliquus* ne nous fournissent aucune représentation nouvelle; ils portent sur des objets qui étaient déjà présents dans la représentation confuse. Il ne faut pas croire non plus que, lorsqu'on pense une partie de l'étendue comme distante d'une autre partie, il s'agisse là d'une pensée abstraite. Il s'agit au contraire d'une pensée concrète et qui suppose la représentation de qualités sensibles. Les animaux participent aussi à cette forme de pensée, sans quoi ils ne distingueraient pas des objets qui diffèrent par la figure ou par la grandeur. Ce n'est pas à dire pourtant que les animaux puissent jamais faire abstraction de la représentation de qualités sensibles. Cette pensée portant sur une relation et qui rend claire une localisation qui resterait sans cela confuse est donc elle aussi une *sensation*. Ainsi le domaine sensoriel connaît déjà la distinction du *modus rectus* et du *modus obliquus*, de même que la distinction des modes temporels.

Mais si les animaux distinguent sensoriellement les figures et les grandeurs, peuvent-ils arriver à distinguer aussi les rapports numériques? Je crois qu'il faut répondre positivement et donner raison à Aristote qui dans son traité *de l'Ame* compte l'unité et le nombre parmi les sensibles communs. On répondra que l'expérience ne nous révèle pas qu'aucun animal sache compter. Mais il serait incapable également de dessiner son maître, ce

qui ne l'empêche pas de le distinguer des autres hommes, et, quoique assurément il sache discerner les hommes des bêtes, les chevaux des chats, il serait bien incapable de définir les différences entre les espèces animales. La *numération* suppose un certain processus rationnel dont on peut être incapable sans qu'on soit incapable pour autant de prendre conscience du *caractère particulier de l'impression* que cause en nous de façon sensorielle, relativement à un certain objet, un autre objet dont le premier fait partie.

§ 23. Puisque nous traitons en ce moment des éléments révélés par les *objets* de l'intuition externe, notons encore que la différence entre intuitions *confuses* et intuitions *claires* n'implique point l'existence d'éléments objectifs particuliers qui appartiendraient aux unes ou aux autres. Serait-il plus juste de dire que la pensée d'un rapport ajoute à l'objet représenté *in recto* un autre objet qui *en tant que tel* ne constitue pas l'objet d'une représentation de l'absolu, la représentation du plus grand, par exemple, ne s'identifiant pas avec la représentation du grand qu'elle inclut? Si vrai cela soit-il, je ne crois pas qu'on ait le droit d'affirmer que dans le cas d'une représentation successivement confuse et claire, l'objet de la représentation confuse ne contiendrait pas déjà tout ce que contient l'objet de la représentation claire, car tout ce que la considération des rapports rend clair existait déjà comme donné confus et dont on ne prenait pas conscience de façon distincte. *Sans doute lorsque nous avons d'une chose une intuition claire, notre intuition porte bien sur des éléments de cette chose qui n'appartiennent pas à l'intuition obscure qu'en peut avoir un autre sujet*, mais cela ne concerne que l'intuition *interne*, car la représentation claire suppose alors des objets nouveaux qui n'appartenaient pas à la représentation confuse; nous avons parlé, en effet, des activités nouvelles d'ordre sensoriel qui interviennent, par exemple, pour préciser une localisation.

§ 24. Nous avons divisé les objets de l'intuition sensible d'après les espèces de qualités sensibles et nous avons affirmé qu'il en existait trois classes. Nous pourrions maintenant poursuivre l'analyse et chercher combien chaque sens comporte d'éléments qualitatifs simples. Nous pourrions montrer, par exemple, que la vue en comporte *cinq* seulement : le noir et le blanc, le rouge, le bleu et le jaune [1].

Dans l'ouïe il existe un analogue du noir et un analogue du blanc et en outre un nombre important d'éléments correspon-

1. L'auteur se réfère ici à son étude sur le *Vert phénoménal* (2e partie). (Note du trad.).

dant aux couleurs soutenues. Ils se retrouvent dans la gamme, mélangés aux phénomènes du blanc et du noir sonores, et dans les octaves moyennes on les rencontre à l'état relativement pur.

En ce qui concerne le troisième sens, la distinction du clair et du foncé correspond analogiquement à celle du blanc et du noir, mais ici l'analogie est encore moins pure que pour les phénomènes sonores, et lorsqu'il s'est agi de classer systématiquement les qualités de cet ordre, la psychologie s'est heurtée à des difficultés particulières qui l'ont empêchée d'arriver pour l'instant à des résultats satisfaisants.

Il n'importe guère ici à notre propos d'insister davantage sur ce point, pas plus que sur les problèmes des divers modes de détermination locale ou de la limitation des champs sensoriels.

§ 25. En distinguant deux sortes d'activités psychiques, les sensibles et les intellectives (ou noétiques), nous avons dit que les perceptions internes portant sur les activités sensibles sont elles-mêmes des activités sensibles; par là nous avons fait du psychique un objet sensible. Oui, le psychique n'appartient pas seulement au sensible en tant qu'objet second, mais bien à titre d'objet premier. Car ce qui apparaît comme objet de perception interne apparaît également comme objet d'un acte de remémoration, et il s'agit alors d'objet premier, comme dans le cas où nous attribuons l'activité psychique à un être pensé comme distinct de nous-même.

Beaucoup de psychologues ont méconnu cette vérité, et aujourd'hui encore on enseigne souvent le contraire, imaginant que le souvenir d'une expérience psychique passée serait simplement le renouvellement sous forme atténuée de cette expérience même. Mais on n'a pas remarqué à quelles conséquences ridicules conduirait une telle conception; si je me rappelle une erreur que j'ai commise et que je déplore aujourd'hui, il faudrait donc que je commisse de nouveau cette erreur. En ce cas on devrait éviter de se repentir de ses fautes anciennes puisque ce serait nécessairement y retomber.

Dans le développement que nous venons de consacrer à la distinction des localisations claires et des localisations obscures, nous avons vu comment les activités psychiques qui concernent les lieux et les qualités sensibles se compliquent dès lors qu'on ajoute à la saisie de l'objet la considération de ses rapports avec un autre. Ce rapport appartient également au domaine sensible. Il peut devenir objet second, mais aussi objet premier de la représentation.

§ 26. Après avoir traité des objets sensibles dans la mesure où ils ne sont pas psychiques, il nous faut considérer maintenant

les objets sensibles dans la mesure où ils sont psychiques. Nous avons affaire ici à une variété beaucoup plus grande que dans le premier cas, car chacune des différences qui se manifestent sur le plan non-psychique correspond à une différence sur le plan psychique (si la couleur se distingue du son, la vue est également différente de l'audition) et il s'y ajoute d'autres différences encore. *Nous avons déjà remarqué que nous rencontrons sur le plan psychique la différence entre l'activité représentative, l'activité judicatoire et l'activité affective.* On a montré aussi que le jugement peut être parfois *évident.* Mais au jugement évident s'oppose le jugement aveugle; il en est ainsi en ce qui concerne la confiance que nous avons dans notre mémoire ou dans le monde extérieur, mais aussi, à mon avis, en ce qui concerne l'évaluation des différences. Chacun sait par expérience qu'on s'expose souvent dans ce domaine à de très grandes illusions et que d'autres fois l'évaluation reste imprécise; en fait il n'est jamais possible d'arriver à une détermination parfaitement exacte. Il ne s'agit que de plus et de moins, ce qui exclut l'évidence. On a dit aussi que la distinction du direct et du latéral n'est aucunement étrangère au domaine sensible; elle résulte, en effet, de l'introduction de la relation, telle que nous l'avons définie. Tout objet psychique en tant que tel comporte un rapport avec une réalité, mais nous avons vu s'y ajouter de nouveaux rapports à propos du passage de l'obscur au clair. A l'opposition des modes direct et latéral s'ajoute aussi la différence des *modes temporels* et grâce à ces modes nous pouvons nous représenter le repos et plus généralement l'immobile d'une part, le mouvement et toute la modification, quelle qu'elle soit, d'autre part. Un corps nous apparait en repos quand nous *percevons* de façon sensible qu'il produit en nous une sensation identique à travers une série continue de modes temporels. La question se pose de savoir si le domaine sensoriel, dans la mesure où il comporte comme objets des activités psychiques, fait place aux modes *qualitatifs* du jugement, ou, pour mieux dire, s'il est toujours *affirmatif* ou s'il peut être aussi *négatif.* Ayant déjà attribué à ce domaine les différences du jugement *évident* et du jugement *aveugle,* du jugement *simple* et du jugement *relatif,* il parait naturel de lui attribuer également celle du jugement *affirmatif* et du jugement *négatif.* Ce n'est pas l'avis pourtant de tous les psychologues, et, pour ne citer qu'un nom célèbre, on peut invoquer ici la doctrine de Nicolas de Cues. Dans la *Docte ignorance,* il distingue le sens, la raison et l'intellect. Or le caractère distinctif entre sens et raison est pour lui que le sens affirme toujours, tandis que la raison peut affirmer ou nier. Quant à ce qu'il appelle l'intellect, il prétend que cette activité supérieure ne peut que nier. Il ne parait pas que l'expérience confirme cette opinion du Cusain. De même

que les animaux ne connaissent pas seulement l'amour, mais aussi la haine, ils semblent bien ne pas ignorer la négation plus que l'affirmation. Quand un animal effrayé s'enfuit, ce qui le pousse, ce n'est pas le désir positif de se trouver ailleurs, mais bien le désir négatif de n'être plus ici. Quand un chien court à travers toute la pièce à la recherche de son maître et qu'ayant regardé ici il cherche ensuite ailleurs, nous ne nous trompons certainement pas en admettant qu'il en est venu à juger que son maître n'est pas ici. Or on n'accorde en général aux animaux qu'une vie *sensitive*[1]. Il semble donc qu'il faille attribuer la propriété des jugements négatifs au domaine des sens. Lorsqu'il s'agit de passer d'une représentation confuse à une représentation claire, il parait que le jugement négatif joue dans cette opération un rôle important en permettant de distinguer des éléments d'abord confondus.

§ 27. Il est à peine besoin de rappeler d'un mot que comme toutes les activités psychiques celles-ci également peuvent servir d'objets premiers à la représentation, qui se rapportent à du psychique comme à leur objet premier. On peut se rappeler qu'on s'est rappelé. Ces cas comportent une plus grande complexité, qui ne soulève pourtant aucune difficulté particulière.

§ 28. Les mouvements affectifs d'ordre sensible constituent ce qu'on appelle des *émotions* (Affekte). Parmi ces émotions il faut ranger déjà le plaisir et la douleur où l'on a vu souvent des qualités sensibles plutôt que des mouvements affectifs, imaginant qu'on éprouve le plaisir et la douleur comme on voit les couleurs et comme on entend les sons. Pour se rendre compte que c'est là une erreur, il suffit de remarquer qu'on peut douter de l'existence du bleu ou du rouge, non de celle du plaisir ou de la douleur. Il ne s'agit pas là de pures qualités sensibles, ni d'ailleurs de relations psychiques qui auraient comme objets directs des qualités sensibles. Leur objet est psychique, *c'est la sensation même de certaines qualités sensibles qui est agréable ou désagréable.* En elle-même cette sensation n'est pas simplement représentation ni affirmation d'ordre sensible, mais également une relation affective d'ordre sensible qui constitue pour soi son propre objet. C'est précisément ce qui a conduit beaucoup d'auteurs à une autre erreur. Ils ont affirmé que plaisir et douleur ne portent sur aucun objet c'est l'opinion par exemple de Sir WILLIAM HAMILTON pour qui il ne s'agirait que d'états subjectivement subjectifs (*subjectively subjectiv*), comme s'il n'était pas absurde

1. En fait le Cusain n'hésite pas à leur attribuer avec les Scolastiques une sorte de jugement pratique qui dépasse la sensibilité. (Note du trad.)

de parler de sujet tout en niant l'existence d'un objet, alors qu'un sujet ne peut être tel que par rapport à un objet.

Plaisir et douleur sont donc effectivement des émotions mais non les seules; à côté d'eux on peut citer le désir, l'aversion, l'espoir, la crainte, la colère, etc.

§ 29. La représentation sensible, dans la mesure où elle concerne un objet psychique, ne présente aucune spatialité *in recto*, mais seulement *in obliquo*. Comme nous l'avons vu, c'est une erreur que de confondre plaisir et douleur avec la qualité sensible qui apparaît localisée et qui constitue l'objet latéral de ces émotions. Cette erreur explique qu'on ait parlé d'un mal de tête à la tempe gauche et d'une douleur au pied. Le pied peut être amputé, la douleur continue à faire l'objet d'une perception évidente, mais il est clair que ce n'est pas dans le pied absent qu'on la perçoit avec évidence.

L'objet ici ne comporte aucune continuité spatiale, ce qui ne veut pas dire qu'il ne comporte aucune sorte de continuité. La vue, en effet, par elle-même ne se divise pas en parties spatiales, mais il n'en est pas moins sûr qu'à chaque partie de l'espace qui est l'objet extérieur de la vision correspond une certaine partie de cette vision même. Mais s'il faut parler du sujet qui voit en tant que tel comme d'une réalité continue, il ne s'agit pas de *plusieurs êtres* formant une continuité, mais d'une *pluralité continue.* Le sujet qui voit ne se compose pas de plusieurs sujets, il est un seul sujet qui voit plusieurs objets; dans le cas contraire, l'un des sujets verrait seulement la tête tandis que l'autre se contenterait de voir les pieds, mais il n'y aurait personne pour voir l'ensemble du corps.

Il en va de même quand nous nous percevons nous-même par la perception sensible interne en tant que nous voyons, que nous entendons, que nous nous rappelons et que nous éprouvons une multiplicité d'émotions; nous ne nous percevons pas comme plusieurs, mais comme un être dont les activités sont multiples.

§ 30. Dès que nous *reconnaissons* pourtant que ce que nous percevons constitue un objet unique, il est clair tout aussitôt que nous ne *percevons* cet objet que d'une façon générale, car en ce cas il n'y a rien de contradictoire à ce que nous nous représentions un autre sujet en train de percevoir exactement ce que nous nous représentons nous-même. Il se pourrait donc qu'un autre eût les mêmes images visuelles et auditives, portât les mêmes jugements sensibles, éprouvât les mêmes émotions sensibles. Tout cela ne constitue donc pas l'individualité de ce que nous percevons intérieurement.

§ 31. En ce qui concerne la spatialité les mêmes remarques s'appliquent aux objets premiers qui ne sont pas d'ordre psychique.

§ 32. Sous un autre rapport encore le *psychique* que nous percevons sensiblement se révèle comme *continu*. Nous avons dit que nous nous représentions les objets premiers non-psychiques avec une diversité de modes temporels et que c'est ainsi que nous distinguions le repos du mouvement. C'est toute une continuité de modes temporels que distingue ici la représentation, apparaissant elle-même par là-même comme continue. Mais il apparaît également qu'elle ne se présente pas comme une continuité de parties distinctes; elle est plutôt multiplication continue et en ce sens uni-dimensionnelle, bien que par rapport à la continuité spatiale des objets premiers elle se présente comme multi-dimensionnelle, c'est-à-dire ou bien directement tri-dimensionnelle ou du moins, si elle devait apparaître seulement bi-dimensionnelle comme par exemple pour les sensations visuelles, avec une bi-dimensionnalité qui porte incontestablement le caractère d'appartenir à une tri-dimensionnalité.

§ 33. Le psychique que nous percevons intérieurement et qui ne nous apparaît pas comme *spatial*, mais seulement comme quelque chose qui se réfère à du spatial, ne nous apparaît-il pas au contraire comme *temporel*, en même temps qu'il se réfère lui aussi à du temporel?

D'après ce que nous avons établi concernant les modes temporels, la question revient à celle-ci : la représentation, l'affirmation et éventuellement l'état affectif, saisis par nous à titre d'objets seconds, sont-ils saisis avec des modes temporels? Nous avons dit qu'il était aussi impossible qu'une représentation fût privée de modes temporels que de concevoir un jugement sans mode qualitatif. Il faut donc répondre affirmativement à la question posée. Mais si l'on demande ensuite : Nous représentons-nous nous-même et nous percevons-nous dans la perception interne avec *un seul* mode temporel ou avec *plusieurs?* — il faut répondre que notre perception ne connaît qu'un mode qui est le *mode présent*. Mais puisque le présent n'est possible que comme limite d'un continu temporel, il se passe ici quelque chose d'analogue à la bi-dimensionnalité de la sensation visuelle : tout présent porte en lui le caractère d'appartenir à un continu uni-dimensionnel, comme tout bi-dimensionnel à un continu tri-dimensionnel.

On pourrait croire que cela est impensable et que lorsqu'on se représente quelque chose comme appartenant à un tri-dimensionnel, il faut bien se représenter un tri-dimensionnel lui-même, et tout aussi bien lorsqu'on se représente une réalité sans dimension comme appartenant à un uni-dimensionnel on ne peut échapper à la représentation d'un uni-dimensionnel. A quoi il faut répondre que le fait d'appartenir à un continu en constituant soi-même la limite de ce continu n'implique pas la représentation de ce continu avec aucune extension *déterminée*, quelle qu'elle soit. S'il s'agit de spatialité, il n'est aucunement besoin de se représenter aucune étendue, ni d'un mètre, ni d'un centimètre, ni d'un millimètre, etc. Il suffit à y bien regarder de se représenter une réalité *universelle* sans aucune détermination individuelle. Nous avons déjà vu qu'une telle représentation de l'universel est possible, puisque nous avons dit que nous-même ne nous apparaissions pas à nous-même avec la différence qui constitue notre individualité. Ajoutons à cela que lorsqu'on se représente une limite avec le caractère d'appartenir à un continu en constituant la limite de ce continu, ce dernier n'a pas besoin d'être représenté directement mais de façon seulement latérale.

§ 34. On a contesté récemment que nous nous représentions nous-même comme présent, et, si étrange que cela puisse paraître à qui n'est pas prévenu, ce doute était la conséquence nécessaire du fait que l'on prétendait concevoir les déterminations temporelles sur le modèle des déterminations spatiales, c'est-à-dire comme des différences objectives et non comme des déterminations modales. Si le *présent* désignait un caractère particulier, comme le font toutes les déterminations locales, alors il faudrait dire du présent qu'il est à peu près sûr qu'il n'existe pas [1]. Mais la perception interne est évidente, dira-t-on, et il serait donc exclu qu'elle nous présentât quoi que ce fût comme présent. Toutes les difficultés de ce genre disparaissent dès qu'on sait que les modes temporels ne correspondent pas à des différences objectives, en sorte que l'objection elle-même est un argument de plus en faveur de notre thèse.

§ 35. Mais que faut-il dire du psychique là où il se présente comme objet premier? Là encore n'apparaît-il qu'au mode présent ou se le représente-t-on avec d'autres modes, voire même avec la

1. Sur le sens de ce passage assez obscur pour qui ignore qu'il s'agit d'une critique du livre de Marty : *Raum und Zeit* (Espace et temps), Halle, 1916, KRAUS donne en note l'interprétation suivante: « Admettons que, comme Marty l'enseigne, nous ayons l'intuition de déterminations temporelles ultimes. Ces temps spécifiques absolus ne représenteraient en tous cas qu'une durée étroitement limitée, puisque notre intuition du temps, analogue à l'espace visuel, apparaît comme étroitement limitée. Comme les intuitions spatiales, il faudrait qu'ils fussent toujours les mêmes et ainsi c'est seulement une durée infinitésimale qui, de tout le continu possible de déterminations temporelles infinies et absolues, nous apparaîtrait toujours sur le plan phénoménal, et il serait infiniment peu vraisemblable que nous eussions précisément à l'instant présent l'intuition de l'espèce temporelle absolue qui serait effectivement réelle. » (Note du trad.

continuité entière des modes temporels ? Si je me souviens de quelque chose, je crois à ma propre expérience psychique en tant que passée, je la pense avec un certain éloignement plus ou moins grand par rapport au présent, la distance pouvant atteindre plusieurs années. Et quand je me propose d'entreprendre une œuvre dans l'avenir, je me représente une activité psychique comme appartenant à un futur lointain. Ce double fait pourrait donner à penser que le psychique est ici représenté avec une variété continue de modes temporels encore beaucoup plus riche que dans le cas où je vois un corps en repos ou en mouvement. Avec un peu d'attention on s'aperçoit pourtant que nous somme souvent dans le doute, en ce qui concerne des expériences psychiques passées, pour déterminer quelle est la plus ancienne et quelle est la plus récente. Entre le proche passé et le passé lointain nous ne trouvons donc aucune différence de modalité temporelle qui correspondrait au cours même des faits historiques. Ajoutons que lorsqu'on raconte des expériences antérieures, il est facile de se convaincre que selon l'expression de la langue courante on se les « représente comme actuelles » (*vergegenwärtigt*). On voit donc que quand on parle d'expériences psychiques passées on n'utilise aucun autre mode temporel que ceux qui servent à l'intuition d'objets non-psychiques. Nos expériences s'associent seulement les unes aux autres avec une plus grande facilité si on les classe selon leur antériorité mutuelle. Ce faisant on néglige ce qui est sans importance et tout ce qui apparait comme nouveau se manifeste au *modus praesens*, mais ensuite ici comme ailleurs une variété de modes temporels peut intervenir pour classer ce qu'on vient de raconter dans une sorte de série temporelle continue avec ce qui a été raconté immédiatement auparavant.

§ 36. Nous n'avons considéré jusqu'ici que le plan du sensible. A côté de lui on a distingué un plan intelligible et on a ici aussi opposé objet premier et objet second. Parmi les objets premiers on a compté avant tout ceux qui ne sont pas d'ordre psychique. Ce serait le cas par exemple lorsqu'on pense un blanc, un rouge ou une autre couleur en faisant abstraction de toute détermination spatiale. Cette abstraction ferait en ce cas de l'objet représenté un universel. L'abstraction ne s'en tiendrait pas là; négligeant les différences spécifiques elle permettrait de penser le coloré en général. On a considéré aussi une autre sorte d'abstraction, celle qui néglige toute espèce de qualification pour s'en tenir aux déterminations spatiales, ou spécifiques ou génériques. C'est ainsi qu'on pourrait penser de façon abstraite des étendues et des figures spécifiquement déterminées. On a cru en général qu'il s'agissait ici encore d'universaux, bien qu'on puisse en douter quand on a affaire à une détermination spatiale spécifique,

étant donné que deux objets ne sauraient occuper le même lieu. On a cru également que l'abstraction pouvait porter sur la qualité et le lieu à la fois pour atteindre au concept de réalité au sens le plus général.

§ 37. Mais sur tous ces points l'accord est loin d'être réalisé entre philosophes. Beaucoup nient la possibilité de toute abstraction conceptuelle. On a dit qu'on ne pouvait jamais penser l'universel, mais seulement l'individuel. Que cette affirmation soit fausse, cela ressort de nos explications précédentes; nous avons vu en effet, que, même sur le plan sensible, nous ne nous saisissons jamais nous-même dans notre différence individuelle.

Ajoutons qu'on se contredit soi-même en prétendant qu'il n'existe que des termes généraux, non des concepts généraux, car on ne peut appeler général un terme que s'il correspond à un concept général. Si on refusait cette affirmation, prétendant que pour qu'il y ait généralité il suffit d'associer une pluralité de représentations singulières, c'est qu'on méconnaîtrait la différence entre *signification multiple* et *généralité* et qu'on négligerait de remarquer qu'au moment même où l'on dit que plusieurs représentations singulières s'associent sous le même terme, aussitôt on affirme entre ces représentations un caractère précisément général. Ajoutons que selon la logique de la théorie on ne pourrait prouver la vérité d'une proposition générale que par une pluralité de démonstrations correspondant à chacun des objets de la collection considérée, ce qui serait absolument impraticable, au lieu que la pensée des concepts généraux permet une démonstration unique.

§ 38. On doit se demander aussi si nous pouvons penser les universaux formés *abstractivement* sans avoir en même temps une intuition sensible, qui ne servirait pas seulement à créer ces universaux, mais qui permettrait de se les représenter ensuite. Que ce ne soit pas là une nécessité, on pourrait être tenté de le déduire simplement du fait que nous nous représentons *nous-même*, selon un concept général sans posséder pourtant de nous-même une intuition individuelle déterminée. De plus on pourrait se référer à l'expérience et constater que lorsque nous pensons le concept de triangle en général nous n'avons aucunement besoin de penser en même temps un triangle individuel; au reste personne n'est capable de se représenter intuitivement fût-ce une seule ligne droite, ni même de la dessiner, car tout dessin comporte des irrégularités. Il est certainement faux qu'on ne puisse pas penser le concept de maison en général sans se représenter une maison singulière, fût-ce sur une seule de ces faces, avec des proportions exactes. Il est clair que c'est tout le con-

traire et les prétendues expériences qu'on invoque pour soutenir cette thèse se réduisent à ceci : quand nous pensons une maison ou un triangle en général, nous ne le faisons qu'*en combinant des attributs*, dont chacun est tiré d'une intuition [1]. Ajoutons que dans ce cas il arrive communément que nous pensions de façon très imparfaite le concept complexe qui est associé au mot; il suffit que les éléments actuellement pensés apparaissent immédiatement à la pensée dès que le cours de la réflexion exige leur présence mentale actuelle. Pour s'en persuader, il suffit de se demander si celui qui parle d'État ou d'Église a effectivement présents à l'esprit tous les éléments conceptuels qui sont inclus dans ces concepts. Il ne s'agit là que d'une remarque faite en passant car il est préférable de commencer la recherche dans un autre ordre; il suffisait ici d'affirmer avec certitude l'existence en général de ce qu'on appelle objets intelligibles.

§ 39. Il n'y a pas besoin d'une démonstration explicite pour reconnaître que, comme aux représentations sensibles d'objets non-psychiques, aux représentations intellectives également d'autres s'adjoignent dont l'objet est l'activité même de l'intelligence. Il s'agit là d'objets seconds, mais [parfois] [2] aussi d'objets premiers. Tout se passe sur le plan de l'intelligible de façon analogue à ce que nous avons vu pour le sensible.

§ 40. Si nous considérons que notre pensée fait place également à des combinaisons d'objets sensibles et d'objets intelligibles et si nous demandons quel domaine il faut assigner à cette activité mixte, nous sommes embarrassés pour répondre; il semble, en effet, que l'activité sensible et l'activité intellectuelle se confondent. Il est clair pourtant que, puisque toute activité intellectuelle présuppose une activité sensible, alors que l'inverse n'est pas vrai, les cas d'activité mixte n'appartiennent pas au domaine sensible en tant que tel et considéré de façon générale.

§ 41. Les objets auxquels aboutit l'abstraction sont tantôt plus généraux, tantôt moins généraux. On peut se demander si l'abstraction atteint à des concepts tout à fait généraux, et s'il existe un seul concept unique qui serait le plus général de tous, ou bien si nous aboutissons à une pluralité de concepts généraux distincts, dont aucun ne pourrait être davantage généralisé.

1. Le texte original ajoute ici : *laquelle est renouvelée chaque fois que je pense de nouveau le général*. Kraus a supprimé cette phrase où se marque l'attachement de Brentano à une thèse aristotélicienne qu'il devait abandonner ensuite, comme on le verra aux chapitres suivants. (Note du traducteur.)
2. Le mot *parfois* a été ajouté par Kraus au manuscrit original. (Note du traducteur.)

CHAPITRE DEUXIÈME

PRÉCISIONS SUR LE PROCÈS ABSTRACTIF ET SUR LA GÉNÉRALITÉ DE TOUTES LES PERCEPTIONS ET DE TOUTES LES SENSATIONS [1]

§ 1. On discute pour savoir si nous pensons le général et aussi pour savoir comment nous le pensons, de façon autonome ou en nous référant à du singulier dans l'intuition duquel nous trouverions ce général. On discute également pour savoir si quelque réalité existante correspond au général que nous pensons. Parmi ceux qui répondent affirmativement à cette dernière question, les uns affirment que cette réalité est singulière, d'autres qu'il existe des réalités privées de toutes déterminations individuelles.

§ 2. Toutes ces opinions conservent aujourd'hui encore leurs partisans. Cela ne signifie pas pourtant qu'on ne soit pas arrivé sur ces questions à plus d'un résultat définitif. Qu'il n'existe que de l'individuel et que le général en soi n'existe pas de façon indéterminée, c'est ce qu'Aristote a déjà démontré et il y a longtemps également qu'on a réfuté la thèse de ceux qui affirment que nous ne pourrions rien penser de façon universelle et que les termes prétendus généraux résulteraient de l'association pure et simple d'une pluralité de représentations individuelles. En ce cas il s'agirait de termes équivoques et il serait impossible de démontrer en une seule fois une vérité exprimée dans un terme général. L'exemple de tous les théorèmes mathématiques suffit à détruire cette thèse. Berkeley, qui s'appelait lui-même un nominaliste, ne l'était pas en vérité si l'on y regarde de plus près, car il ne niait aucunement que nous pensions l'universel, mais seulement que nous puissions le faire sans nous référer à du singulier. Or c'est ce qu'ont enseigné précisément beaucoup de réalistes médiévaux, qui se croyaient sur ce point d'accord avec Aristote. Effectivement ce philosophe enseigne que, pour penser un concept abstrait d'une intuition, il faut que nous ayons

1. Texte du 12 janvier 1915, intitulé primitivement *Sur les universaux*. (Note du traducteur.)

toujours présente à l'esprit une intuition contenant ce concept, et dans laquelle nous le puissions saisir. Ce faisant ARISTOTE ne faisait que généraliser une doctrine de PLATON qui affirmait la nécessité pour concevoir des figures géométriques en général de les considérer sur des exemples particuliers.

§ 3. Il est vrai qu'ARISTOTE pensait que les accidents sont individualisés par la substance dont ils sont les accidents, naturellement grâce à la détermination individuelle de cette substance. Il en résulte nécessairement qu'en l'absence de toute représentation de la détermination individuelle de la substance on ne peut penser que de façon universelle aussi bien la substance que l'accident. Comme ARISTOTE croyait en outre que nous ne saisissons aucune substance que par l'entremise de son concept le plus général, il en résulte que pour lui l'objet propre de toute représentation, y compris l'intuition sensible, est universel.

§ 4. Si nous laissons de côté la doctrine de ce grand philosophe, une chose paraît certaine, c'est que personne ne peut indiquer ce qui l'individualise lui-même en tant que sujet pensant. Ce que chacun voit, entend, goûte, croit, nie, désire, veut, ce qui fait la joie et le souci de chacun, etc., etc., tout cela peut être sans contradiction l'objet identique d'autant d'autres sujets pensants qu'on veut en imaginer. Il est donc parfaitement sûr que la connaissance de soi n'est jamais parfaitement déterminée, qu'elle n'inclut jamais une détermination individualisante. Nous avons donc affaire ici à une représentation générale, qui est donnée sans référence à une intuition singulière.

§ 5. Cherchons maintenant s'il en est de même dans d'autres cas. L'intuition *sensible* n'inclut-elle pas, comme ARISTOTE le croyait, quelque réalité générale à titre d'objet premier ? S'il est sûr que plusieurs corps ne peuvent occuper en même temps le même lieu, on pourrait en déduire que ce qui nous apparaît comme localisé dans l'intuition sensible apparaît par là même comme individuel, Mais si l'on fait attention à la restriction contenue dans les mots *en même temps*, on pourra retourner l'argument et dire que plusieurs objets sont susceptibles d'occuper successivement le même lieu. Dans ce cas ne faut-il pas ajouter que les déterminations temporelles appartiennent elles-mêmes à des différences réelles ? Mais alors on ne serait en droit d'affirmer, semble-t-il, que nous avons l'intuition de l'individuel que si l'objet de cette intuition apparaissait avec sa détermination temporelle. Or ce n'est pas le cas. Les différences entre présent, passé proche, passé lointain n'impliquent aucun caractère qui ne puisse s'appliquer indifféremment à n'importe quel moment

du temps et nous ignorons le caractère propre de cet instant qui est présent maintenant ou qui occupe telle place dans le passé ou dans l'avenir. On ne peut donc nier ici encore l'existence d'une certaine indétermination des phénomènes qui permet de parler de généralité.

§ 6. Nous voyons donc qu'à tout bien considérer *le général* constitue le seul objet mental, ce qui est exactement l'inverse de l'affirmation nominaliste. Il y a pourtant différents degrés de généralité et, en ce qui concerne la perception extérieure sensible, à qui il ne manque que la détermination temporelle, il est sûr qu'elle est proche de la pleine individualisation. De cette individualisation notre pensée s'éloigne davantage quand elle pense un triangle, un cercle, une figure planimétrique, une figure en général, une surface, un corps, une ligne, un point, une limite, une rougeur, une couleur, une qualité sensible, etc. Nous avons déjà dit que ce sont bien là des objets de pensée, mais que le mode de cette pensée réclame un examen plus sérieux. L'intuition sensible a été considérée comme la condition nécessaire de cette pensée. En ce cas les concepts généraux seraient tirés par abstraction des objets de l'intuition sensible. *Mais que faut-il entendre quand on parle de procès abstractif?* Prise à la lettre l'expression semble impliquer que l'intuition sensible contient déjà implicitement ce qui en est ensuite abstrait. Or ce n'est certainement pas par le sens que nous pouvons *distinguer* point, ligne droite, cercle ou ligne tout court ni la limite au sens général. Aussi bien a-t-on dit que ce n'est pas le sens qui abstrait mais l'entendement. Il n'est pas sûr pourtant que cette affirmation signifie grand chose. Et à y regarder de près ce n'est pas non plus une réponse satisfaisante que de prétendre que le géomètre conçoit le triangle en général à travers le triangle individuel tracé sur le sable, car le prétendu triangle tracé sur le sable n'est pas un triangle véritable. Aucun de ses côtés n'est une vraie ligne droite; aucun de ses prétendus angles ne se termine par un point comme tout angle doit naturellement en comporter un pour être un angle. Il en est évidemment de même pour le cercle dessiné sur le sable. Incontestablement ces figures matérielles rendent service au géomètre, sans cela il ne les utiliserait pas, mais le service qu'elles rendent n'est pas de fournir par leur individualisation, ou du moins par leur quasi-individualisation, un exemple intuitif pour permettre à la pensée d'atteindre à une plus haute généralisation. Il semble qu'il faille plutôt concevoir que ces figures matérielles aident le géomètre en lui fournissant *des points d'appui pour l'association des déterminations mentales*, qui sont contenues dans la pensée générale, lorsque cette dernière, ce qui n'est pas toujours le cas, est pensée actuellement

dans sa totalité. Service analogue à celui que rend souvent le langage. Quand on prononce le mot *Dieu*, on pense une réalité à quoi s'associent une multiplicité variée d'attributs, qui ne sont pas tous évoqués actuellement, mais dont l'accoutumance favorise beaucoup l'évocation actuelle. Et si nous entendons une affirmation qui contredise à l'un quelconque des attriburs divins, aussitôt cet attribut apparaît présent à la pensée actuelle et nous conduit à rejeter l'affirmation opposée. Il serait pourtant absurde de prétendre que le mot *Dieu* contiendrait en soi de façon implicite les attributs mêmes de Dieu.

On peut noter aussi que les géomètres contemporains se sont attachés à démontrer des théorèmes qui ne concernent plus des corps ou des limites de corps mais des topoïdes quadri-dimensionnels. Or ces topoïdes ne sauraient faire l'objet d'intuitions sensibles, bien que plus d'un auteur se soit imaginé pouvoir les représenter sensiblement. C'est donc hors de l'intuition que les géomètres ont conçu le topoïde quadri-dimensionnel; il en résulte évidemment que les concepts de corps à trois dimensions, de sphère, de cube, de cercle, etc., peuvent être également pensés sans être saisis dans une intuition d'ordre sensible. Ce qui n'exclut pas que certaines abstractions à partir d'intuitions sensibles soient ici nécessairement présupposées, mais d'une tout autre façon.

§ 7. Considérons maintenant une autre classe de concepts généraux, ceux qui concernent les qualités sensibles, par exemple les concepts de rouge, de bleu, de noir, de blanc, de couleur en général, de son, de son de telle hauteur et de tel timbre, etc., etc. Le concept de rouge est plus général que l'intuition d'une tache[1] rouge, présente ici ou là dans mon champ visuel, et paraît bien abstrait de cette intuition. Mais comment se fait cette abstraction? Nous représentons-nous jamais de façon claire et distincte une tache parfaitement rouge? Ou bien ce que nous distinguons et remarquons clairement ne tend-il pas tantôt vers le blanc, tantôt vers le noir, le gris, le jaune, le bleu, etc.? Si nous affirmons que ceci est noir, nous devons convenir bientôt pourtant que ceci ne mérite pas autant le nom de noir que cela qui l'est entièrement. Supposons maintenant qu'à la suite d'expériences de ce genre on vienne à douter de la possibilité d'une intuition claire du noir absolu; sur quel critère fonder ce doute, si l'on n'a pas déjà le concept de noir absolu ? Devant du violet nous disons que nous avons affaire à quelque chose qui présente des caractères du rouge et du bleu, et la psychologie va jusqu'à affirmer qu'il

1. Le manuscrit portait « point » au lieu de tache. Kraus a opéré la substitution de mots qui semble correspondre à la vraie pensée de l'auteur, puisqu'il exclut l'intuition du point géométrique comme réalité sensible (Note du trad.).

faut alors que de petites parcelles de rouge pur et de pur bleu se présentent à notre intuition sans que nous en prenions conscience. Mais en présence d'une étendue déterminée, personne ne peut savoir précisément s'il a affaire à du rouge ou à du bleu à l'état pur. Si l'intuition ne présente jamais à la conscience du rouge pur, il semble paradoxal qu'on puisse en tirer par abstraction le concept du rouge pur. D'après ce que nous avons dit, ce paradoxe, à y regarder de près, s'applique à toutes les intuitions portant sur des couleurs. On pourrait faire des remarques tout à fait analogues pour les sons. Il n'en reste pas moins certain que tous les concepts généraux concernant des qualités ont leur origine dans des intuitions qualitatives d'ordre sensible.

Il est clair que nous ne prenons pas *conscience* de tout le contenu de nos représentations intuitives et que cela même dont nous prenons conscience ne se distingue ni ne se caractérise de façon tout à fait précise. Ces imperfections ne nous empêchent pas pourtant d'opérer certaines distinctions et certaines comparaisons qui nous permettent d'affirmer que telle chose par rapport à une autre est identique à une troisième ou lui ressemble plus ou moins. D'où l'idée d'un quelque chose à quoi participent également ou partiellement les objets ainsi comparés, limite qu'ils pourraient posséder complètement par une approximation plus grande. Ainsi s'explique que nous atteignions au concept de rouge pur bien que tous les rouges donnés dans l'intuition soient en fait mélangés de bleu, de jaune, de noir ou de blanc, ou d'autres couleurs encore, de telle sorte que nous ne parvenions jamais à discerner les particules purement rouges de celles qui possèdent d'autres déterminations. Il est encore plus facile de voir comment nous arrivons à former le concept de couleur en général après avoir reconnu, fût-ce de façon confuse, la variété des objets colorés. De même, quand l'intuition nous présente des continus corporels, comme nous qualifions l'un de coloré, l'autre de froid ou de chaud, nous en venons à concevoir le continu corporel, abstraction faite de la couleur et de la température. Et bien qu'en présence d'un continu donné dans l'intuition nous soyons incapable de distinguer individuellement chaque particule, bien que nous ne soyons pas sûrs qu'il n'existe pas de minuscules solutions de continuité ici ou là, grossièrement nous le divisons pourtant en parties et nous affirmons que nous avons affaire à une réalité qui porte le caractère général de continu corporel. Il est encore moins possible de discerner exactement une ligne en tant que limite ni un point singulier à l'intérieur d'une grandeur imperceptible. Mais ce que nous voyons nous suffit à affirmer le caractère étendu du donné intuitif. En divisant l'étendu en parties de plus en plus petites, nous en venons à penser une grandeur toujours décroissante et à concevoir ainsi des éléments aussi

petits que nous voulons au sein du continu corporel, sans rien changer pour autant à la finitude du corps considéré. C'est ainsi que nous formons la notion de surface, et également celle de plans divisant intérieurement les parties du continu, de lignes comme limites de ces plans, de points comme limites internes ou externes de ces lignes. Le point est la limite idéale de la diminution de toute grandeur dans quelque dimension qu'on la considère. Même si on le pense en un lieu déterminé, il présente donc toujours une certaine universalité, dans la mesure où il est pensé comme limite d'un continu de n'importe quelle étendue non donnée intuitivement. Ce caractère de généralité subsiste même lorsque le point apparaît dans toutes les directions comme limite interne ou dans certaines directions seulement comme limite externe. Car on peut toujours penser la mesure de la limite aussi petite qu'on veut, le point n'en appartient pas moins à la tridimensionnalité. Lorsqu'il s'agit du concept de ligne droite, ou d'autres du même genre, le procès apparaît comme plus complexe. Pour arriver au concept général de *droite* il ne suffit pas de comparer plusieurs droites singulières distinguées au sein d'un continu il faut d'abord former le concept de *ligne*, puis le concept d'une irrégularité plus ou moins grande de ces lignes jusqu'à ce que nous passions à la limite inférieure de ces irrégularités et que nous concevions des lignes qui ne changent aucunement leur direction, ni brusquement ni peu à peu, ni plus ni moins, en sorte que chaque point intérieur de la ligne se trouve exactement entre les deux extrémités.

Tel est ce procès qu'on a appelé abstraction sans se rendre compte suffisamment de sa nature vraie. La distinction et la comparaison ne sont pas les seules opérations en jeu, il faut y joindre *le passage progressif à la limite*, et des procédés de déduction complexe. On n'aboutit pas d'ailleurs à un *concept intuitivement unique*, mais à une pensée complexe qui lie ensemble une pluralité d'objets pensés directement et latéralement.

§ 8. D'après tout ce qu'on vient de dire il apparaît clairement qu'on ne pourrait former des universaux si l'on ne possédait pas la notion de relation. Dans les cas les plus simples, il faut déjà procéder à une *comparaison*, ce qui suppose *concordance* et *différence*. Au reste aucune pensée n'est possible sans une relation mentale avec l'objet pensé. Lorsqu'on pense que ceci concorde avec cela, on pense ceci *in recto*, cela *in obliquo*. Mais certains philosophes en sont venus à considérer que tous les universaux sont eux-mêmes des relations. D'après eux rouge signifierait la relation d'identité spécifique entre des corps concrètement rouges. Le coloré signifierait la relation d'identité générique entre des corps revêtus de couleurs concrètes. Mais c'est

là une erreur. Pour que quelque chose soit rouge, il n'est pas nécessaire qu'il existe d'autres corps rouges et quelque chose ne cesse pas d'être rouge parce qu'un autre rouge disparaît, supprimant ainsi la relation qui les lie. Ajoutons que si le rouge était une relation, un corps rouge unique serait autant de fois rouge qu'il existe de corps étrangers également rouges. Il est possible que pour arriver par abstraction à la notion de rouge il faille comparer plusieurs corps rouges et constater leur identité ou leur ressemblance de couleur, mais on ne doit pas conclure de là que penser le rouge, ce soit penser la relation d'identité entre deux rouges.

§ 9. Il faut rejeter aussi comme mal fondée et erronée l'affirmation selon laquelle, de même que pour arriver à former d'abord la pensée du rouge il faut comparer une pluralité de corps participant au rouge, ce *procès comparatif* serait ensuite nécessaire chaque fois qu'on pense de nouveau au rouge. La vérité c'est qu'il est resté dans l'esprit une disposition qui suffit à nous faire reconnaître immédiatement la participation au rouge de tout rouge qui se présente à l'expérience. De même, dans les cas les plus complexes, une fois le concept formé, le procès est facilité et abrégé, en sorte que le concept, même s'il ne se présente pas toujours avec la totalité de ses caractères, est immédiatement évoqué par le terme général, de la façon qu'on a dite plus haut.

§ 10. On peut se demander encore si, lorsque nous repensons à un universel formé par abstraction, il faut que nous ayons de nouveau la même intuition que celle qui a servi de base à la formation du concept. [Nous reviendrons sur cette question][1].

11. § Il reste à résoudre une autre difficulté. Nous avons dit que si on les considère attentivement toutes nos représentations sont affectées d'une certaine indétermination, qui leur donne un certain caractère de généralité. Comment se fait-il alors que nous soyons persuadés pourtant d'avoir toujours affaire à des réalités singulières et que nos représentations ne nous apparaissent généralement, ni comme une généralité subsistant par elle-même. ni même comme une pluralité de singularités appartenant au même concept? La question se pose dès qu'on s'observe soi-même. Nous avons démontré que la différence qui sépare mon individualité de celle des autres esprits humains n'apparaît pas intuitivement. Comment savons-nous alors que nous n'avons

1. Les mots entre crochets ont été substitués par Kraus à un développement qui ne faisait que répéter ce qu'on a déjà lu en note page 417 au § 38 du chapitre précédent et que l'éditeur avait déjà à cet endroit éliminé du texte, puisqu'il s'agit d'une doctrine abandonnée par l'auteur, comme on le verra au chapitre suivant. (Note du traducteur).

affaire qu'à un esprit et non à plusieurs quand nous percevons intérieurement notre propre activité ? La réponse est que rien ne peut être perçu avec une évidence *immédiate* en tant que pure perception de fait, sinon ce qui est identique au sujet percevant. En ce cas seulement il serait contradictoire que ce qui est affirmé par le sujet affirmant n'existât pas. Or aucune réalité individuelle ne peut être identique à plus d'une autre réalité individuelle, et ainsi chaque individu ne peut percevoir avec évidence qu'une seule individualité, qui est précisément la sienne. Naturellement, comme je l'ai dit plus haut, cette perception évidente de soi n'exclut pas l'existence d'un nombre indéfini d'autres individualités, qui, bien que différant toujours de celle-là par des déterminations qui les individualisent, peuvent pourtant présenter avec elle ce trait commun de se percevoir elles-mêmes, de le faire avec la même indétermination et de se représenter exactement avec les mêmes caractères, ni plus ni moins. Chacune se représente donc une autre individualité, qui correspond aux mêmes déterminations générales que celles qui conditionnent ma propre saisie de moi-même.

Il en est en substance de même pour les perceptions sensibles portant sur des objets extérieurs. Nous avons vu qu'il leur manquait quelque chose pour être déterminées dans toute leur individualité, savoir la particularité propre à la détermination temporelle, cette particularité qui diffère pour chaque événement et qui ne se révèle intuitivement ni dans la perception du présent ni dans la perception du passé, puisque tout présent apparaît pleinement identique, en tant que tel, à n'importe quel autre présent. Il n'en est pas moins vrai que dans le cours de l'histoire deux événements distincts ne peuvent pas *exister* à la fois. S'il apparaissait plusieurs fois dans l'histoire du monde un événement absolument identique, à la seule exception de la détermination temporelle, il serait impossible pourtant qu'il *existât* ni sous une forme ni sous l'autre. Nous n'aurions donc affaire qu'à un *seul* événement, correspondant à notre intuition.

§ 12. Cette considération nous conduit à un autre problème important et qui exige un examen particulièrement approfondi puisque depuis des millénaires les philosophes ont tâché de le résoudre sans pouvoir arriver à un accord. Dans ses *Confessions* saint AUGUSTIN s'en est occupé : « Qu'est-ce que le temps? dit-il. Si on ne m'interroge pas, la chose me paraît claire, mais dès qu'on m'interroge, je ne sais plus que répondre ». Il est sûr qu'il s'agit comme pour l'espace d'un continu, mais le continu spatial est coexistant, le continu temporel est successif. Dans le premier cas les éléments qui coexistent ne sont pas moins existants l'un que l'autre. Ici au contraire, l'existence de l'antérieur exclut celle du postérieur et inversement. La continuité mouvante du temps est celle d'une limite. Mais ce n'est pas la seule difficulté. Quand nous demandons comment on arrive à la représentation d'un continu étendu *spatialement*, il faut répondre que tout ce qui nous est donné par la perception extérieure, qu'il s'agisse de la vue ou de tout autre sens, n'apparaît pas seulement avec une qualité sensible, mais comme spatialement étendu, ce qui conduit à faire abstraction des qualifications sensibles pour ne considérer que les déterminations spécifiques du spatial et concevoir ainsi l'espace en général avec ses relations de coexistence et de distance mutuelle des parties qui le constituent.

Mais que se passe-t-il pour le continu *temporel?* L'idée qui vient tout de suite à l'esprit est que le procès est analogue, que la perception externe et la perception interne, ou l'une d'entre elles, nous révèlent des continus temporels avec une détermination temporelle spécifique liée à d'autres déterminations, en sorte que par comparaison on pourrait abstraire de toutes les autres déterminations celles qui concernent spécifiquement la temporalité et atteindre ainsi au concept général de continuité temporelle, avec les relations de dépendance qui lient et qui distinguent l'avant et l'après. Une recherche plus attentive montre que cette explication est incompatible avec les faits. Si un intervalle de temps déterminé se présentait à la conscience avec ses caractères spécifiques, il s'agirait de déterminations telles qu'*une seule* d'entre elles pourrait exister; toutes les autres n'auraient non seulement aucune existence réelle, mais même aucune existence possible, et il paraît incroyable que, si nous nous les représentions vraiment, cette impossibilité ne se révélât point. En outre il faudrait admettre, par analogie avec le champ sensoriel spatial, que les déterminations spécifiques temporelles qui apparaîtraient à la conscience se présenteraient toujours identiques et c'est pourquoi l'élément qui nous apparaît comme actuel et à l'existence duquel nous croyons nous apparaît comme modifié par les particularités de la pensée et des sentiments actuels, mais immuable dans son rapport temporel. Tout présent en tant que tel apparaît comme identique. Or, s'il s'agissait de déterminations temporelles effectives, il faudrait qu'elles se modifiassent constamment, en sorte que les apparences seraient ici en complet désaccord avec l'expérience. Mais, à la différence des déterminations spatiales qui n'affectent que les corps, les déterminations temporelles affectent aussi bien les incorporels. Il faudrait donc admettre que la perception *interne* fasse place aussi bien que la perception *extérieure* à ces déterminations temporelles spécifiques. Or la perception interne est infaillible; il faudrait donc qu'ici au moins comme dans la réalité les déterminations spatiales

apparussent comme constamment nouvelles, ce qui n'est pas le cas; il est facile par conséquent de reconnaître que les déterminations temporelles spécifiques ne sont pas l'objet d'intuition interne.

On a objecté qu'on pourrait sans inconvénient réserver à la perception extérieure les déterminations temporelles et admettre qu'*elle seule* nous présente une série continue qui sortirait du présent pour constituer le passé. Dans le cas, par exemple, où nous entendons un mot, à la fin du mot les sons qui le constituent nous apparaîtraient comme passés, l'un des sons nous apparaissant au même moment comme antérieur et l'autre comme postérieur. Seulement des philosophes célèbres ont admis précisément que le temps constituait le signe propre du sens *interne*, et, s'il est vrai que la douleur et le plaisir appartiennent au domaine du sens interne, il paraît évident que ces phénomènes, qui sont d'ordre psychique, apparaissent comme durables et soumis à la loi de l'avant et de l'après. Mais si nous concevons l'avant et l'après sur la seule base de l'intuition des déterminations temporelles dans leur variété *spécifique*, le domaine du sens intérieur ne manquera pas non plus de phénomènes correspondant à des caractères temporels *déterminés* de ce genre et ce sera le cas en particulier de l'élément temporel qui se présente actuellement et avec évidence à l'expérience interne.

Nous voyons ainsi que nous avions raison d'attribuer à toutes nos intuitions, extérieure ou internes, une certaine indétermination et une certaine généralité, puisqu'elles sont indépendantes de toute détermination temporelle spéciale.

§ 13. Mais comment formons-nous des concepts correspondant au temporel?

Certains philosophes enseignent que toute connaissance, y compris la représentation, est limitée au plan du relatif. D'après eux nous ne percevons une couleur que par rapport à d'autres couleurs, un son que par rapport à d'autres sons, nous ne pensons une longueur que par rapport à d'autres longueurs, etc... Si l'on adoptait ce point de vue il faudrait dire que nous ne concevons jamais un élément temporel que par rapport à d'autres éléments temporels, jamais au moyen d'une représentation absolue. Il en résulterait que nous ne nous représenterions que l'avant et l'après, jamais une différence de temps absolue, quelle qu'elle soit. C'est par rapport au présent que nous appellerions quelque chose passé et autre chose avenir, que nous nous représenterions un passé plus ou moins lointain, que nous attendrions un avenir plus ou moins éloigné. De ces relations, nos intuitions du changement local et de la succession des sons dans une mélodie nous fourniraient incontestablement les plus riches exemples. Mais

si l'on prétendait dépasser en ce qui concerne le temps le plan de la relation et déterminer par exemple la différence temporelle absolue qui correspond à l'instant présent ou au jour passé, cette prétention serait naturellement tout à fait impossible à satisfaire, et il en serait de même, nous dit-on, pour toutes nos représentations et toutes nos connaissances, qu'il s'agisse de l'espace, de la couleur et du son. Il suffirait donc de reconnaître ici le caractère limité imposé de façon générale à notre représentation pour renoncer à pousser la recherche plus loin; ici comme ailleurs nous n'aurions jamais affaire qu'à des déterminations relatives, qui supposent la présence claire et distincte des intuitions à partir desquelles elles sont abstraites.

§ 14. Autant le relativisme voit ainsi son domaine s'élargir, autant diminue sa vérité. Nous avons déjà dit qu'assurément on ne peut former le concept général de rouge ou celui de couleur sans faire intervenir une activité comparative, mais qu'une fois le concept formé on peut l'évoquer de nouveau en l'absence de toute comparaison; il est donc clair que le concept est autre chose qu'une relation. Contrairement à ce qu'on affirme avec tant d'assurance, une analyse psychologique plus poussée nous révèle que, loin de nous représenter uniquement du relatif à l'exclusion de tout absolu, nous n'arriverions jamais à nous représenter le relatif si nous n'avions pas d'abord la représentation de l'absolu. La source de l'erreur commune est la confusion de deux problèmes distincts. Avoir *toujours* besoin de connaître les nombres et les longueurs absolues pour affirmer des relations arithmétiques ou géométriques, c'est tout autre chose que de pouvoir penser ces concepts relatifs sans posséder *absolument aucun* concept absolu concernant les nombres et les longueurs et sans les tirer de l'expérience. Si l'on dit qu'il suffit, pour savoir qu'une quantité est double d'une autre, de posséder les concepts de double et de moitié, non d'avoir les concepts de 1 et de 2, car cela ne signifie pas qu'1 et 2 soient donnés chacun de leur côté, il est clair qu'il faut rejeter cette affirmation sans autre examen. Et quand les défenseurs de cette théorie disent que pour avoir conscience d'un son il faudrait nécessairement une pluralité de représentations sonores, ce principe tout à fait faux serait de plus une pure absurdité s'il ne fallait pas entendre qu'il s'agit d'une pluralité de sons absolus. Il n'est pas possible de se représenter *in specie* une relation comparative sans se représenter *in specie* les déterminations absolues qu'il s'agit de comparer, et l'on ne peut jamais se représenter *in genere* une relation comparative sans se représenter *in genere* les termes entre quoi s'établit cette comparaison.

Aristote a vu plus clair que ces Modernes quand il dit que,

si nous ne nous représentions que du blanc à l'exclusion de toute autre couleur, il n'en résulterait pas que nous ne percevrions aucun phénomène de couleur, mais simplement que nous serions incapables dans ce cas de passer du concept de blanc au concept de couleur en général, en sorte que blanc et coloré demeureraient des termes synonymes; nous n'aurions naturellement alors aucune idée de la différence entre noir et blanc, entre rouge et bleu. Or *nous parlons* de différences temporelles et ainsi la représentation de diverses *espèces temporelles paraît* une donnée incontestable, analogue à celle de diverses espèces de couleurs, en sorte qu'on a bien le droit de se demander d'où vient cette représentation.

§ 15. Pour répondre à cette question, il sera nécessaire avant tout de remarquer l'importante différence qui se manifeste entre la comparaison des successions temporelles et celle des coexistences spatiales. Dans ce dernier cas, en effet, les deux termes qu'on compare sont également donnés et existent également. Dans le premier cas, le premier terme existe, non le second. Le cas n'est pas identique pourtant à celui d'une relation mentale dans laquelle il arrive souvent qu'aucune réalité extérieure ne corresponde à l'objet de la pensée. Quand une chose est réellement postérieure ou antérieure à une autre, elle n'est pas postérieure ou antérieure à ce qu'est cette autre, mais bien à ce qu'elle *fut* ou à ce qu'elle *sera*. Plus on y réfléchit, plus on se convainc que, pour comparer des réalités coexistantes, il faut que les deux termes de la comparaison soient affirmés avec le même mode, tandis que, pour comparer des réalités successives, les modes sont différents pour chaque terme. La différence de ces modes n'est pas analogue pourtant à celle de l'assertorique et de l'apodictique, où le second enveloppe le premier. A y regarder de plus près on s'aperçoit qu'il y a déjà quelque chose du même genre quand il s'agit de pures *représentations*, par exemple de celle qui porte sur le repos et le mouvement ou sur une succession de sons. Dans le temps comme dans l'espace il peut s'agir de distinguer des objets en eux-mêmes, mais le temps comporte toujours une autre sorte de différence, qui appartient au contenu de la *représentation* du temporel, et la première différence n'est pas cette *autre* qui distingue le présent du passé et de l'avenir et dans le passé même divers degrés d'éloignement. En admettant qu'il fût nécessaire comme on l'a dit que la succession fît place comme la coexistence à des différences objectives, cela n'impliquerait pas que ces différences seraient saisies dans nos représentations elles-mêmes, en sorte que la *différenciation temporelle* des représentations se limite entièrement pour nous à la différence des modes du temps. Si c'est bien ainsi que les choses se passent, comme j'en suis convaincu et comme je l'ai déjà dit

plus haut nous trouvons ainsi dans la représentation une sorte de généralité dont on a déjà parlé, et il devient inutile alors de chercher l'origine de ce qui n'existe pas. Il suffit que nous comprenions clairement en observant les modes de nos représentations comment nous formons les concepts de quelque chose en tant que présent, en tant que passé, en tant que plus ou moins lointain dans le passé, ou en tant que futur et appartenant à un futur plus prochain ou moins prochain. C'est là une suffisante conclusion à notre développement concernant les universaux. Nous avons exposé ailleurs avec plus de détails la théorie des modes temporels et montré à quoi se réduisent les différences sur le plan transcendant entre les objets temporels.

CHAPITRE TROISIÈME

LA CONNAISSANCE DU TEMPS ABSOLU ET DE SES ESPÈCES[1]

§ 1. L'évidence de la perception interne nous apporte un élément décisif pour résoudre le problème de son extension.

§ 2. Ainsi, par exemple, sommes-nous en mesure de démontrer qu'elle ne nous fournit aucun renseignement sûr en ce qui concerne la présence ou l'absence d'une *modification mentale*.

§ 3. Ce n'est pas à dire naturellement qu'elle ne nous fournit pas la *croyance* en une telle modification. Mais cette croyance ne comporte aucune évidence intuitive interne.

§ 4. Si nous supposons que Dieu (ce qui est indubitablement en son pouvoir) nous conservait pendant une heure sans aucune modification à partir de l'instant où nous entendons une mélodie ou un discours, où nous assistons aux mouvements du ballet le plus animé, de façon que nous gardions toutes ces relations intentionnelles et toutes les autres que nous posséderions en cet nstant, pendant toute cette heure nous resterions mentalement dans un état de parfait achèvement (*teleiose*), alors que si cette immobilisation se produisait à un instant où nous croyons qu'il se produit en nous une vive modification psychique, nous imaginerions une heure durant percevoir cette modification. Aucun psychologue ne peut contester cette affirmation[2].

1 Manuscrit du 1er février 1915 intitulé : *Pour la doctrine de la perception interne*. (Note du traducteur).

2. Le réalisme psychologique affirme la vérité de la perception extérieure. Il nous apparaît pourtant, quand nous percevons une succession de sons, que l'un se présente à nous comme passé, tandis que l'autre se présente comme actuel; or il est impossible que cette apparence soit *toujours* vraie, *lorsque ce qui apparaît comme passé se présente à une distance temporelle déterminée du présent;* bien plus le son qui apparaît comme passé pourrait par une variation maxima reparaître comme présent à son ancienne distance du son qui apparaît pour la deuxième fois comme présent. En revanche on pourrait *penser* sans contradiction que l'état psychique se conserverait, auquel cas le son qui m'apparaît comme passé *m'apparaîtrait de façon permanente à la même distance du présent*, sans que j'en prenne conscience.

Ce serait à un argument nouveau et, je crois, très impressionnant contre le réalisme psychologique.

§ 5. Si la perception interne nous révélait comment nous sommes, il faudrait, semble-t-il, qu'elle nous révélât aussi l'appartenance de notre *nunc* à un continu temporel. Notre être est toujours devenir et changement, même dans le cas d'un parfait repos, car les éléments successifs se renouvellent régulièrement, abstraction faite de la différenciation qui est liée au flot même du temps. La *différence spécifique* des temps successifs nous est cachée pourtant par le caractère général de l'intuition que nous avons de nous-mêmes. *La seule chose que nous puissions conclure*, c'est que cette différence existe, de même que nous inférons l'existence nécessaire en nous de différences substantielles spécifiques sans pourtant les percevoir d'aucune façon. Ce que nous percevons, c'est simplement la différence entre ce qui nous apparaît comme présent, ou comme passé ou comme futur plus ou moins éloignés. *Nous percevons donc en nous une réalité qui non seulement entend, mais qui croit aussi avoir entendu, qui ne voit pas seulement, mais qui croit également avoir vu, et qui par conséquent nous apparaît comme passant d'un état passé à un état présent et dont la présence actuelle appartient à ce passé à titre de limite terminale.* Entre le présent et le passé immédiat la différence ne peut donc être qu'*infinitésimale*. Mais que des différences infinitésimales de ce genre soient données ailleurs que dans l'intuition du temps, voilà ce que la perception intérieure ne saurait nous enseigner. Nous le croyons communément, mais il ne s'agit que d'une croyance aveugle, comme celle de la mémoire en général.

§ 6. On pourrait se demander si, étant donné le caractère général de notre intuition de nous-même, nous pourrions avoir une conscience interne de notre être en tant que durée (*Fortbestehen*) effective et que limite appartenant à une telle durée. Si nous pouvions penser des choses qui n'appartinssent pas au temps, cette hypothèse serait acceptable en raison de l'extrême généralité avec laquelle nous nous apparaissons à nous-même. Mais ce n'est pas le cas; tout ce que nous pensons est temporel, comme tout corps est spatial. *Nous devons donc nous-même nous saisir dans la perception interne comme appartenant à titre de limite à un continu temporel*, mais sans rien savoir d'autre au sujet de ce continu que ce qui doit nécessairement s'y adjoindre pour que nous puissions y jouer le rôle de limite avec les activités grâce auxquelles nous nous percevons en nous-même, ce qui est possible, comme nous venons de le voir, selon des modalités très diverses et avec une *téléiose* tout aussi bien parfaite qu'imparfaite.

§ 7. En ce qui concerne la longueur du passé, il semble que la

perception interne ne puisse nous donner aucun autre renseignement que cette donnée tout à fait générale : il faut que le passé ait eu une longueur quelconque.

§ 8. Mais comment concevoir une telle indétermination? L'explication en est peut-être que rien ne peut être pensé comme passé si nous ne pensons pas simultanément autre chose comme présent. Si nous nous représentons ce présent *in modo recto* et le passé *in modo obliquo*, il faut bien que ce dernier soit pensé *in obliquo* de façon indéterminée, non seulement sous d'autres rapports, mais aussi en ce qui concerne son éloignement par rapport au présent et en ce qui concerne son extension temporelle. Plus généralement on pourrait se demander si tous les modes temporels du passé et du futur n'appartiennent pas aux modes latéraux de la représentation, tandis que le seul mode temporel du présent s'identifierait au mode direct.

§ 9. Si l'on voulait entrer dans le détail il faudrait encore considérer le cas où nous parlons d'une chose dont l'existence se produit une fois quelconque, ce qui n'inclut pas moins le présent que le passé et le futur. Mais il est clair que la simultanéité appartient tout autant au domaine des relations temporelles que l'antériorité et la postériorité, et le concept d'une relation temporelle au présent peut se concevoir avec une telle généralité qu'il inclut en lui la simultanéité. Ainsi ce qui se produirait une fois quelconque serait ce avec quoi le présent entretiendrait une relation temporelle quelconque; il apparaîtrait donc lui aussi comme pensé *in modo obliquo*.

CHAPITRE QUATRIÈME

SUITE DE LA RECHERCHE CONCERNANT L'UNIVERSALITÉ DE TOUTES LES INTUITIONS, PARTICULIÈREMENT DES INTUITIONS SPATIALES ET TEMPORELLES, ET CONCERNANT ÉGALEMENT LE TEMPS ABSOLU [1].

§ 1. A la question de savoir si notre pensée peut porter sur du général, il faut répondre affirmativement.

§ 2. Cela ne signifie pas pourtant qu'il existe effectivement des objets privés de détermination individuelle, mais que nous pouvons penser des choses individuellement déterminées sous un mode tel qu'une pluralité d'objets individuellement déterminés correspondent ou peuvent correspondre également à notre pensée. C'est dans ce cas qu'on appelle cette pensée générale.

§ 3. Contre cette conception s'élèvent les Ultra-Réalistes, soit qu'ils croient avec PLATON à l'existence indépendante de réalités générales, soit qu'avec GUILLAUME DE CHAMPEAUX ils affirment l'existence de ces réalités non de façon indépendante, mais au sein des choses individuelles, à titre de *parties logiques* indistinctement immanentes à tous les individus constituant l'extension d'un concept général. En ce cas on ne pourrait parler d'aucune multiplication des universaux quel que soit le nombre des individus considérés. Pour qu'ils soient donnés, il suffirait de l'existence d'un seul individu et ils apparaîtraient ainsi absolument indépendants de tous les autres individus considérés dans leur singularité. Il est facile de constater que cette doctrine implique contradiction.

§ 4. Contre elle se sont élevés les Nominalistes, niant l'existence de toute pensée de l'universel. D'après eux nous userions

1. Dicté par l'auteur en juin 1916 sous le tite : *Universaux* et retenu par l'éditeur pour servir de chapitre terminal à la *Psychologie* comme correspondant le mieux à l'état dernier de la pensée de l'auteur (Note du trad.).

seulement de termes généraux, c'est-à-dire liés à plusieurs significations, et qui ne se distingueraient des termes accidentellement équivoques que parce que les choses associées aux termes seraient ici semblables les unes aux autres.

Position également insoutenable, car, en excluant les concepts généraux, elle exclut tout jugement général, toute démonstration syllogistique de valeur universelle.

Nous ne pourrions ainsi jamais prouver que tous les triangles ont leurs angles égaux à deux droits, car il nous faudrait pour cela une induction infinie, laquelle n'aboutirait d'ailleurs qu'à une collection infinie de connaissances séparées, non à une loi générale unique.

§ 5. De la question de savoir si nous pensons l'universel, il faut distinguer une autre question, celle de savoir si nous pouvons atteindre à des concepts généraux sans aucune représentation de l'individuel.

En fait nous ne concevons jamais la couleur en général qu'en la tirant par abstraction du blanc, du rouge, du bleu ou d'autres couleurs *spécifiques*. ARISTOTE considérait que l'on ne pense jamais une couleur en général sans se représenter en même temps un objet coloré déterminé, même lorsqu'on use ultérieurement d'un concept formé au préalable par abstraction. Beaucoup de philosophes ont soutenu avec lui que non seulement le formation du concept, mais la pensée qu'on en peut avoir ultérieurement exigent chaque fois la représentation et la confrontation d'une pluralité d'objets colorés dans leur singularité.

Abstraction faite de la valeur effective de cette démonstration, thèse contraire ne semble pourtant pas absurde.

Penser une couleur en général, c'est tout autre chose que de penser un objet coloré déterminé; ce second mode de pensée n'est pas inclus dans le premier comme une *partie* dans un tout.

Cette considération ressort encore plus clairement si l'on envisage des cas où nous nous représentons quelque chose de général qui ne résulte pas d'une abstraction opérée à partir du moins général [ou de l'individuel][1]. C'est ce qui se produit dans la perception interne. Lorsqu'un sujet se perçoit lui-même intérieurement, il ne perçoit rien que d'autres sujets nombreux ne pussent aussi se représenter. Tout ce qu'il perçoit être pourrait appartenir à d'autres. Son caractère individuel n'apparait pas à travers sa perception interne. Substantiellement il ne se connait que comme *objet*. S'il en était autrement il y a longtemps que le débat serait clos entre matérialistes et spiritualistes.

1. Les crochets introduits ici par l'éditeur indiquent que ces mots auraient probablement disparu si l'auteur avait relu son texte, puisqu'il refuse toute pensée de l'individuel (Note du trad.).

§ 6. Mais s'il est indubitable que rien de ce que nous percevons intérieurement ne nous est donné dans sa détermination individuelle et que par conséquent cette perception n'a pas besoin de représentation individuelle concomitante, on peut se demander s'il n'y aurait pas généralement contradiction à admettre de telles représentations pour tout concept général. Ce qui est possible dans le cas de la substance serait-il donc impossible dans le cas des accidents? En fait, le sujet qui entend, en tant que tel, n'est aucunement individualisé, il est seulement spécialisé (Même quand j'entends un son déterminé, je n'apparais pas comme individualisé. Tous les accidents les uns par rapport aux autres sont exempts d'individuation).

Ne peut-on même aller plus loin et dire qu'il serait possible d'avoir des concepts *généraux relatifs* sans représentation ni des concepts relatifs *spécifiquement déterminés* ni des termes spécifiquement déterminés de ces concepts? Oui certes, nous pouvons penser qu'une chose est plus grande qu'une autre, sans penser les grandeurs spécifiques ni de l'une ni de l'autre. On ne conçoit guère comment on pourrait nier la possibilité de concepts relatifs d'ordre général comme ceux-là.

§ 7. — En ce cas il faut rechercher si l'expérience ne nous révèle pas effectivement des exemples correspondant à cette hypothèse. En fait il nous apparait qu'en ce qui concerne les déterminations spatiales la représentation de *toute différence locale spécifique* est impossible alors que nous nous représentons fort bien les distances et les relations spatiales dans les trois dimensions. C'est pourquoi on en est venu avec LEIBNIZ à enseigner que l'espace ne consiste qu'en relations et qu'un corps ou portion de corps n'accède à la spatialité que par sa distance plus ou moins grande par rapport à d'autres corps. En ce cas il ne saurait être question de distinguer localement l'univers entier d'autres univers pensables ni de parler d'une préférence de Dieu pour lui plutôt que pour les autres.

On pourrait mal concevoir cette position si LEIBNIZ avait trouvé d'abord dans l'intuition et dans l'expérience la représentation de différences spatiales absolues. Disons plus; bien que NEWTON ait été à ce point de vue d'un avis différent, cet avis pourtant ne lui est pas apparu comme évident *a priori*. Il lui a fallu des preuves particulières pour conclure à l'existence de déterminations spatiales absolues. (On sait que ces preuves se tiraient de réflexions faites sur certaines conséquences de la rota-

tion d'une sphère sur son axe, et en particulier du renflement équatorial de la terre).

Or cette hésitation de NEWTON se concevrait mal s'il avait découvert d'abord intuitivement de quelque façon que ce fût des différences spatiales absolues.

Les physiciens contemporains sont revenus le plus souvent à la position leibnizienne. Ils nient toute détermination locale absolue ou du moins ils les considèrent comme incertaines et ne parlent que de positions relatives, de mouvement relatif, de repos relatif.

§ 8. S'ils ont raison, que dire de notre perception extérieure?

Les Empiristes nient absolument que les qualités soient primitivement liées à aucune détermination locale. Cette dernière ne naîtrait selon eux que d'associations d'origine empirique. Les Nativistes prétendent au contraire pour la plupart que des déterminations locales absolues accompagnent toutes les qualités à titre d'énergies spécifiques, ce qui les force à enseigner que toutes les déterminations locales absolues que nous révèlent les sens ne correspondent pas aux réalités qui constituent dans le monde extérieur les causes de nos sensations. Elles nous apparaissent, en effet, comme identiques où que nous nous trouvions dans le monde et même, au cas où elles existeraient effectivement, lorsqu'il s'agit d'objets se trouvant à des millions ou à des trillions de kilomètres. Il faut donc qu'elles soient dénaturées par le fait seul que nous ne les saisissons que par rapport aux relations locales à travers lesquelles elles se manifestent et qui rendent possible la formation de concepts portant sur des distances aussi grandes ou aussi petites que nous voulons.

Or, si l'on peut concevoir qu'une représentation ne contienne *que* des déterminations *relatives*, sans détermination absolue, ne faudra-t-il pas admettre *que c'est effectivement ce qui se passe en ce qui concerne notre intuition sensible?* En ce cas il serait inutile d'imaginer cette illusion étrange et constante portant *a priori* sur certains lieux immensément éloignés. *L'intuition ne nous révèlerait que du général, mais comme ce serait aussi et d'abord le cas de notre perception interne, nous n'aurions aucun motif d'y rien trouver d'étrange.*

§ 9. Allons plus loin. Cette position présente un avantage dont il est difficile de mesurer le prix. Posée sur le terrain spatial, la question de savoir si nous nous représentons des déterminations seulement relatives ou également absolues se retrouve en ce qui concerne le temps. Là encore LEIBNIZ pensait qu'il s'agit de pures relations, que, de même que Dieu n'avait pas eu à choisir dans un monde spatialement limité entre diverses positions correspondant à divers lieux de l'espace, il n'avait pas eu non plus à choisir entre diverses positions dans le temps, que le monde eût début ou fin ou qu'il fallût seulement lui attribuer un commencement. Or LEIBNIZ serait difficilement arrivé à cette conception si l'intuition des successions, du mouvement et du repos, des suites mélodiques, nous faisait apparaître des différences temporelles *absolues* et non pas seulement *relatives*. Il est clair qu'*ici encore chaque présent nous apparaît comme rigoureusement identique*. Si ce présent contenait une détermination temporelle absolue il faudrait pourtant qu'il se modifiât de façon constante ou alors qu'il nous révélât une détermination tout à fait fausse ne correspondant pas au présent actuel, mais à ce qui fut présent peut-être il y a des millions d'années ou à ce qui sera présent dans des millions d'années. Il est clair que toute détermination temporelle, qu'elle porte sur hier, sur l'année dernière, etc..., est toujours relative au présent. Or, si nous en sommes réduits en ce qui concerne le temps à l'alternative suivante : ou bien n'admettre que des représentations portant sur des déterminations temporelles relatives, ou bien n'avoir que des déterminations fausses de tous les temps et singulièrement du présent, — il est clair que la première hypothèse doit avoir nos préférences, puisqu'aussi bien la perception *interne* nous révèle également un objet présent, et que cette perception est entièrement vraie et certaine. Il est donc exclu que notre détermination temporelle du présent contienne quoique ce soit de faux. Et ainsi la position que nous avons adoptée permet de résoudre une difficulté qui sans cela demeurerait parfaitement insoluble.

§ 10. — Nous avons vu que cette position rend seule concevable cette doctrine de la pure relativité de l'espace et du temps que LEIBNIZ et beaucoup d'autres physiciens modernes ont soutenue et dont NEWTON et ses partisans ont dû au moins tenir compte. Cela est d'autant plus significatif que ceux-là même qui refusent de croire à des lieux et à des temps absolus n'élèvent pas en général une semblable protestation lorsqu'on affirme qu'il n'y aurait pas de différences de couleurs ou de sons sans l'existence de couleurs et de sons absolus. On ne dit pas non plus en général qu'un son ni une couleur ne saurait exister de façon isolée et indépendante. Pourquoi cette différence, sinon parce que l'intuition qui nous révèle des couleurs et des qualités sonores absolues ne nous représente pour autant ni des lieux ni des espaces absolus? Si elle nous révélait également des déterminations locales et temporelles de caractère absolu, le fait que ces dernières ne correspondraient à aucune vérité en soi, mais seulement à ce qu'on appelle une vérité phénoménale, ne nous livrerait pas la clé de l'énigme puisqu ec'est également une vérité phénoménale

qu'il faut attribuer aux déterminations absolues concernant couleur et son. J'ai déjà fait remarquer combien certaines formules d'ARISTOTE vont dans le sens de notre thèse. Quand il éclaire pas des exemples les catégories du lieu et du temps, il ne choisit que des déterminations purement relatives : *au Lycée, sur le marché, hier, il y a un an.*

Ajoutons que lorsqu'ARISTOTE énumère les *sensibilia communia*, il ne parle pas du lieu ni du temps, mais bien d'étendue et de figure, de repos et de mouvement, c'est-à-dire de réalités qui peuvent être identiques en quelque lieu qu'elles se trouvent et à quelque moment du temps que ce puisse être, à condition que les relations spatiales et temporelles soient identiques. Cette manière de s'exprimer s'accorde au mieux avec la thèse suivant laquelle l'intuition sensible ne nous révèle aucune différence locale ni temporelle absolue mais seulement des relations de temps et de lieu.

§ 11. — Si nous trouvons ainsi un nombre croissant d'arguments en ce sens, nous ne nous sentons pas enclins pour autant à accorder à LEIBNIZ et à beaucoup de Modernes qu'il n'existerait *effectivement* que des différences relatives de lieu et de temps. En ce cas comme dans d'autres où il s'agit de représentations générales et de relations comparatives, une analyse attentive révèle que *le général inclut des déterminations absolues* (« *local* », « *temporel* » *sont des absolus :* « *distance* » *un relatif*). C'est ainsi par exemple que, comme la représentation du plus clair ou du meilleur inclut la clarté ou le bien en général, on ne saurait se représenter non plus quoi que ce soit à une certaine distance et dans une certaine direction, qu'il s'agisse d'espace ou de temps, sans supposer la spatialité et la temporalité en général. De même donc que l'objet de la perception interne inclut en soi le *concept général de substance*, de même notre intuition interne [portant sur l'extérieur][1] inclut les concepts généraux de temporel et de spatial dès le moment qu'elle porte sur des rapports temporels ou spatiaux. *Or, nous avons affirmé contre les Ultra-réalistes qu'un réel universel ne saurait exister effectivement. Il n'existe donc effectivement non plus aucune relation pure touchant le temps et l'espace, mais bien des déterminations spécifiques et individuelles.*

§ 12. — En ce qui concerne le concept général du spatial et du temporel, voici ce qu'il faut répondre : *Le concept de temporel coïncide avec le concept même de la chose, dans la mesure où elle est déterminée substantiellement, c'est-à-dire qu'elle inclut une*

1. Les mots entre crochets ont été ajoutés par l'éditeur. Peut être faut-il lire simplement *externe* au lieu de *interne* (Note du traducteur).

substance. On veut dire que chaque substance constitue la limite d'un continu premier à une dimension, distinct de toutes les autres limites appartenant au même continu et séparé de toutes ces autres limites par des relations d'antériorité ou de postériorité. C'est là un caractère qui appartient au concept de la substance, disons plus au concept de toute chose dans la mesure où les accidents eux mêmes incluent le concept général de substance. Si nous avions des déterminations temporelles spécifiques, elles comporteraient elles-mêmes des différences spécifiques dans l'une des séries que constitue la catégorie de substance par sa différenciation spécifique.

En ce qui concerne la catégorie du spatial, son extension est moindre, mais elle appartient immédiatement aux substances, et par l'intermédiaire de ces substances aux accidents eux-mêmes. Les différences spatiales se présentent comme les différences spécifiques d'une certaine classe de substances qui appartient à une autre série de différenciation de la catégorie de substance que la différenciation temporelle; les substances qui y participent apparaissent comme appartenant à un continu premier étendu selon trois dimensions, dont la *species specialissima* individualise la substance correspondante; ce continu peut exister selon un nombre indéfini de ses limites, non, comme le continu temporel, selon une seule limite. (Au reste il n'est pas impensable qu'il n'existe que selon *l'une* de ses limites, celle-ci n'étant liée que temporellement aux autres limites et aux autres parties d'un continu spatial; on parle alors d'une quatrième dimension, mais c'est le temps qui constitue le continu premier, fondement du continu spatial lequel n'apparaît pas seulement comme continu premier, mais comme continu second. Un cône qui serait progressivement détruit par ablations continues à partir de la base, n'existerait plus à la fin que sous la forme d'un point, tandis que celui qui subirait la même destruction à partir de la pointe se réduirait au plan qui le limite vers le bas.)

§ 13. Les Empiristes refusent de lier à l'intuition extérieure autre chose que des déterminations relatives. D'après GUYOT, qui a étendu son empirisme de l'espace au temps, la même règle vaudrait pour les déterminations temporelles.

§ 14. D'après ce qu'on a dit, *le concept même d'une chose implique* qu'elle est liée à du réel en tant que postérieure ou antérieure à ce réel ou du moins selon l'une de ces deux relations et qu'elle appartient à ce réel, tandis que le continu réel auquel elle appartient n'existe selon aucune de ses limites antérieures ou postérieure. Une extension *définitive*, si petite qu'on la considère, n'appartient jamais au concept général de chose, car on

ne peut concevoir une chose que postérieure ou antérieure à d'autres limites du continu dont elle fait partie, *mais non à une distance définie de ces autres limites*. Si cette chose est objet d'affirmation, il se peut que l'affirmation ne porte point sur son double caractère de limite postérieure et antérieure, mais sur l'une seulement, alors qu'elle est niée en tant que possédant le caractère de l'autre des deux limites. Nous disons alors que la chose est affirmée dans une demi-plénitude (*in halber Plerose*), et niée également dans une demi-plénitude.

§ 15. Ainsi le concept de chose se confond avec le *concept même de temporel. Il inclut en soi la détermination relative du postérieur opposé à l'antérieur et de l'antérieur opposé au postérieur*, et c'est ainsi que nous sommes en mesure de nous former à partir de là la notion d'une chose aussi postérieure que nous le voulons par rapport à une antériorité et aussi antérieure que nous le voulons par rapport à une postériorité. Quand nous disons que tel événement s'est produit il y a cent ans, tout bien considéré, cela revient à dire : Nous (qui existons) nous existons cent ans après cet événement. La prétendue affirmation de l'événement se réduit donc à l'affirmation d'une chose à titre d'objet de pensée, c'est-à-dire proprement à l'affirmation selon laquelle un sujet pense cet objet. C'est pourquoi je peux penser une chose contradictoire et affirmer cette contradiction à titre d'objet de pensée, sans que cette prétendue affirmation apparaisse comme absurde. C'est ce qu'on pourrait appeler une affirmation *in obliquo*, qui n'est pas une véritable affirmation de la chose, puisqu'elle ne repose sur aucune représentation directe de cette chose mais bien sur celle d'une *autre* chose. Quand j'affirme que quelque chose a existé il y a cent ans, ce n'est pas cette chose que j'affirme réellement, mais bien une réalité de cent ans postérieure à cette chose.

§ 16. Il faut prendre garde pourtant à une propriété particulière qui caractérise les distances entre l'avant et l'après. Non seulement le terme à partir duquel se prend la distance de l'objet réellement considéré peut ne pas exister, mais il ne saurait jamais exister, alors que le terme qui est distant de lui existe réellement. (Il en est de même quand j'affirme qu'on a raison de nier ceci ou cela.) Et c'est ainsi que lorsqu'une chose est distante de plusieurs autres dans des mesures différentes en tant que postérieure ou antérieure, ou en tant qu'antérieure à celle-ci, postérieure à celle-là, on ne peut penser comme compossibles aucune de ces autres choses et l'on peut dire que, bien que rien de ce qui est temporellement distant de quelque chose ne soit compatible avec cette chose et que par conséquent tout ce dont quelque

chose est temporellement distant soit impossible, l'un pourtant est par sa nature plus éloigné que l'autre d'être *possible* (il faudrait le penser avec une autre nature pour qu'il pût être conçu comme possible; pour l'instant nous ne le pensons avec aucune de ses différences spécifiques). On ne trouve rien de tel dans d'autres domaines, comme celui de la couleur en tant que telle, du son en tant que tel, de l'espace en tant que tel, lorsqu'on les considère comme distants d'une autre couleur, d'un autre son, d'un autre espace, — sauf lorsque la pensée d'une distance spatiale vient se lier à la pensée d'une autre distance, par exemple d'ordre spatial, ce qui est le cas si je dis qu'une chose possède une détermination locale qui est à une distance d'un kilomètre de celle qu'*a possédée* une autre chose à une époque déterminée dans le passé; c'est en ce cas seulement qu'on peut parler d'incompatibilité entre ce qui est distant et le terme à partir duquel se compte cette distance. C'est ainsi que chaque moment d'un mouvement est incompatible avec les autres, ARISTOTE appelle le mouvement une ἐνέργεια ἀτελής. Il l'appelle aussi acte d'un être en puissance en tant que tel. D'après ce que nous avons dit, cette dernière formule est fausse, car non seulement un mouvement n'est actuel que selon une limite, mais il n'est possible que selon une limite. Il en est de même pour le repos et pour tout ce qui dure, dès l'instant qu'on peut parler d'un écoulement du temps. La meilleure formule serait : *l'acte d'un impossible en tant que tel*.

Cet écoulement du temps n'impiique pas pourtant que la chose qui dure se modifie selon toutes ses déterminations spécifiques; il arrive même qu'elle ne se modifie que selon ses déterminations *temporelles*, auquel cas il ne s'agit que d'un changement général et commun à toutes choses. Un tel changement ne saurait donc fonder aucune différence ni *spécifique* ni *individuelle* entre les choses qu'il affecte. C'est seulement si on veut parler d'une différence par rapport à ce qui n'est ni ne peut être qu'on peut attribuer un caractère de *différenciation* à une détermination temporelle particulière; au sens propre il ne saurait être question ni de différence spécifique ni de différence individuelle, à moins qu'il ne s'agisse d'une différence inter-individuelle, de même qu'on parle au sens général d'une parfaite subsistance de l'individu dans les cas où n'intervient qu'un changement exclusivement temporel.

§ 17. Ce que nous avons dit du concept général de la chose à titre de limite appartenant à un continu temporel premier se réfère à un trait caractéristique du Principe premier de toutes les autres choses, c'est-à-dire de cette réalité par laquelle les autres existent et subsistent. En lui aussi il faut que l'être comporte un écoulement continu, lequel doit être de toute nécessité

parfaitement régulier dans sa direction et dans sa vitesse, unidimensionnel et immédiat. Mais lui aussi n'existe que selon une de ses limites, qui est distante de toutes les autres comme postérieure ou antérieure, qui en diffère donc comme l'être du non-être, disons plus : comme le nécessaire de l'impossible. Assurément cette proposition étonnera plus d'un lecteur et scandalisera plus d'un théiste. Mais ce qui paraît d'abord absurde apparaîtra si l'on y regarde de plus près comme le seul moyen d'échapper à l'absurdité dès le moment qu'on croit d'autre part à la double existence d'un monde soumis au changement et d'un Créateur omniscient dont la volonté détermine toutes choses. Un Créateur ne peut trouver dans son ouvrage même aucune cause conditionnante. Or en l'absence de toute cause conditionnante toute cause effectue tout ce qu'elle peut effectuer. Comment se fait-il alors que cet univers n'ait atteint que ce degré de son développement et non tel autre degré?

En outre l'omniscience suppose la connaissance de toute vérité. Si la vérité change, c'est-à-dire si ce qui était vrai devient faux ou inversement, il faut donc que le savoir de l'Omniscient change, et change de façon infinitésimale, dans la mesure où, après s'être connu comme antérieur à un événement, s'en approchant de plus en plus par une approche continue, il se connaît comme contemporain de cet événement, puis comme s'en éloignant toujours davantage. En d'autres termes il doit savoir que l'événement sera dans un avenir de plus en plus proche, qu'il est actuellement présent, puis qu'il a été dans un passé de plus en plus lointain. Comment concevoir un Dieu qui connaîtrait tout le déroulement de l'univers, mais qui ignorerait jusqu'à quel point de son développement cet univers est effectivement arrivé? Un pécheur repenti ne serait à ses yeux pas moins pécheur que saint.

INDEX ALPHABÉTIQUE
et
TABLE ANALYTIQUE

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES

ABÉLARD : 10.
ALCIBIADE : 55.
ANAXAGORE : 120.
ANSELME (saint) : 102, 149.
ARCHIMÈDE : 55.
ARISTOTE : 7 à 11, 14, 26, 27, 36, 37, 39, 46, 58, 72, 76, 101, 102, 120, 121, 127, 133, 135, 137, 140, 141, 149, 155, 164, 165, 173, 186 à 188, 194, 195, 197, 198, 201 à 203, 205, 207, 216, 217, 219, 224, 229 à 231, 235, 240, 243, 246, 247, 256, 267, 268, 270, 276, 283, 286, 290 à 293, 304, 310, 311, 314, 315, 332 à 339, 350, 354, 356 à 358, 363, 383, 388, 389, 405, 408, 419, 420, 436, 440.
AUGUSTIN (saint) : 102, 246, 257, 426.

BACON : 62, 121.
BAIN : 5, 22, 38, 64, 81, 92, 99 à 101, 105 à 107, 115, 133, 142, 154, 156, 196, 197, 208, 210, 232, 233, 247, 255.
BENEKE : 115, 130, 142.
BENFEY : 307.
BERGMANN : 140, 204.
BERGSON : 5.
BERKELEY : 72, 100, 202, 308, 311, 312, 419.
BESSEL : 108.
BIUNDE : 190.
BOLZANO : 350.
BOOLE : 232.
BOLTZMANN : 344, 349.
BONAVENTURE (saint) : 350.
BRENTANO (Clemens, Lujo, Sophia) : 6.
BROWN : 100, 188.
BÜCHER : 6.

CARDAILLAC : 109.
CARNOT : 340.
CARUS : 189.
CICÉRON : 246, 297, 387.
CLARKE : 315, 350.
COLERIDGE : 77, 123.
COMTE : 8, 10, 11, 51, 53, 61, 66, 67, 135, 138, 139, 264.
COPERNIC : 79.

DARWIN : 299.
DESCARTES : 10, 11, 72, 74, 99, 149, 191, 201, 202, 227, 246, 296, 349, 351, 360, 362, 366, 372 à 375, 378.
DOMRICH : 154, 156.
DROBISCH : 109, 155, 216, 219.
DU BOIS REYMOND : 176.

ECKHART : 10.
EPICURE : 9, 375.
EULER : 316.

FECHNER : 22, 28, 30, 39, 84 86 à 88, 115, 116, 130, 131.
FEUCHTERSLEBEN : 57.
FORTLAGE : 49, 52.
FREUD : 5.

GALILÉE : 347.
GILSON : 10.
GLOCENIUS : 304.
GOETHE : 118.
GOMPERZ : 293.
GRÉGOIRE DE NYSSE (saint) : 246.
GROTE : 91.
GUILLAUME DE CHAMPEAUX : 357, 435.
GUYOT : 441.

HAGEN : 28.
HAMILTON : 39, 70, 75, 76, 102 à 105, 109, 115, 121, 133, 135, 153, 156, 190, 191, 193, 195 à 197, 227, 228, 237, 238, 242, 246, 253, 257, 262, 412.
HARTLEY : 82, 100, 101, 246.
HARTMANN : (Ed. von) : 115 à 117, 119, 120, 123, 126.
HARTMANN (Nikol.) : 12.
HEGEL : 10, 375.
HELMHOLTZ : 22, 115, 122, 129.

HERBART : 15, 53, 84, 86, 94, 100, 114, 115, 133, 135, 154, 155, 172, 191, 193, 195, 196, 204, 216, 218, 219, 243, 257, 301, 349.
HERTZEN : 9
HEYSES : 217.
HILLEBRAND : 231, 233, 235.
HOBBES : 353.
HOFFBAUER : 243.
HORWICZ : 8, 65 à 73, 157, 200.
HUME : 10, 33, 37, 38, 188, 215, 246.
HUSSERL : 6, 11, 15, 16, 388.

JAMES : 5.
JÉSUS-CHRIST : 9, 386.

KAMPE : 8.
KANT : 10, 11, 32, 52, 64, 83, 84, 99, 115, 117, 172, 179, 188 à 197, 205, 213, 216, 220, 231, 233, 235, 237, 240, 242, 243, 246, 253 à 257, 259, 260, 290, 296, 308, 311, 312, 348, 357, 361, 392, 393, 405.
KASTIL : 9.
KEPLER : 79.
KRASNOPOLSKY : 9.
KRAUS : 6, 7, 11, 12, 14, 17, 107, 152, 153, 162, 170, 329, 358, 380, 388, 394, 396, 415, 418, 422, 425.
KRUG : 49, 190, 200.

LANGE : 32, 36, 38, 49, 52, 122, 139, 178 à 180, 296, 297.
LAVOISIER : 43.
LEIBNIZ : 39, 75, 76, 115, 127, 171, 227, 276, 286, 296, 310, 315, 316, 335, 343, 344, 350, 352, 375, 437 à 440.
LÉONIDAS : 190.
LEWES : 115, 123, 125, 145.
LICHTENBERG : 362.
LOCKE : 22, 31, 58, 63, 72, 114, 201, 252, 277, 308, 349, 383.
LOTZE : 5, 39, 94, 100, 115, 142, 156, 161, 180, 191, 193, 196, 204, 233, 240 à 242, 246 à 248, 257, 293.
LUDWIG : 176, 177, 180 à 183.
LULLE : 294.

MAAS : 243.
MARTY : 7, 14, 278, 280, 310, 350, 351, 380, 385, 396, 415.
MAUDSLEY : 51, 54, 72 à 77, 79, 80, 117, 123, 125, 139.
MEINONG : 7, 11, 15, 277, 278, 284, 361.
MENDELSSOHN : 188, 194, 235, 240, 257.
MEYER (J. B.) : 94 à 96, 189, 204, 257.
MIKLOSICH : 8, 39, 299 à 307.
MÖHLER : 8, 10.
MOLITOR : 17, 317.
MONTAIGNE : 10.
MÜLLER (J.) : 309, 353.
MILL (James) : 100, 115, 122, 133, 154 à 156, 208 à 212, 225, 246, 247.
MILL (John St) : 5, 22, 33 à 35, 38, 39, 45, 51, 53, 65, 72, 77, 81, 82, 90, 91, 100, 111, 114, 115, 120, 121, 133 à 135, 138, 142, 154, 156, 158, 194, 208, 212 à 215, 217, 220, 221, 225, 233, 234, 306, 391.

NAHLOWSKY : 154, 155.
NATORP : 12.
NAVILLE : 5.
NEWTON : 70, 79, 350, 352, 438, 439.
NICOLAS DE CUES : 10, 411, 412.

OCKHAM : 10, 230.

PASCAL : 376.
PETRONIEWICZ : 309, 353.
PINDARE : 55.
PLATNER : 100.
PLATON : 36, 37, 42, 60, 72, 120, 184 à 186, 259, 357, 387, 435.
PLOTIN : 10.
PLUTARQUE : 185.
PRÉSOCRATIQUES : 10.

REID : 188, 350, 351.
RENOUVIER : 344, 349.
RIBOT : 5, 156, 198.

SCHELER : 7, 15.
SCHELL : 141.
SCHELLING : 10.
SCHLEIERMACHER : 216, 301.
SCHOPENHAUER : 316, 348.
SCOT (Duns) : 230.
SCOT (Eriugène) : 10.
SIMPLICIUS : 127.
SMITH (Adam) : 257.
SOCRATE : 23, 55, 184.
SOMBART : 6,
SPENCER : 39, 100, 107, 108, 115, 156, 198, 209 à 211, 235, 264.
SPINOZA : 99, 191, 227, 246, 296.
STEINTHAL : 301.
STOÏCIENS : 10.
STRUWE : 108.

STUMPF : 6, 7, 16, 309, 353.
SUAREZ : 230, 355, 356.

TEICHMÜLLER : 349.
TETENS : 188, 194, 235.
THOMAS D'AQUIN (saint) : 9, 10, 102, 113, 135, 136, 139, 141, 216, 217, 230, 231, 240, 244, 246, 257, 260, 363.
TONGIORGI : 99.
TRENDELENBURG : 216, 301, 304.

ULRICI : 115, 116, 123 à 126, 128, 130, 142.
UEBERWEG : 32, 96, 102, 111, 149, 218.

VAIHINGER : 14.
VOGT : 180.
VOLKMANN : 154.

WAITS : 154.
WATSON : 5.
WEBER : 30, 84 à 86, 131.
WEISS : 189.
WIDDRINGTON : 190.
WHEWELL : 229.
WOLFF : 69, 188, 191, 227, 257.
WUNDT : 28 à 30, 83, 84, 88, 97, 155, 157 à 161, 177, 187, 204.

ZELLER : 8, 185, 217.
ZENON : 127.
ZÖLLNER : 115, 122, 369, 371.

TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES

PREMIÈRE PARTIE

PSYCHOLOGIE DU POINT DE VUE EMPIRIQUE (1874-1911

INTRODUCTION DE L'ÉDITION FRANÇAISE 5

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR A LA PREMIÈRE ÉDITION DE 1874 21

AVANT-PROPOS DE L'AUTEUR A LA SECONDE ÉDITION DE 1911 23

LIVRE PREMIER OU INTRODUCTION : LA PSYCHOLOGIE COMME SCIENCE ... 25

Chapitre premier : Notion et objet de la science psychique 25

1) Définition de la psychologie comme science de l'âme 26

2) Définition de la psychologie comme science des phénomènes psychiques 30

3) Valeur propre de la psychologie 40

Chapitre deuxième : Méthode de la psychologie, notamment l'expérience qui lui sert de fondement 47

1) Intérêt particulier qui s'attache à la considération de la méthode psychologique 47

2) La perception interne comme source d'expérience psychologique. Elle ne doit pas être confondue avec l'observation intérieure 48

3) Considération dans la mémoire des phénomènes psychiques passés 53

4) Connaissance indirecte des phénomènes psychiques étrangers d'après leurs manifestations extérieures 54

5) Étude d'une vie psychique plus simple que la nôtre 57

6) Considération de la pathologie mentale 58

7) Étude des faits considérables dans la vie des individus comme dans celle des peuples 59

Chapitre troisième : Suite des recherches concernant la méthode en psychologie. De l'induction des lois psychiques fondamentales 62

1) La détermination inductive des propriétés les plus générales ne présuppose pas la connaissance des lois moins générales 62

2) Impossibilité de renoncer à déterminer les classes fondamentales de phénomènes psychiques. Circonstances qui rendent cette détermination possible et qui la facilitent 62

3) Une des premières recherches et l'une des plus généralement importantes est celle qui concerne les éléments psychiques 63
4) Les lois fondamentales de la succession des phénomènes psychiques, auxquelles conduit l'induction à partir de l'expérience interne, constituent au sens strict des lois empiriques 64
5) Sur la tentative d'Horwicz pour faire de la physiologie le fondement de la psychologie 65
6) Sur les raisons pour lesquelles Maudsley ne considère l'étude des phénomènes psychiques comme possible que par des moyens physiologiques 72
7) Si l'on peut conseiller, étant donné l'état présent de la physiologie, chercher à baser sur les données de cette science la réduction des phénomènes psychiques dans leur succession à des lois fondamentales proprement dites 81

Chapitre quatrième : Suite des recherches concernant la méthode en psychologie. Inexactitude de ses lois fondamentales. Déduction et vérification..... 83
1) Sans la mesure de l'intensité des phénomènes psychiques on ne saurait déterminer les lois exactes de leur succession 83
2) Sur les tentatives de Herbart et de Fechner pour déterminer les critères de cette détermination 84
3) Sur la déduction des lois de succession particulières des phénomènes psychiques au moyen de la méthode déductive et de ce qu'on appelle méthode déductive inversée..... 88
4) De la méthode à suivre dans la recherche concernant l'immortalité de l'âme..... 90

LIVRE DEUXIÈME : LES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES EN GÉNÉRAL..... 92

Chapitre premier : Distinction entre phénomènes psychiques et phénomènes physiques 92
1) Nécessité d'une recherche approfondie portant sur ce problème.. 92
2) Explication de la différence au moyen d'exemples..... 93
3) Les phénomènes psychiques sont des représentations ou reposent sur des représentations 94
4) Détermination des phénomènes psychiques par l'absence en eux de toute extension. Contradiction qui s'oppose à cette détermination 99
5) La relation du sujet à l'objet constitue le caractère propre des phénomènes psychiques 101
6) Les phénomènes psychiques ne peuvent être perçus que par la conscience interne ; pour les phénomènes physiques la conscience externe est la seule possible..... 104
7) Les phénomènes physiques ne peuvent exister que sur le plan phénoménal ; les phénomènes psychiques peuvent exister aussi en réalité 105
8) S'il est vrai, et en quel sens il est vrai que les phénomènes psychiques ne peuvent exister que successivement, tandis que plusieurs phénomènes physiques peuvent coexister..... 107

9) Résumé des déterminations conceptuelles de la science physique et de la science psychique 110

Chapitre deuxième : De la conscience interne..... 113
1) Dans quel sens usons-nous du mot conscience? 113
2) Existe-t-il une conscience inconsciente ? Désaccord des philosophes. Impossibilité apparente de résoudre la question 114
3) Quatre voies par lesquelles on peut tenter de prouver l'existence de l'inconscient..... 117
4) Essai de démonstration tirée du passage de l'effet à la cause et échec de cet essai 117
5) Essai de démonstration tirée du passage de la cause à l'effet et insuffisance de cet essai 127
6) Essai de démonstration fondée sur le rapport fonctionnel entre le phénomène psychique conscient et la conscience correspondante. En fait, dans la mesure où il existe, ce rapport va contre la thèse de l'inconscient..... 130 132
7) Essai de démonstration fondé sur la considération de la complication infinie qui résulterait de la thèse qui fait de tout phénomène psychique l'objet d'un autre phénomène psychique .
8) La représentation et la représentation de la représentation sont données dans un seul et même acte 136
9) Raisons de l'impossibilité de toute observation interne. Pourquoi la thèse selon laquelle tous les phénomènes psychiques sont conscients ne conduit pas à une complication infinie..... 138
10) Confirmation par le témoignage concordant de divers psychologues 140
11) Pourquoi l'on croit communément que la représentation concomitante a la même intensité que la représentation primitive..... 142
12) Objection fondée sur la perception des sourds, et réponses à cette objection..... 143
13) Rejet de toute activité psychique inconsciente 145

Chapitre troisième : Suite des considérations concernant la conscience interne..... 147
1) A l'acte psychique est lié souvent un jugement qui s'y rapporte . 147
2) La connaissance interne concomitante est contenue dans l'acte même qu'elle accompagne..... 147
3) Le jugement interne concomitant ne se compose pas d'un sujet et d'un prédicat..... 150
4) Tout acte psychique est perçu intérieurement 151
5) Souvent nous possédons en nous, outre la représentation et la connaissance, une troisième sorte de conscience de l'acte psychique, un sentiment qui se rapporte à cet acte et qui est également contenu en lui 153
6) Universalité des sentiments concomitants..... 155
7) Résumé des deux derniers chapitres..... 162

Chapitre quatrième : De l'unité de la conscience 164
1) Position de la question 164
2) Nos activités psychiques simultanées appartiennent toutes à une unité réelle 165
3) Ce que signifie l'unité de la conscience et ce qu'elle ne signifie pas 171

4) Objections de C. Ludwig et de A. Lange contre l'unité de la conscience et contre la preuve qui nous donne la certitude de ces faits 176

Chapitre cinquième : Vue d'ensemble sur les principales tentatives de classification des phénomènes psychiques 184
1) Distinction platonicienne entre l'appétit, la colère et la raison ... 184
2) Division aristotélicienne des phénomènes psychiques 186
3) Influence posthume de cette division. Wolff, Hume, Reid, Brown 188
4) La division tripartite : représentation-sentiment-appétit. Tetens, Mendelssohn, Kant, Hamilton, Lotze. Quel en était le véritable principe ? 188
5) Conception des trois éléments de cette division dans l'école de Herbart 196
6) Division de Bain 197
7) Résumé des principes invoqués pour constituer une division fondamentale 198

Chapitre sixième : Division des activités psychiques en représentations, jugements et phénomènes d'amour et de haine 200
1) Rejet des divisions fondamentales qui ne résultent pas de l'étude des phénomènes psychiques 200
2) Pour l'instant il faut préférer une division qui se fonde sur les différences modales dans le rapport du sujet à l'objet immanent. 201
3) Les trois classes fondamentales conformes à la nature sont les représentations, les jugements et les phénomènes d'amour et de haine 203
4) Comment procéder pour justifier et fonder cette division 205

Chapitre septième : Représentation et jugement constituent deux classes fondamentales distinctes 207
1) Témoignage de la conscience interne 207
2) La différence entre représentation et jugement correspond à une différence entre les activités elles-mêmes 207
3) Il ne s'agit pas d'une différence d'intensité 210
4) Il ne s'agit pas d'une différence de contenu 211
5) Il est faux que la liaison du sujet et de prédicat ou toute autre combinaison de ce genre appartienne à l'essence du jugement. Première preuve par la considération de la proposition existentielle affirmative et négative 213
6) Seconde preuve tirée de la perception et particulièrement des conditions de la première perception 214
7) Troisième preuve tirée de la réductibilité de tout jugement à des propositions existentielles 216
8) Il ne reste d'autre solution que de caractériser le jugement par la diversité des modalités dans le rapport de l'acte mental à son contenu 222
9) Tous les caractères qui ailleurs fondent une distinction fondamentale des modalités du rapport de l'esprit à l'objet se rencontrent également dans le cas que nous considérons ici 223
10) Résumé des trois modalités fondamentales 226
11) La conception erronée du rapport entre représentation et jugement provient du fait que tout acte de conscience inclut une connaissance 226
12) A quoi se sont ajoutées des illusions d'origine verbale, d'abord les définitions habituelles de la pensée 228
13) Ensuite l'expression sous forme de propositions 228
14) Conséquences métaphysiques de la méconnaissance de la nature du jugement 230
15) Conséquences logiques 231
16) Conséquences psychologiques 233

Chapitre huitième : Réduction du sentiment et de la volonté à une seule et même classe fondamentale 235
1) L'expérience interne enseigne que le sentiment et la volonté appartiennent à la même classe fondamentale, d'abord parce qu'elle nous révèle l'existence d'états intermédiaires avec passage insensible et continu d'un état à l'autre 235
2) Ensuite parce qu'elle nous permet d'affirmer le caractère de leur relation avec leur objet 238
3) Preuve que tout vouloir et que tout appétit s'orientent vers un objet reconnu comme bon ou comme mauvais. Accord des philosophes de tous les temps sur ce point 239
4) Preuve qu'il en est de même en ce qui concerne les sentiments ... 241
5) Caractères des subdivisions à l'intérieur du domaine affectivo-volontaire ; possibilité de les définir sur la base des phénomènes fondamentaux qui constituent cette classe 245
6) Différences subordonnées dans la modalité du rapport de la conscience à l'objet 247
7) Aucune des propriétés qui caractérisent dans d'autres cas la différence fondamentale entre les modalités du rapport de la conscience à l'objet ne s'applique à la distinction entre le sentiment et la volonté 249
8) Résumé des trois derniers développements 252
9) Principales causes des illusions concernant le rapport entre sentiment et volonté : d'abord l'union particulièrement intime entre la conscience interne et son objet était facile à confondre avec une modalité particulière de la conscience 253
10) En second lieu la volonté présuppose une possibilité d'action qui ne peut se déduire de la puissance de l'amour. 254
11) A quoi il faut ajouter une circonstance linguistique : la définition impropre de la classe commune sous le nom d'appétit 256
12) En outre la méconnaissance du rapport entre représentation et jugement entraînait une illusion sur le rapport du sentiment et de la volonté. Conception des trois idées du Vrai, du Beau et du Bien comme appartenant à trois classes fondamentales 257

Chapitre neuvième : Comparaison des trois classes fondamentales avec le triple phénomène de la conscience interne. Détermination de leur ordre naturel 261
1) Chacun des trois moments de la conscience interne correspond à l'une des trois classes des phénomènes psychiques 261
2) L'ordre naturel des trois classes fondamentales est le suivant : d'abord représentation, puis jugement, enfin amour 262

DEUXIÈME PARTIE

APPENDICE DE 1911 ET SUPPLÉMENTS POSTHUMES A LA CLASSIFICATION DES PHÉNOMÈNES PSYCHIQUES (1883-1917) LA CONSCIENCE SENSIBLE ET NOÉTIQUE (PREMIÈRE PARTIE) (1914-1917)

I) Appendice de 1911 a la classification des phénomènes psychiques 267
1) Le rapport psychique dans sa différence avec la relation proprement dite 267
2) De la relation psychique avec l'objet second 270
3) Des modes de la représentation 273
4) De la liaison attributive de la représentation *in recto* et *in obliquo* 275
5) De la modification des jugements et des mouvements affectifs par la modalité de la représentation 276
6) De l'impossibilité d'attribuer une intensité à n'importe quel rapport psychique et singulièrement de considérer les degrés de conviction et de préférence comme des différences d'intensité. 278
7) De l'impossibilité de réunir dans une seule et même classe jugement et mouvement affectif 280
8) De l'impossibilité d'admettre pour le sentiment et la volonté, par analogie avec la représentation et le jugement, des classes fondamentales distinctes 282
9) Des objets vrais et des objets fictifs 283
10) Des essais de réduction de la logique à la mathématique 292
11) Du psychologisme 297
12) A propos des *Propositions sans sujet* de Miklosich 299

II) Supplements posthumes a la classification des sciences (Appendice à l'édition de 1924) 308
1) Sujet pensant l'universel et être individuel 308
2) Intuition et représentation abstraite 311
3) Des objets de la pensée 317
4) Sur l'être au sens impropre, les termes abstraits et les *entia rationis* 325
5) De l'*ens rationis* 333

III) De la conscience sensible et noétique (première partie).

A) Première section : conscience première et conscience seconde (perception externe et perception interne) perception et aperception.

Chapitre premier : De la perception interne au sens étroit de conscience seconde 358
1) De la certitude de la perception interne; une tendance aveugle ne peut pas la garantir. Impossibilité du conventionnalisme 358
2) N'est pleinement certaine que l'évidence accompagnée d'une croyance qui apparaît comme pleinement justifiée 359

3) Tout acte psychique inclut la conscience évidente de soi-même (conscience seconde). A côté d'une perception confuse (indistincte) il peut y avoir une connaissance plus précise de nos états . 360
4) Aucune connaissance de fait ne dépasse notre connaissance de nous-même en tant que sujet psychique actuel 360
5) Certains affirment que nous connaîtrions couleurs, sons, etc, comme existant phénoménalement et que la perception extérieure serait ainsi évidente. D'autres affirment une évidence conjecturale de la mémoire 360
6) La connaissance de l'existence phénoménale des couleurs, etc., n'est qu'une connaissance de nous-même en tant que nous voyons des couleurs, etc. Erreur de Kant 361
7) Impossibilité d'une évidence conjecturale, essence de la connaissance vraisemblable 361
8) Seule la connaissance de soi garantit l'impossibilité relative que le sujet psychique existe sans un objet correspondant à son activité 361
9) Toute connaissance assertorique suppose, outre l'identité du connaissant et du connu, la connaissance de cette identité 362
10) Pour rendre possible la connaissance positive d'une chose non-identique avec le sujet connaissant il ne suffit pas que cette chose soit la cause de cette connaissance, mais il faudrait que le rapport causal lui-même fût connu 362
11) La perception de soi en tant que conscience seconde est toujours incluse dans la perception 363
12) Richesse de la perception interne 363
13) Les axiomes négatifs appartiennent au domaine des connaissances positives évidentes 364
14) Évidence médiate des conclusions 364
15) Différence entre conclusions certaines et conclusions probables. 364
16) Toute autre connaissance est logiquement injustifiée, mais il se peut qu'elle soit vérifiée 365

Chapitre deuxième : De la perception interne au sens étroit et au sens large et des possibilités d'illusion 366
1) Impossibilité d'aucune perception évidente du monde extérieur . 366
2) La perception évidente ne peut pas s'étendre au delà de nous-même comme psychiquement actif 367
3) Quand nous nous rappelons notre activité psychique passée nous en faisons l'objet premier de la perception, et la foi que nous avons alors en notre mémoire ne présente aucun caractère d'évidence 368
4) Les illusions des sens sont sans force contre l'évidence de la conscience seconde 368
5) Différence entre la perception interne d'une part, la prise de conscience, la distinction et la comparaison d'autre part. Confusions des psychologues quant au plaisir et à la douleur 368
6) Cette confusion et d'autres du même genre sont compatibles avec l'évidence de la perception interne 370
7) Sur les jugements positifs immédiats 371

Chapitre troisième : Précisions sur la perception, la prise de conscience la comparaison, la distinction..... 373
1) Analyse de deux principes cartésiens..... 373
2) La perception claire est une prise de conscience (aperception), la perception distincte la connaissance d'une différence. Elles peuvent manquer toutes les deux, auquel cas la perception interne reste évidente, mais le jugement que je porte sur elle est faux 375
3) Caractères de la prise de conscience, de la comparaison et de la distinction..... 376
4) Certains jugements prédicatifs portant sur des comparaisons et des distinctions peuvent prendre un caractère d'évidence, qui ne se confond pas avec l'évidence propre à la conscience seconde. 379
5) Ces jugements ne sont jamais des connaissances apodictives, bien qu'ils puissent les accompagner..... 379

Chapitre quatrième : Vue d'ensemble et compléments sur la perception et la prise de conscience (aperception et perception)..... 380
1 à 3) Résumé du chapitre précédent. Toute perception première contient une perception seconde..... 380
4) L'aperception et la prise de conscience sont motivées par la perception, c'est à elle qu'elles doivent leur évidence..... 381
5) Perception interne au sens étroit et au sens large..... 381
6) Certaines comparaisons constituent des perceptions évidentes au sens large, au même titre que certaines distinctions comme celle du sujet voyant et entendant..... 382

Chapitre cinquième : Sur la perception directe, la perception latérale et la perception du temps..... 383
1) Double objet de la sensation..... 383
2) Nous nous percevons nous-mêmes *in recto*, l'objet extérieur *in obliquo*. Pouvons-nous nous percevoir autrement que de façon directe ?..... 383
3) Dans la perception du temps le sujet se perçoit *in recto* comme présent et postérieur à d'autres objets perçus *in obliquo* avec des modes continuellement changeants..... 384
4) Exemples du repos et du mouvement..... 384
5) Exemple de l'audition d'une mélodie..... 385
6) Les deux façons de renouveler une expérience interne..... 385
7) Critique de la thèse de Marty voyant dans la perception du passé et de l'avenir une troisième modalité du jugement à côté de l'affirmation et de la négation..... 385
8) Toute représentation et toute affirmation de nous-même *in recto* est liée à une représentation et à une affirmation *in obliquo*..... 386
9) La pensée *in obliquo* porte sur une relation..... 387
10) Intuition et évaluation du temps..... 387
11) Lorsque nous percevons de façon évidente que nous sommes en train de percevoir *in recto* un objet extérieur, il suit de là que nous percevons directement cet objet extérieur. Critique du phénoménalisme..... 388
12) Théorie de la protéresthèse et critique de Kant..... 389

DEUXIÈME SECTION : PHÉNOMÉNOGNOSIE DE LA CONSCIENCE SENSIBLE ET NOÉTIQUE.

Chapitre premier : Vue d'ensemble sur ce qu'on appelle objets sensibles et noétiques de la perception interne..... 394
1) Richesse du domaine de l'évidence interne..... 394
2 La pensée se réfère toujours à deux objets au moins..... 394
3) Jugement et représentation..... 395
4) A la différence du jugement et de l'affectivité, la représentation ne comporte aucune modalité antithétique du type affirmation-négation ou amour-haine, mais les modalités directes, latérales et temporelles..... 395
5) La conscience seconde peut ne présenter aucun caractère affectif, le jugement n'être aucunement un jugement de valeur, mais l'affectivité suppose jugement et représentation..... 397
6) Objets sensibles et intelligibles..... 398
7) La représentation noétique..... 398
8) Les intuitions sensibles et leur classification..... 399
9) Classification fondée sur l'homogénéité et l'hétérogénéité des qualités. Ses difficultés..... 399
10) Le critérium de la clarté et de l'obscurité : division tripartite des objets premiers de la sensation externe..... 400
11) Qualités de ces objets; déterminations qualitatives génériques et spécifiques, extension, forme et lieu. Le problème de l'intensité..... 401
12) Origine de l'intuition spatiale. Critique de l'empirisme..... 401
13) Problème de la relativité des déterminations locales..... 402
14) L'intensité comme densité dans le champ sensoriel..... 403
15) Réduction de toutes les différences intuitives à des différences de qualité et de lieu..... 404
16) La clarté spécifique des qualités..... 404
17) Nature de la clarté et de l'obscurité..... 404
18) L'intuition du repos et du mouvement reposent sur l'intuition du temps..... 405
19) Tri-dimensionnalité virtuelle de toute intuition sensible..... 405
20) La bonne et la mauvaise localisation..... 407
21) Pas de perception sans qualité..... 407
22) La perception des différences locales est immédiate et spontanée, elle appartient aux animaux..... 408
23) La différence du confus et du clair ne présente aucun caractère objectif..... 409
24) Classification des sensations visuelles et auditives..... 409
25) Le psychique peut être objet de conscience première. Le souvenir n'est pas la répétition affaiblie du premier état psychique. 410
26) C'est à partir des perceptions sensibles que nous déterminons les objets sensibles non-psychiques. La sensation fait place, même chez les animaux, à l'affirmation et à la négation, aux modes de la représentation..... 410
27) Complexité des modes latéraux..... 412
28) Nature du plaisir et de la douleur, critique de la thèse qui les réduit à des sensations..... 412

29) Les émotions ne sont pas directement, mais seulement latéralement spatialisées. La multiplicité des objets de nos actes sensoriels n'entraine pas l'intuition d'une multiplicité de sujets 413
30) Néanmoins nous ne nous percevons pas comme individu, mais d'une façon générale 413
31) La perception extérieure n'atteint jamais à une parfaite individualisation..... 414
32) Nature du continu uni-dimensionnel du temps comparé au continu multi-dimensionnel de l'espace..... 414
33) La conscience ne perçoit l'activité du sujet qu'au mode présent, considéré comme limite au sein d'un continu uni-dimensionnel. Relative indétermination de cette conscience..... 414
34) L'intuition du temps ne repose pas sur des différences objectives, mais sur des différences dans le mode de représentation 415
35) Les expériences psychiques passées sont représentées selon les mêmes modes que les objets non-psychiques..... 415
36) Théorie générale des objets intelligibles 416
37) Critique du nominalisme..... 417
38) La pensée conceptuelle exige-t-elle le renouvellement constant de l'intuition sensible? 416
39) La pensée conceptuelle peut se présenter à la conscience comme objet premier..... 418
40) Synthèse mentale du sensible et de l'intelligible 418
41) Le problème du concept le plus général de tous 418

Chapitre deuxième : Précisions sur le procès abstractif et sur la généralité de toutes les perceptions et de toutes les sensations..... 419
1) Position du problème 419
2) Platon et Aristote 419
3) Aristote enseigne le caractère général de la perception sensible 420
4) Existence de représentations générales non tirées de l'abstraction 420
5) Les déterminations temporelles ne sont pas entièrement spécifiées 420
6) Caractère général de nos intuitions. Rôle du sensible en géométrie 421
7) Étude de l'abstraction..... 422
8) Les concepts généraux supposent la pensée du relatif, ils ne se réduisent pas pour autant à des relations 424
9) La pensée d'un concept déjà formé n'implique pas le renouvellement du processus de comparaison 425
10) Suite de la discussion concernant le renouvellement de l'intuition du sensible pour la pensée du conceptuel 425
11) Conciliation de la théorie de la perception générale avec la connaissance de l'existence de l'individuel 425
12) Le problème du temps 426
13) La conception relativiste..... 428
14) Nécessité de l'absolu comme fondement du relatif..... 429
15) Le passé, le présent et le futur..... 430

UBA FACULTAD DE PSICOLOGIA
CUENTA 5.1.0 | SUBCUENTA 00048
IDENTIFICACION PATRIMONIAL: 59401

Chapitre troisième : La connaissance du temps absolu et de ses espèces .. 431
1-9) Bien que nous ne percevions pas les différences spécifiques du temps, on ne peut nier leur existence. Nous nous percevons comme appartenant à titre de limite à un continu temporel 431

Chapitre quatrième : Suite de la recherche concernant l'universalité de toutes les intuitions, particulièrement des intuitions spatiales et temporelles, et concernant également le temps absolu 435
1-4) Historique du problème..... 435
5) Généralité de la perception interne 436
6) Les représentations individuelles ne sont pas plus nécessaires à la formation de concepts généraux que les représentations spécifiques dans leur détermination relative ne sont nécessaires à la formation de concepts généraux portant sur des relations 437
7) Leibniz et Newton 437
8) Ni la perception interne ni la perception externe ne nous révèlent des déterminations individuelles 438
9) Il en est de même pour la perception du temps..... 438
10) Problème du caractère absolu des qualités sensibles 439
11) On ne peut percevoir des relations spatiales et temporelles sans supposer l'existence de déterminations spatiales et temporelles absolues..... 440
12) Réduction du concept de temporel à celui d'une chose existant comme limite d'un continu uni-dimensionnel qui n'existe lui-même selon aucune autre de ses limites 440
13) Théorie de Guyot 441
14-16) Compléments sur le concept de temporel..... 441
17) Le temps en Dieu 443

INDEX ALPHABÉTIQUE DES NOMS PROPRES..... 445
TABLE ANALYTIQUE DES MATIÈRES 449

UNIVERSIDAD DE BUENOS AIRES
BIBLIOTECA
CARRERA DE PSICOLOGIA

Imprimé en France

TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie. – MESNIL (EURE). – 3384

Autorisation n° 14.085

N° d'ordre de l'éditeur : 27

Dépôt légal : 2^e trimestre 1944.