

Zeitschrift: Théologie et philosophie : compte-rendu des principales publications scientifiques à l'étranger
Band: 1 (1868)
Artikel: Étude critique de la philosophie de Sir W. Hamilton
Autor: Roget, P. / Mill, John Stuart
DOI: <https://doi.org/10.5169/seals-379070>

Nutzungsbedingungen

Die ETH-Bibliothek ist die Anbieterin der digitalisierten Zeitschriften. Sie besitzt keine Urheberrechte an den Zeitschriften und ist nicht verantwortlich für deren Inhalte. Die Rechte liegen in der Regel bei den Herausgebern beziehungsweise den externen Rechteinhabern. [Siehe Rechtliche Hinweise.](#)

Conditions d'utilisation

L'ETH Library est le fournisseur des revues numérisées. Elle ne détient aucun droit d'auteur sur les revues et n'est pas responsable de leur contenu. En règle générale, les droits sont détenus par les éditeurs ou les détenteurs de droits externes. [Voir Informations légales.](#)

Terms of use

The ETH Library is the provider of the digitised journals. It does not own any copyrights to the journals and is not responsible for their content. The rights usually lie with the publishers or the external rights holders. [See Legal notice.](#)

Download PDF: 03.04.2025

ETH-Bibliothek Zürich, E-Periodica, <https://www.e-periodica.ch>

ÉTUDE CRITIQUE
DE LA
PHILOSOPHIE DE SIR W. HAMILTON
PAR
JOHN STUART MILL

Sir William Hamilton est, depuis le commencement de ce siècle, le seul écrivain de la Grande-Bretagne qui se soit fait comme métaphysicien un nom connu de toute l'Europe. Tout en se rattachant, pour le principal, aux doctrines qui ont signalé partout la réaction philosophique contre Locke et Hume, sa philosophie diffère sur bien des points de celle des penseurs modernes de la France, de l'Allemagne et de l'Angleterre, aussi bien que de l'ancienne école écossaise. La position scientifique de l'illustre professeur d'Edimbourg et l'importance incontestable des questions débattues par lui, justifient suffisamment l'examen et la discussion auxquels nous allons soumettre ses théories, à la suite de M. J. Stuart Mill.

I

La question du caractère relatif de la connaissance humaine peut être entendue dans plus d'un sens. Ne l'envisageons ici que du point de vue de la relation entre l'objet qui est connu et l'esprit qui connaît. Et d'abord, appliquons notre étude aux objets matériels ou connus par les sens; demandons-nous ce que fournissent les sens à leur sujet.

On a répondu : nos sensations. Mais cette réponse a besoin d'être précisée. Si, pour les uns (*Berkeley, Hume, le professeur Ferrier*),

¹ *An examination of Sir William Hamilton's Philosophy*, by John Stuart Mill. Third edition. 1867. Un volume 8° de xvi et 633 pages.

les sensations sont non-seulement tout ce que nous connaissons, mais encore tout ce que nous croyons exister, d'autres philosophes, et c'est ce que généralement on entend par la doctrine de la relativité de la connaissance, admettent l'existence de la chose en soi. Parmi ces derniers, quelques-uns croient, avec Kant, que nos sensations et la cause extérieure qui les produit ne constituent pas toute notre connaissance, parce qu'il s'y trouve, en outre, des attributs ajoutés par l'esprit, qui n'appartiennent pas aux choses elles-mêmes, mais aux perceptions et conceptions que nous en avons. Au contraire, un certain nombre de penseurs éminents (*Hartley, James Mill, le professeur Bain, etc.*) rejettent les formes innées de l'esprit, et veulent que les concepts qu'on dit moulés sur elles, naissent des idées sensibles selon les lois de l'association, sans prétendre, du reste, rien décider par là pour ou contre l'existence de la chose en soi. Une opinion intermédiaire (*C. Brown, A. Comte*¹) donne moins que Kant aux formes innées, quoiqu'elle admette, comme lui, la réalité objective d'un monde extérieur. Ce n'est pas tout. Lorsque, dans la doctrine de la relativité, il est question des qualités des objets, il semble clair qu'on n'entend pas dépasser les bornes d'une connaissance phénoménale. Cependant, quelques philosophes affirment à la fois, d'une part, que certaines propriétés des objets nous sont connues par une perception directe, et non comme simples causes des sensations, et, d'autre part, que toute notre connaissance est purement phénoménale et relative à nous. La seconde de ces deux propositions n'exprime plus en ce cas qu'une vérité triviale. Enfin, on peut encore soutenir que la connaissance de la chose en soi ne nous est pas absolument refusée, mais qu'elle se trouve mélangée avec des impressions qui proviennent de l'action exercée sur nous par la réalité objective. On admet ainsi une certaine relativité de la connaissance, sans avoir le droit de l'affirmer pour la connaissance tout entière.

Sir W. Hamilton affirme très expressément que toute notre connaissance est relative, et que la seule chose que nous sachions des objets en eux-mêmes, c'est qu'ils nous restent inconnus. Toutefois, cette déclaration n'a pas, dans la pensée de l'auteur, le sens absolu qu'elle présente au premier abord. Elle ne se rapporte, en fait, qu'aux qualités dites *secondaires* de la matière et n'exclut pas la

¹ M. *Herbert Spencer*, placé d'abord dans le même groupe, en est séparé plus tard et classé parmi les philosophes qui ne nous refusent pas toute connaissance des *noumènes*.

connaissance objective des qualités *premières*. La doctrine du philosophe écossais est un *réalisme naturel*, d'après lequel nous avons la conscience ou perception immédiate de certains attributs essentiels de la matière, existant hors de nous; nous connaissons directement l'objet extérieur comme étendu, et le corps ne peut être connu autrement. Bien plus: les qualités premières sont de nature à être déduites *à priori* de la notion de matière; nous y croyons nécessairement en vertu de notre constitution intellectuelle. Enfin, entre les qualités premières, qui sont connues immédiatement en elles-mêmes, et les qualités secondaires, qui ne le sont que par leurs effets, S. W. Hamilton admet des qualités *secondaires-premières* qui sont connues à la fois en elles-mêmes et par leurs effets. Cette théorie n'a rien d'étrange; ce dont il y a lieu de s'étonner, c'est que celui qui l'a professée ait cru rester fidèle à la doctrine de la relativité de la connaissance.

Sir W. Hamilton avertit quelque part que par *connaissance immédiate* il entend seulement une connaissance qui n'est pas donnée dans une représentation (les *species sensibiles* de *Lucrece*, les *idées* de *Berkeley*, les *modifications mentales* de *Brown*). Mais si l'objet est quelque chose de plus que la cause des sensations, quel peut être le sens de la déclaration de notre auteur sur la relativité de la connaissance? La *matière*, nous dit-il, en tant que ce mot désigne l'objet d'une connaissance, est un simple agrégat de phénomènes; elle n'est plus que quelque chose d'inconnu et d'inconcevable aussitôt qu'on entend par là le substratum qu'une loi de notre esprit nous force à concevoir comme la base des phénomènes. Il en est de même de *l'esprit*. La distinction des deux substances se déduit uniquement de l'incompatibilité apparente de deux séries de phénomènes. Par conséquent, de l'existence, prise absolument et en elle-même, nous ne savons rien. Voilà, semble-t-il, une affirmation très nette de la relativité de la connaissance. Sir W. Hamilton ajoute que, quand nous connaîtrions mille modes en sus de ceux que nous connaissons, notre connaissance ne laisserait pas d'être relative.

Comment se fait-il alors que nous connaissions en elles-mêmes les qualités primaires de la matière? En affirmant que notre connaissance est relative, notre philosophe veut-il seulement dire qu'elle reste dans les limites de nos facultés? C'est là une vérité qui n'a pas été contredite jusqu'ici. Déclarer que la connaissance des qualités, « telles qu'elles sont dans le corps, » revient à savoir le corps en possession des qualités au moyen desquelles il produit les affections dont nous avons conscience, c'est annuler la distinction

entre les qualités premières et les qualités secondaires. Si l'on allègue que les qualités, bien que connues en elles-mêmes, se révèlent à nous par leurs relations avec certains effets produits en nous, les qualités premières ne sont plus que des qualités secondaires-premières. Dès lors la thèse de la relativité ne peut plus signifier qu'une chose: la connaissance est impossible sans quelqu'un qui connaisse. C'est ainsi que doit s'entendre l'assertion que les qualités sont nécessairement « *analogues* » à nos facultés. On peut encore supposer que, d'après Sir W. Hamilton, la connaissance des qualités est absolue, et qu'il n'y a de relative que la connaissance des substances, parce que celles-ci ne nous sont accessibles qu'au travers de leurs qualités. Cette interprétation semble avoir pour elle la distinction, établie à plusieurs reprises par l'auteur, entre la manière dont nous connaissons la substance et celle dont nous connaissons les qualités premières. Mais elle est contredite par le fait que le caractère relatif attribué par cette théorie à notre connaissance des substances se rapporte aux attributs de celles-ci, tandis que la relativité dont parle Sir W. Hamilton se rapporte à nous et à nos facultés.

Concluons que notre philosophe n'a jamais professé, ou du moins a cessé un jour de professer la véritable doctrine de la relativité de la connaissance humaine.

Il ajoute bien que l'esprit ne connaît les modes de l'existence qu'au moyen des modifications déterminées par ses propres facultés, et qu'une des tâches importantes de la philosophie consiste à trier dans l'acte de la connaissance les parts respectives du sujet connaissant et de l'objet connu. Mais en admettant que ce triage soit possible, Sir W. Hamilton renverse la doctrine de la relativité. Ici M. Mansel répond que la connaissance de l'objet est produite à la fois par l'esprit et par l'objet extérieur. S'il en est ainsi, il faut ou bien admettre que les deux facteurs agissent conjointement dans chaque partie de l'effet, et c'est là l'opinion de Kant, la thèse authentique de la relativité de la connaissance, ou bien envisager les attributs connus par nous comme provenant, les uns de l'objet seul, les autres de l'esprit seul, ainsi que le fait Sir W. Hamilton; et alors on est infidèle à la doctrine de la relativité de la connaissance.

M. Mansel se retranche derrière la distinction de l'*objet* et de la « *chose en soi*; » il veut que le terme d'*existence objective* signifie l'existence donnée par la perception, et que le phénomène soit quelque chose à la fois de matériel et d'intellectuel. C'est en

effet ce que Kant enseigne, et il est en droit de le faire, parce que pour lui l'objet de la connaissance est une représentation de notre propre esprit. Sir W. Hamilton, au contraire, s'est montré un adversaire persévérant de cette théorie de la perception, qu'il appelle *représentative*; il n'a pas cessé d'affirmer le contact direct de l'esprit avec l'objet. M. Mansel allègue que, si l'objet est dans l'espace et dans le temps, « *la chose en soi* » est indépendante de ces conditions. Ceci encore est du kantisme, ce n'est pas le point de vue du philosophe écossais. Pour ce dernier, l'espace et le temps sont, en même temps que des formes *à priori* de l'esprit, des réalités extérieures, connues empiriquement. M. le professeur Masson explique la pensée de notre auteur en disant que les qualités premières de la matière sont, dans l'opinion de Sir W. Hamilton, des phénomènes, c'est-à-dire qu'ils dépendent de quelque existence inaccessible à notre connaissance. Mais Sir W. Hamilton n'établit nulle part une distinction entre le corps, objet de la perception, et une substance qui en serait le *substratum*.

II

En quoi Sir W. Hamilton diffère-t-il réellement des philosophes de l'Absolu ? — Dans son examen de la philosophie de M. Cousin, notre auteur demande si nous avons une intuition immédiate de Dieu.

Suivant M. Cousin, tout acte de conscience donne trois éléments : un élément fini, un élément infini, et l'unité de l'un et de l'autre. De ces trois éléments, Sir W. Hamilton n'admet que le premier, et il nie ainsi que Dieu soit un objet d'intuition directe. Pour le fond du débat, M. S. Mill se range ici du côté de celui dont il analyse la philosophie; cela ne l'empêche pas de critiquer ses arguments.

Il s'agit avant tout de définir les termes. Le mot *infini* ne demande pas d'explication. Celui d'*absolu* signifie, en premier lieu, quelque chose de *fini*, d'*accompli*. Dans ce sens, il peut être opposé au terme d'*infini*, par la raison qu'il y a des choses dont la perfection est dans leur limitation. Affirmer, par exemple, un minimum absolu de matière, c'est nier la divisibilité infinie. En second lieu, ce mot peut perdre le sens de *limité* tout en retenant celui de *parfait* ou *complet*. Par exemple, étant donné un être d'une puissance infinie, la connaissance de cet être, si elle est parfaite, sera absolue. Troisièmement, l'absolu est aussi l'opposé du *re-*

latif. Enfin, il désigne encore ce qui est *indépendant* de quelque autre chose que ce soit. D'après ce dernier sens, absolu est synonyme de *cause première*.

Or, tandis que M. Cousin identifie l'infini et l'absolu, Sir W. Hamilton les distingue comme les deux espèces d'un genre. Le genre, c'est l'*inconditionné*. L'*infini* désigne ce qui est « *inconditionnellement illimité*; » l'absolu, ce qui est « *inconditionnellement limité*. » Le mot « *inconditionnellement* » n'est pas expliqué. Quant au terme d'*absolu*, il peut, d'après Sir W. Hamilton, se prendre dans deux acceptions. Il signifie quelque chose qui n'est pas *relatif*; il désigne aussi *ce qui n'est pas relatif en tant que fini, parfait, accompli*. Cette terminologie est assurément peu précise et difficile à entendre.

Maintenant, pourquoi ne connaissons-nous pas l'*inconditionné*? Parce que nous ne saurions le concevoir qu'en faisant abstraction des conditions mêmes dans lesquelles notre pensée réalise la connaissance, et que penser, c'est conditionner. Sir W. Hamilton s'applique à démontrer que les conditions dont M. Cousin fait dépendre la compréhension excluent forcément la possibilité d'une connaissance, pour ne pas dire d'une conception de l'Absolu, et que l'Absolu du métaphysicien français est quelque chose de relatif et de conditionné. A cet effet, il remarque : 1° que toute connaissance implique une pluralité de termes, et que l'Absolu, en tant qu'absolument universel, est absolument un; 2° que l'Absolu, étant indiqué par M. Cousin comme cause absolue, est par là même quelque chose de relatif, parce que la causalité est une relation.

Notons ici que les arguments de Sir W. Hamilton cessent d'être applicables dès l'instant où à l'abstraction métaphysique, « l'Absolu », on substitue l'idée plus concrète et plus intelligible de « *quelque chose d'absolu*. » L'Absolu, c'est-à-dire un être possédant *tous* les prédicats d'une manière complète, est assurément inconcevable, et il en est de même de l'Infini. Mais il ne s'ensuit pas que nous ne puissions pas concevoir une réalité concrète comme infinie ou comme absolue. Est-il vrai que dans la conception de quelque chose d'infini nous ne saisissons qu'une négation? Non: des éléments positifs s'associent dans cette conception à l'élément négatif. Celle de l'espace infini, par exemple, a un élément négatif, l'absence de limites, et un élément positif, l'idée d'espace et d'un espace plus grand que tout espace fini. Ou bien, dira-t-on que *la vie éternelle* soit une conception purement négative et que l'immortalité soit inconcevable? S'il est vrai que notre con-

ception de ces choses est *inadéquante* à ce qu'elles sont en réalité, la différence est grande pourtant entre une conception réelle bien qu'inadéquante, et l'impossibilité de toute conception. Sir W. Hamilton aurait-il songé à dire de l'idée de Dieu ce qu'il dit de l'infini, que c'est un faisceau de négations? L'application du caractère de l'absolu à un attribut donné peut fournir une conception inadéquante, sans que celle-ci soit pour cela une pure négation. Un être absolu en connaissance est un être qui sait littéralement toutes choses; ce n'est pas là une conception négative ou dénuée de sens. Il est très-vrai que la connaissance suppose une pluralité et une diversité. Une chose n'est connue qu'à la condition d'être différente de nous et des autres choses. Mais il n'est pas nécessaire que cette pluralité soit inhérente à la chose elle-même: il suffit que celle-ci soit rapprochée de choses autres qu'elle. D'ailleurs, ce qui est un est-il impossible à connaître comme pluralité? Assurément l'unité absolue n'est pas une unité indivisible ou le minimum de l'être; elle est au contraire un tout absolu, le tout qui comprend toutes les choses, le plus haut degré possible de pluralité. Sir W. Hamilton aurait-il consenti à dire de Dieu ce qu'il dit de l'Absolu, qu'il n'est pas connu sous la condition de pluralité, c'est-à-dire, en tant que distinct de nous et des objets de la nature?

Notre auteur affirme encore que l'idée de cause est incompatible avec l'Absolu, parce qu'une cause est quelque chose de relatif et implique un effet. L'argument serait sans réplique, si l'Absolu était non-seulement exempt de relation, mais incapable de jamais entrer dans aucune relation. Est-ce là ce qu'on entend par l'Absolu, quand on l'identifie avec le Créateur? Il a beau impliquer par lui-même une existence en soi, n'ayant de relation avec rien: le seul Absolu qui nous intéresse et auquel nous croyons, doit être capable d'entrer avec les choses non-seulement dans une relation déterminée, mais dans toutes les relations possibles.

Reste un dernier argument: « Penser, dit Sir W. Hamilton, c'est conditionner. » Voyons d'abord ce que cela signifie. En général, la *condition* est ce qui doit être pour qu'une autre chose existe. L'inconditionné serait donc ce qui ne dépendrait d'aucun antécédent, ou la cause première. Ce n'est pas cette conception que Sir W. Hamilton peut avoir dans l'esprit, car il parle quelque part de l'effet comme étant la *condition* de sa cause. Il considère en général comme la condition d'une chose ce qui est impliqué par elle, et fait de *conditionné* l'équivalent de *relatif*. L'*inconditionné* serait ainsi le

contraire du relatif, tous les *noumènes*, toutes les *choses en soi*. En effet, Sir W. Hamilton semble attacher souvent ce sens au terme de conditionné. Mais ce ne peut être le cas dans le passage que nous avons cité plus haut, où l'auteur déclare que l'inconditionné est le genre dont l'infini et l'absolu sont les deux espèces, car les choses en soi, la matière et l'esprit, par exemple, ne sont pas toutes infinies et absolues. Il est donc probable que notre auteur entend ici par *condition* les *lois nécessaires de la pensée*, et qu'il applique la maxime scolastique : « *Quidquid recipitur, recipitur ad modum recipientis.* » Acceptons ce sens, d'autant plus que M. Mansel nous garantit qu'il est en effet celui de Sir W. Hamilton. Qu'en résulte-t-il ? Il en résulte que l'inconditionné n'est pas égal à l'infini plus l'absolu, que l'infini et l'absolu ne sont pas nécessairement inconditionnés. Un être infini est pensé en rapport avec des conditions, mais non comme limité par elles. Si penser Dieu comme éternel et présent partout, c'est le penser dans l'espace et le temps, nous pensons Dieu dans l'espace et le temps ; sinon, nous sommes capables de penser quelque chose hors de l'espace et du temps.

Concluons : Sir W. Hamilton a prouvé que nous ne saurions avoir aucune connaissance d'un être qui n'est rien qu'infini, ou rien qu'absolu, mais il n'a rien prouvé relativement à des personnes ou à des choses concrètes possédant infiniment ou absolument certains attributs déterminés.

III.

Ce que Sir W. Hamilton refuse à la connaissance, il l'attribue à la *croissance*. Nous l'avons vu affirmer la relativité de la connaissance, en ce sens du moins que l'absolu, l'infini, l'inconditionné sont nécessairement soustraits à notre savoir. Nous le voyons, maintenant, enlever à cette affirmation toute sa signification en reconnaissant dans la croyance le principe d'une certitude qui précède et fonde la connaissance, et qui n'est pas limitée comme cette dernière. Sir W. Hamilton a tiré de la distinction, très-juste en elle-même, entre la connaissance et la croyance des conséquences inadmissibles. D'une part, en effet, il est impossible de comprendre comment l'infini et l'absolu, que les contradictions inhérentes à leur idée empêcheraient d'être un objet de connaissance, pourraient devenir l'objet d'une croyance. D'autre part, on ne voit pas pourquoi des êtres infinis ou absolus, qui sont admissibles pour la foi parce qu'ils n'impliquent pas contradiction, ne seraient pas connus de la même

connaissance dont nous connaissons toutes les autres choses, c'est-à-dire d'une manière relative quant à nous.

IV.

De ce que nous sommes incapables de concevoir la possibilité d'un certain fait, sommes-nous en droit d'inférer que le fait est *impossible*? Sir W. Hamilton le nie avec raison. En effet, ce qui nous semble impossible ne doit cette apparence qu'au fait d'une forte association engendrée par une expérience prolongée, que nous convertissons forcément en une loi nécessaire et considérons comme telle jusqu'au moment où une autre partie de notre expérience vient nous aider à désagréger les idées associées. En outre, quand il serait vrai que certaines incapacités de concevoir fussent inhérentes à notre esprit, nous ne serions point autorisés par là à affirmer que ce que nous sommes incapables de concevoir ne peut pas exister. Une telle conclusion supposerait entre l'univers de la pensée et l'univers de la réalité un accord dont on serait bien embarrassé de donner la moindre preuve.

Mais Sir W. Hamilton dit quelque chose de plus. Il ne déclare pas seulement que ce qui est inconcevable n'est pas faux par cela même; il affirme encore que ce qui est inconcevable n'est pas pour cela incroyable. Cherchons à saisir ce qu'il entend par *inconcevable*. C'est d'abord ce dont l'esprit ne peut se former une représentation; c'est ensuite ce que nous pouvons concevoir comme imaginaire, sans pouvoir nous le représenter comme réalisé. Reid a reconnu et distingué ces deux sens du terme. Sir W. Hamilton en ajoute un troisième. Donnant au mot *concevoir* le sens de *faire rentrer dans une catégorie plus générale*, il appelle inconcevable ce que nous exprimons par *inexplicable*, *indémontrable*, échappant à l'analyse. On ne saurait admettre ce dernier sens, d'après lequel les vérités générales dont nous sommes le plus certains seraient appelées inconcevables.

Cela dit, l'inconcevable peut-il être cru vrai? La chose ne fait aucun doute pour les propositions qui sont inconcevables au troisième des sens indiqués. Ce qui est inconcevable d'après le second sens peut être pareillement cru avec une entière intelligence. Enfin, quelque chose d'inconcevable, selon la première acception, peut être cru, si nous y attachons un sens; seulement on ne saurait dire que ce soit avec intelligence. Par contre, nous n'avons pas la faculté de croire ce qui n'a pour nous aucun sens. Or, il ne suffit pas à Sir W. Hamilton d'avoir dit que l'inconcevable *peut être*

vrai: il déclare que nous *savons* que plusieurs choses inconcevables *sont* vraies. Tout ce que nous pouvons penser positivement, dit-il, est situé entre deux pôles opposés de la pensée. Exclusifs l'un de l'autre, ceux-ci ne sauraient, en vertu des principes d'identité et de contradiction, être vrais l'un et l'autre; mais, comme il n'y a pas entre eux de terme intermédiaire, il est nécessaire que l'un *ou* l'autre soit vrai. L'espace, par exemple, doit être limité ou illimité; cependant, nous ne pouvons le penser ni limité, ni illimité, car nous ne pouvons ni concevoir un minimum d'espace, ni poursuivre à l'infini la division de l'espace. La considération du temps et de la volonté offrent des antinomies du même genre.

Examinons la notion de l'espace. Il est parfaitement vrai que des lois psychologiques connues nous empêchent de concevoir une limite à l'espace. Mais l'espace infini est-il de même inconcevable? Sir W. Hamilton dit que concevoir une chose, c'est la penser dans ou sous une autre chose. Cette thèse ne peut avoir d'autre sens que celui du principe bien connu: quand nous jugeons, nous pensons le sujet sous le prédicat. Il s'ensuivrait que nous ne pourrions affirmer aucun prédicat d'un sujet qui serait infini, comme Dieu, le temps, l'espace.

Cette *reductio ad absurdum* pourrait à la rigueur suffire. Entrons cependant plus avant dans le sujet. Nos prédicats généraux ne sont pas finis: ils sont tous, au moins potentiellement, infinis, le caractère constitutif d'une notion générale étant d'être sans limite. On nous objectera que, si le nombre des individus placés sous une notion générale est infini, la série des attributs dont cette notion générale est le sommaire est une quantité finie. Mais que prétend-t-on conclure de là? Qu'un être possédant à un degré infini un attribut donné ne peut être pensé sous cet attribut même, que l'infinie bonté ne peut être pensée comme bonté? Les prémisses sont jugées dans leur conclusion.

Notre auteur insiste: il répète que l'espace infini est une conception purement négative. Mais, encore une fois, l'espace infini, s'il a un attribut négatif, possède en même temps des attributs positifs, les attributs de l'espace et celui d'être plus grand qu'aucun espace fini. Ailleurs, Sir W. Hamilton argue du fait que, pour concevoir l'espace infini, nous aurions besoin d'un temps infini. Oui, s'il s'agissait de porter notre pensée sur chaque partie de l'espace infini. Mais, à ce compte, que de choses seraient inconcevables! Il nous suffit en général de saisir un objet par quelques-uns des attributs qui le distinguent de tout autre, et c'est ce que nous pouvons faire à l'égard de l'espace infini.

Conclusion : l'espace infini n'est pas inconcevable.

Un minimum de divisibilité et une divisibilité sans limite le sont-ils davantage? Quant à cette dernière, nous n'avons pas plus de difficulté à concevoir la petitesse sans limite que la grandeur sans limite. D'un autre côté, on ne conteste pas le minimum visible, c'est-à-dire un minimum qui cesse de l'être par l'effet du grossissement d'un instrument optique. Mais supposons qu'à un certain moment le grossissement s'arrête, alors même que les instruments sont mécaniquement constitués pour grossir toujours davantage; nous serions forcés de croire qu'il existe un minimum d'étendue, et nous ne pourrions concevoir la continuation de la divisibilité.

D'ailleurs, accordons que les deux hypothèses opposées sont inconcevables : en comprendra-t-on mieux le sens de l'affirmation que le conditionné se trouve entre elles dans une sorte de position intermédiaire? Nous ne pouvons penser, dit Sir W. Hamilton, l'espace ni avec ni sans une limite; nous concevons seulement un certain espace limité, un cercle, un triangle, une ellipse. Mais ce sont là des modes du fini, l'un des termes extrêmes. Ou plutôt, ce que notre auteur appelle le terme intermédiaire, n'a aucune corrélation avec les extrêmes. Ceux-ci se rapportent à l'espace en général, comme à un tout collectif; la pensée « conditionnée » ne se rapporte qu'aux parties de l'espace et à des classes de ces parties.

Si nos objections ont de la valeur, la « loi du conditionné » ne repose pas sur un fondement rationnel.

M. Mansel, partant des prémisses de Sir W. Hamilton, affirme que Dieu ne peut être conçu ni connu par nous, et que l'adoption ou le rejet d'une doctrine sur la divinité doit dépendre exclusivement des preuves produites pour établir la divine origine de la religion qui l'enseigne. A notre avis, cette théorie est la plus pernicieuse de celles qui ont cours aujourd'hui. Montrons que non-seulement elle ne s'accorde pas avec une vraie théorie des facultés humaines, mais encore qu'elle n'est pas justement déduite des prémisses de l'auteur.

D'après M. Mansel, avoir de la nature divine une connaissance qui permit à la raison humaine de prononcer en matière de théologie, ce serait concevoir la divinité comme elle est, c'est-à-dire, comme cause première, comme quelque chose d'absolu, d'infini. Par *absolu*, il entend *ce qui existe en soi et par soi, ce qui n'a de relation nécessaire avec aucun autre être*. Le sens naturel de ces derniers mots est seulement: *capable d'exister hors de toute rela-*

tion avec quelque autre chose que ce soit. Mais l'argument exige qu'ils signifient: *incapable d'exister dans une relation avec quelque autre chose que ce soit.* Or, d'une part, M. Mansel ne peut adopter et n'adopte pas le second sens, qui ne saurait être appliqué à Dieu. D'autre part, il ne le rejette pas non plus, car selon lui une cause ne saurait être absolue, ni l'Absolu être cause. Pourquoi cela? une cause n'a-t-elle pas d'existence possible en dehors de ses effets? Ou bien, dira-t-on que ce qui est une fois conçu comme capable d'exister à part de toute relation peut bien exister en relation, mais ne peut être conçu ou pensé en relation avec quelque chose? Ce serait aussi raisonnable que de prétendre que, parce que nous aurons une fois pensé Newton comme anglais, nous ne pouvons plus le penser comme mathématicien. M. Mansel dit encore que, si l'Absolu devient cause, ce ne peut être que comme agent volontaire, et, par conséquent, conscient; mais la conscience implique une relation, et toute relation est en contradiction avec la notion de l'Absolu. Plus de doute, dès lors, sur le sens que M. Mansel donne au mot *absolu*. De deux choses l'une, il faut ou changer entièrement la définition, ou déclarer que Dieu n'est pas un être absolu. Lorsque, après cela, M. Mansel affirme que l'Absolu et l'Infini, entendus comme la somme de tous les prédicats, ne peuvent pas être conçus ni connus, nous lui accordons sa thèse sans difficulté. Mais que penser, en ce cas, de l'assertion que Dieu est l'Absolu? Nier, comme le fait plus loin notre auteur, que l'Absolu puisse être un tout composé de ses parties, ou une substance consistant dans ses attributs, ou un sujet conscient en opposition à un objet, c'est sans doute en faire une abstraction inconcevable. Mais qu'y a-t-il là qui interdise de concevoir un être absolument juste, ou absolument sage? Il en est de même de l'infini. M. Mansel déclare, il est vrai, que les contradictions ne sont pas dans la nature de l'Absolu ou de l'Infini en lui-même, mais seulement dans la conception que nous en avons. Mais alors, en quel sens l'être que nous devons croire absolu et infini, est-il absolu et infini? C'est ce qu'on ne nous dit pas, et au fond c'est bien à l'Infini et à l'Absolu, tels que les donne la définition, que l'on nous invite à croire.

Venons à la conclusion pratique de notre adversaire: nous ne pouvons connaître les attributs divins d'une manière qui nous autorise à rejeter aucune assertion sur la divinité comme incompatible avec le caractère de Dieu. Nous ne pouvons, dit M. Mansel, connaître Dieu comme il est en lui-même. Soit. Mais nous pouvons

le connaître, aussi bien que toute autre chose, comme il est relativement à nous, et quand je rejette une doctrine comme incompatible avec la nature de Dieu, l'incompatibilité que j'ai en vue ne se rapporte pas à ce que Dieu est en lui-même, mais à ce qu'il est en tant que manifesté à nous. Autrement il faut aller plus loin, et dire non-seulement qu'un être absolu est impossible à connaître en soi, mais que les attributs relatifs d'un être absolu sont pareillement inaccessibles à notre connaissance; il faut dire que la bonté finie de l'homme, par exemple, ne peut devenir le type auquel nous rapportons la bonté infinie de Dieu, sans que nous tombions par là même dans ce rationalisme vulgaire qui fait de la raison de l'homme le critérium suprême de la vérité religieuse. Nous arrêtons ici notre auteur. Nous pouvons bien ignorer ce qu'est la bonté infinie en tant qu'infinie; mais nous savons qu'elle est la bonté. Si la bonté de Dieu n'est qu'un attribut incompréhensible, pourquoi l'appeler de ce nom et vénérer l'Être qui la possède? D'ailleurs, comment se confier à la véracité de Dieu, et croire à sa Révélation, à moins de lui assigner les attributs moraux qui se trouvent à un degré inférieur chez l'honnête homme?

V.

Toutes les théories de l'esprit humain se donnent pour être des interprétations de la conscience. La *conscience*, dit Sir W. Hamilton, est la reconnaissance par l'esprit ou le moi de ses propres actes ou affections. Tous les philosophes sont d'accord sur ce point. Mais beaucoup d'entre eux (*Reid* et *Stewart*, entre autres) prennent ces expressions dans leur sens naturel de *conscience de soi*, et excluent du domaine de la conscience le monde extérieur. Sir W. Hamilton pense que la conscience d'une perception est la conscience d'une chose perçue et qu'un acte de connaissance n'existant et n'étant ce qu'il est que par rapport à son objet, l'acte lui-même ne peut être connu qu'à travers l'objet auquel il se rapporte. Il en résulte que la conscience n'embrasse pas seulement le moi et ses modifications, mais aussi le non-moi.

La conscience, dit notre philosophe, ne peut se rapporter qu'à des choses actuellement présentes. Et d'abord, présentes dans le *temps*. Reid assigne le passé à la mémoire, le présent à la conscience. Mais il pense que la mémoire est une connaissance immédiate du passé, exactement comme la conscience est une connaissance immédiate du présent. Sir W. Hamilton estime que

la mémoire est un acte, et qu'un acte n'existe que dans le présent, que la mémoire est un acte de connaissance à l'égard du présent et un acte de foi relativement au passé. En second lieu, l'objet de notre conscience doit être aussi présent en *situation*, en contact direct avec nos organes. Lorsque dix personnes contemplant le soleil ou la lune, chacune d'elles voit un objet différent, et même deux objets, l'un avec son œil droit et l'autre avec son œil gauche. Ce n'est que par un raisonnement que nous unissons les objets des sens avec des existences placées au delà de la sphère de la connaissance immédiate.

Ces remarques sur la connaissance du passé et la perception de ce qui est éloigné sont justes; elles constituent un progrès marqué sur la théorie de Reid. Sir W. Hamilton considère comme équivalents les trois termes de *conscience*, de *connaissance immédiate* et de *connaissance intuitive*, étendant ainsi plus que ne le fait Reid le sens du mot conscience. Ce changement importe peu. En revanche, on n'est pas médiocrement surpris de voir Sir W. Hamilton affirmer que la conscience renferme tout acte de connaissance. En effet, comment dès lors peut-il dire que nous n'avons pas conscience du passé? Notre auteur a donc deux définitions de la conscience, puisqu'il entend par ce mot tantôt la connaissance directe, immédiate ou intuitive, tantôt la reconnaissance par l'esprit de ses propres actes et affections. On pourrait, d'après cela, être tenté de croire que la conscience n'est pas pour Sir W. Hamilton l'acte même de connaître ou de savoir, mais une opération subséquente, par laquelle nous nous apercevons de cet acte. Mais non; il nie que ce soient là deux faits distincts, et paraît avoir sur l'identité réelle entre nos divers états intellectuels et notre conscience de ces états la même conviction que Brown avait eue avant lui, et que M. James Mill a exposée et soutenue avec beaucoup de clarté et de force. Quand je suis piqué par une épingle, je puis à mon gré employer les termes de *sensation*, *sentiment*, *douleur*, ou celui de *conscience*; toutes ces expressions ne désignent en fait qu'une seule chose. Pareillement, avoir *une idée*, et avoir *le sentiment d'une idée* ne sont que deux locutions différentes, qui indiquent la même chose. Il en est de même encore du *sentiment* de l'idée et de la *conscience du sentiment*. Les mots *conscient* ou *conscience* ne correspondent pas à un sentiment distinct: ils sont l'appellation générique des sentiments divers d'une créature sensible. A cela, Sir W. Hamilton ajoute que, pour être appelés conscients, nos actes intellectuels ne doivent pas être considérés en

eux-mêmes, mais rapportés à un sujet ou au moi. Nous n'avons pas la connaissance d'un événement passé, pas plus que celle du soleil: nous *croyons* l'un et l'autre. Mais cette croyance est un fait présent quant au temps et quant au lieu, un phénomène de notre propre esprit, et c'est de ce phénomène que nous avons conscience.

D'autre part, la conscience de l'acte ne va pas sans la conscience de l'objet auquel l'acte se rapporte. Sir W. Hamilton applique ce principe aux perceptions. Mais les perceptions ne sont pas, parmi les opérations intellectuelles dont nous avons conscience, les seules qui s'adressent à un objet extérieur. Les croyances à cet égard ne diffèrent pas des perceptions. Nous avons donc aussi conscience de l'événement passé, du corps éloigné, de l'infini et de l'absolu. Et si ces objets sont connus immédiatement, que devient la ligne de démarcation tracée entre la croyance et la connaissance? Dirait-on que la connaissance de l'objet de la foi n'est pas la connaissance de l'objet en tant qu'il existe, mais la connaissance de l'objet en tant qu'il est cru? Mais Sir W. Hamilton s'est interdit cette solution en la rejetant à propos de la perception. La vérité est qu'il ne se pouvait rien imaginer de plus absurde que cette idée, contredite par l'expérience journalière, que la croyance à une chose implique la connaissance de cette même chose. Une telle absurdité suffit pour réfuter la théorie qui y conduit, à savoir que la conscience d'un acte implique la conscience de l'objet auquel cet acte se rapporte.

VI.

Pour tous les philosophes, la conscience décide de la conviction. Cette proposition, pour n'être pas sujette à contradiction, n'est pourtant pas une proposition identique. Elle implique qu'il est des choses que nous connaissons immédiatement ou intuitivement; et à son tour cette dernière thèse est évidente si nous connaissons quoi que ce soit, car il n'y a de connaissance médiate que s'il y en a une immédiate. La considération qu'il faudrait présenter à l'être imaginaire qu'on appelle un sceptique complet consisterait à lui faire cette question: sentons-nous jamais quelque chose? Le sentiment étant la sorte de conviction à laquelle toutes les autres se laissent ramener, il suffit au dogmatiste que sa doctrine résiste à tous les arguments qui n'attaquent pas le témoignage des sens. Or que nous atteste la conscience?

Les faits de conscience, nous répond Sir W. Hamilton, rendent té-

moignage, ou bien de leur propre existence, soit idéale, soit phénoménale, ou bien de l'existence objective de quelque chose au delà. La première de ces deux existences n'a jamais été l'objet d'un doute; au contraire, presque tous les philosophes modernes ont douté de la seconde. Douter de la première, serait douter que la conscience est, tandis que le doute n'existe que dans et par la conscience. Mais la conscience n'est qu'un phénomène, l'opposition entre le sujet et l'objet peut n'avoir rien de réel, et l'objet être une simple représentation intellectuelle. De même, dans un acte de mémoire, la conscience unit une existence présente avec une existence passée; je ne puis nier le phénomène actuel, mais je puis soutenir, si je le veux, que le souvenir du passé dans la conscience n'est rien qu'un phénomène, qui n'a pas de réalité au delà du présent. Stewart estime que l'existence actuelle des phénomènes de conscience et la réalité de ce qui est renfermé dans leur témoignage reposent sur un fondement également solide. C'est une erreur: le fait du témoignage est un acte de conscience dont je ne saurais douter sans me mettre en contradiction avec moi-même; mais rien ne m'empêche d'affirmer que ce que je suis forcé de considérer comme le phénomène de quelque chose de différent de moi n'est après tout qu'une modification de mon esprit. On le voit: ce n'est pas la réalité de la conscience qu'il y a lieu d'établir, c'est sa véracité.

A cette remarquable exposition de Sir W. Hamilton deux choses sont à objecter. Selon lui, nous serions contraints d'admettre que la conscience atteste une réalité extérieure. Il est bien certain que nous percevons ce qui fait impression sur nous comme étant dans un objet; mais pourquoi n'y aurait-il pas là une habitude acquise, semblable à ce qu'est, dans l'opinion de la plupart des philosophes, la perception de la distance par le moyen de l'œil? En second lieu, Sir W. Hamilton nous dit que nul ne peut douter de la conscience, parce que le doute est lui-même un fait de conscience, et que douter de la conscience serait douter que l'on doute. Mais le doute n'est pas un fait de conscience, c'est la simple négation d'un fait de conscience. Ou bien encore le doute est une assurance insuffisante; en admettant qu'il soit possible de douter de la conscience, on peut douter de divers faits de conscience à des degrés divers, et l'incertitude générale de la conscience serait peut-être le fait qui paraîtrait le moins incertain. Rien n'empêche assurément de se représenter une personne qui doute du témoignage de ses sens, qui doute même si elle doute. Mais chacun est d'ac-

cord avec notre auteur pour affirmer qu'un fait réel de conscience ne peut être l'objet d'un doute ou d'une négation.

Cela dit, revenons à la distinction établie entre les faits qui sont donnés dans l'acte de conscience et ceux à la réalité desquels cet acte rend témoignage. Sir W. Hamilton prétend que la plupart des philosophes modernes, tout en reconnaissant les affirmations de la conscience, en nient la véracité. Cela est faux. Pour quelques-uns, la conscience ne rend témoignage à rien qui la dépasse. D'autres ont cru à un témoignage de la conscience, mais à un témoignage différent de celui que Sir W. Hamilton lui attribue. Les uns n'ont pas cru aux faits que le philosophe écossais suppose attestés par elle ; les autres n'ont pas jugé que ces faits fussent l'objet d'une connaissance intuitive. Plusieurs ont à la fois admis les faits et estimé qu'ils étaient connus intuitivement. Ces derniers ne diffèrent guère de notre auteur. C'est pourtant contre eux qu'il s'escrime le plus, en s'efforçant de prouver que nous devons croire à notre conscience.

Sa démonstration revient à dire que refuser de croire à la conscience serait accuser le Créateur de mensonge. Mais sur quoi repose la véracité du Créateur ? Elle ne peut être connue que par intuition ou par démonstration. Dans le premier cas, elle est elle-même un fait de conscience ; dans le second, c'est encore sur la conscience que s'appuie en dernière analyse la démonstration. On voit donc que la foi en la conscience est toujours le fait primitif. C'est peut-être pour cela que Sir W. Hamilton se borne à présenter son argument comme une présomption, en ce sens que la véracité divine doit être crue jusqu'à preuve du contraire. Mais une telle position est intenable. Si la véracité divine est certifiée par une démonstration plus forte que le témoignage de la conscience, l'argument est plus qu'une présomption ; dans le cas contraire, il est moins que cela. Et cependant, on ne saurait convaincre notre auteur d'une pétition de principe. Il lui suffirait, pour se défendre, de rappeler la distinction qu'il a établie entre les faits donnés dans la conscience elle-même et ceux à la réalité desquels elle ne fait que rendre témoignage. C'est en faveur de ces derniers que la véracité divine serait invoquée : et cette véracité elle-même serait prouvée par la conscience, mais seulement par les faits donnés dans l'acte même de conscience. Il y aurait ainsi deux degrés dans l'argumentation : d'abord les phénomènes de la conscience considérés en eux-mêmes, à l'égard desquels le scepticisme serait reconnu impossible, et qui prouveraient la véracité divine ; et ensuite,

la véracité divine accréditant à son tour le témoignage de la conscience à l'égard des faits placés en dehors et au delà d'elle-même. A moins donc qu'il ne soit coupable de paralogisme, Sir W. Hamilton fait reposer notre connaissance de Dieu sur l'affirmation que la conscience donne d'elle-même, et non sur son témoignage en faveur d'aucune chose qui soit au delà d'elle-même. Il nous fournit l'assurance que la forme la plus extrême du scepticisme philosophique n'ébranle pas les bases de la religion naturelle. Mais l'argument tiré de la véracité divine laisse à désirer, tant qu'il n'a pas été prouvé que Dieu a réellement voulu la croyance qu'on fonde sur sa véracité. Notre auteur infère son assertion de ce que la Divinité a fait de ce témoignage de la conscience une partie de notre nature. Mais il s'en faut bien que tous les philosophes, lorsqu'ils constatent en nous une *tendance naturelle* à croire une chose, y voient une raison d'admettre que Dieu a voulu que nous la crussions. Suivant Hume, cette tendance à croire cède bien vite devant les premiers efforts de la philosophie, et Kant est conduit par la considération des moyens dont Dieu nous a pourvus pour corriger l'erreur à prononcer qu'il est plus religieux de trouver l'intention de Dieu dans les verdicts de notre raison délibérante que dans ceux d'un instinct de nature.

Quoi qu'il en soit, la très grande majorité, sinon l'universalité des philosophes, n'a pas douté que le témoignage de la conscience à quelque chose qui est au delà d'elle-même ne méritât créance, si ce témoignage existait réellement; ce dont ils ont douté, c'est du fait même de ce témoignage. A première vue, il semble difficile qu'il puisse y avoir un doute sur ce point, sur la question de savoir si notre conscience affirme ou n'affirme pas une chose donnée. Aussi bien n'y en a-t-il réellement aucun tant que la conscience est simplement la conscience de soi, tant qu'on ne lui accorde pas le pouvoir d'affirmer des choses qui ne sont pas de purs phénomènes de l'esprit. Quoi que l'intuition nous apprenne, elle ne nous apprend certainement pas quelle connaissance est intuitive. Personne n'en est plus convaincu que Sir W. Hamilton. C'est lui en effet que nous avons vu adresser le reproche d'avoir mal interprété la conscience à M. Cousin qui trouve dans chaque acte de conscience l'attestation de trois choses, à Reid qui enseigne une connaissance intuitive du passé, à l'humanité en général qui se figure que tous les hommes voient le même soleil, un soleil éloigné de nous de quatre-vingt-douze millions de milles. Le simple examen de nous-mêmes ne saurait nous renseigner sur ce que

la conscience nous atteste. Reid s'était à l'origine mainte fois exprimé dans ce sens, et Sir W. Hamilton demande que la question soit réservée à la philosophie au lieu d'être déferée au sens commun.

Mais ici nous nous trouvons en présence de deux méthodes différentes pour l'étude des problèmes métaphysiques; la méthode *introspective* et la méthode *psychologique*. M. Cousin avance que Locke se fourvoya dès le début en posant comme première question celle de l'origine de nos idées, tandis que la vraie marche eût été de déterminer avant tout la nature actuelle de nos idées, de constater les données présentes de la conscience. Admettons cette manière de poser le problème. Il n'en est pas moins vrai qu'aucune tentative de déterminer les révélations directes de la conscience ne peut aboutir ou mériter quelque attention, si elle n'est précédée d'une enquête sur l'origine de nos idées acquises. Il semble à M. Cousin que les éléments réels et indécomposables de notre conscience actuelle sont autant de vérités dernières et élémentaires, dont il serait impossible de douter sans douter de la conscience. C'est préjuger la question. M. Cousin ne peut ignorer que, dans la pensée de ses antagonistes, les lois de l'esprit sont capables de créer, avec ces données incontestées de la conscience, des conceptions purement intellectuelles, qui s'identifient avec tous nos états de conscience. Comment réfuter ces penseurs? En leur montrant de deux choses l'une: ou que nous avons conscience d'objets étendus et extérieurs avant d'ouvrir les yeux à la lumière, ou qu'il est impossible que cette croyance ait été introduite postérieurement dans la conscience. Comme la seconde de ces voies est la seule qui nous soit ouverte, Locke a eu raison de penser que l'origine de nos idées est le problème capital de la science de l'esprit. On n'arrivera à dégager les éléments primitifs de l'esprit que par l'étude du mode de génération des faits intellectuels qui, d'un accord général, ne sont pas primitifs.

Quelques déclarations de Sir W. Hamilton feraient supposer qu'il sentait la nécessité d'un triage entre nos croyances naturelles vraiment primitives et les notions acquises que nous qualifions mal à propos d'intuitives. Et pourtant il rejette expressément la seule méthode qui puisse conduire à la solution du problème. La tentative de se représenter la manière dont nous obtenons la notion d'étendue lui paraît vaine, parce que nous ne pouvons nous imaginer la possibilité que cette notion ne nous ait pas tou-

jours appartenu. Mais qu'avions-nous appris de l'auteur de la philosophie du conditionné? Ne nous avait-il pas déclaré que des choses dont nous ne pouvons nous imaginer la possibilité peuvent être vraies, et que plusieurs doivent l'être? Or, Sir W. Hamilton reconnaît lui-même l'existence de certaines lois intellectuelles qui rendraient inconcevable pour nous un état de choses où nous n'aurions pas eu la notion de l'étendue.

Il suffit à Sir W. Hamilton, pour prononcer qu'un fait est simple, et par conséquent un fait de conscience, d'avoir constaté que nous n'avons pas la faculté de le ramener à une généralisation de l'expérience. Cette condition se trouve réalisée, lorsque le fait en question a le caractère de la nécessité. En ceci, notre auteur est d'accord avec Reid, Stewart, Cousin, Whewell et Kant, qui tous prétendent reconnaître les croyances qui font partie de notre conscience primitive à la nécessité pour nous de les penser, à l'impossibilité où nous sommes aujourd'hui de nous en défaire. Mais, premièrement, le fait de la discussion à laquelle ces croyances sont soumises contredit l'impossibilité alléguée. Secondement, cette incapacité pourrait n'être que l'effet d'une forte association.

On le voit, les véritables conditions de l'investigation psychologique sont entièrement méconnues. Que reste-t-il à la science, pour laquelle Sir W. Hamilton revendique la compétence exclusive de dresser l'inventaire de nos croyances naturelles? Une seule chose, en fait: la tâche d'en résoudre quelques-unes, et dans d'autres d'appliquer la loi qu'il appelle « *la loi d'économie.* »

VII.

Sir W. Hamilton reproche à la majorité des philosophes de récuser le témoignage de la conscience, lorsqu'il les gêne, et de l'écouter quand il leur sert à étayer quelque-une de leurs opinions, violant ainsi la règle de droit: *falsus in uno, falsus in omnibus*. Pour le prouver, il entreprend la classification des diverses théories qui ont été émises sur la perception des objets matériels.

Il commence par celle qui lui paraît la vraie. Nous sommes, dit-il, immédiatement conscients d'un moi et d'un non-moi, connus l'un avec l'autre et en opposition l'un de l'autre. La conscience nous donne donc comme fait dernier une dualité originelle. Les deux termes se font exactement contre-poids, et chacun d'eux est à la fois dépendant et indépendant. Ce fait n'étant pas également accepté par tous les philosophes, un

premier classement doit distinguer entre ceux qui l'admettent et ceux qui ne l'admettent pas intégralement. Appelons les premiers *réalistes* ou *dualistes naturels*, et leur doctrine *réalisme* ou *dualisme naturel*. Les seconds se rangent en plusieurs groupes. Le premier renferme les penseurs qui refusent la réalité substantielle à l'existence phénoménale dont nous avons conscience. C'est la doctrine du *nihilisme*, dont les adhérents sont les *nihilistes* ou *non-substantialistes*. Après eux viennent les *réalistes* ou *substantialistes*, qui, tout en admettant un *substratum*, rejettent le témoignage de la conscience pour la connaissance *immédiate* d'un moi et d'un non-moi. Ils forment à leur tour deux classes, suivant qu'ils reconnaissent l'existence réelle de deux ou d'un seul *substratum*. Ceux-ci (les *unitariens*, les *monistes*) ne reconnaissent qu'un seul des deux termes, le moi à l'exclusion du non-moi (les *idéalistes*) ou le moi à l'exclusion du non-moi (les *matérialistes*), ou bien affirment l'identité absolue de l'un et de l'autre (*Schelling, Hegel, Cousin*). Ceux-là attribuent une réalité égale au moi et au non-moi, à l'esprit et à la matière, ils consentent à les distinguer l'un de l'autre (les *dualistes*); mais ils nient que nous en ayons une connaissance immédiate. Ce scepticisme, toutefois, ne les empêche pas de maintenir l'existence d'un monde extérieur inconnu. Ce sont les *dualistes-hypothétiques* ou *idéalistes-cosmothétiques*. Tous les philosophes de cette catégorie considèrent la perception comme médiate ou représentative. Mais les uns voient dans l'objet immédiat de la perception une entité représentative, présente à l'esprit, sans toutefois la réduire à une pure modification intellectuelle (les disciples de *Démocrite* et d'*Epicure*, les *Aristotéliciens* partisans de la théorie vulgaire des espèces, *Malebranche, Berkeley, Clarke, Newton, Abr. Tucker*, peut-être encore *Locke*), tandis que les autres tiennent l'objet immédiat pour une simple modification représentative de l'esprit (quelques *Platoniciens, Leibnitz, Arnauld, Condillac*, probablement *Descartes, Brown*).

Cette énumération suggère deux observations, l'une d'une application générale, et l'autre plus spéciale aux idéalistes-cosmothétiques. Sir W. Hamilton affirme de tous ces penseurs, à l'exception des réalistes naturels, qu'ils nient quelque partie du témoignage de la conscience. S'il avait dit qu'ils nient tous quelque opinion commune, son assertion serait inattaquable. Tous les philosophes, y compris Sir W. Hamilton, voient dans certaines opinions communes, que d'autres appelleront croyances naturelles, des préjugés naturels, et notre auteur alléguerait, sans doute, que les croyances

qu'il rejette ne sont pas primitivement dans la conscience. Mais presque tous ses opposants en disent autant de celles qu'ils repoussent. Ceux qui, comme Kant, trouvent dès le commencement dans la conscience interne des éléments qui n'existent pas dans l'objet, mais découlent des lois de l'esprit lui-même, ceux-là prêtent assurément le flanc à la critique de Sir W. Hamilton. Mais, à l'égard des penseurs qui ne dérivent pas de Kant, l'accusation manque de base.

Une seconde observation se rapporte aux *idéalistes-cosmothétiques*, qui sont classés en trois groupes, selon que l'objet représentatif supposé est envisagé, ou comme n'étant pas un état de l'esprit, mais quelque autre chose qui existe soit en dehors, soit en dedans de l'esprit; ou comme un état de l'esprit, mais distinct de l'acte de l'esprit percevant et ayant conscience de sa perception; ou enfin comme un état de l'esprit identique à l'acte même par lequel on nous dit que nous le percevons. De ces différents points de vue, les deux premiers sont à bon droit caractérisés comme affirmant la perception médiate ou représentative; la polémique dirigée contre eux par Reid, Stewart et notre auteur est victorieuse. Mais la troisième opinion, qui est celle de Brown, ne présente pas le même caractère. Ce que notre auteur entend toujours par la connaissance représentative d'une chose est la connaissance acquise à l'aide d'une image, c'est-à-dire de quelque chose qui lui *ressemble*. Au contraire, les modifications mentales de Brown et de ceux qui le suivent, ne sont pas supposées se rattacher par une *ressemblance* aux objets qui les produisent, puisque la seule relation entre l'objet et la modification qui lui correspond dans l'esprit est une relation de causalité, et que Brown ne partage pas l'erreur vulgaire qui veut que la cause ressemble nécessairement à son effet. La théorie de Brown est si loin d'admettre la perception *représentative*, qu'elle n'admet pas même la perception *médiate*. Elle nie tout objet intermédiaire entre l'esprit et l'objet extérieur, et ne reconnaît que l'acte de perception ou l'esprit percevant. Toute distinction entre Brown et Sir W. Hamilton semble dès lors disparaître; car le premier aussi croit que nous avons, à l'occasion de certaines sensations, la conviction instantanée et irrésistible de l'existence d'un objet extérieur; or, si cette conviction est immédiate et nécessitée par la constitution de notre nature, on ne saisit pas en quoi elle diffère de la conscience directe admise par notre auteur. Mais non; la différence existe, et la voici. Suivant Brown et Reid, la modification mentale produit en nous la croyance

irrésistible que l'objet existe. Au lieu de *croissance*, répond Sir W. Hamilton, dites *connaissance*. Observez, en effet, ce que font les philosophes. Ils distinguent, pour n'en garder que la première, les deux propositions suivantes, qui sont virtuellement identiques : 1° *je crois qu'il existe un monde matériel*; 2° *je crois que je connais immédiatement un monde matériel existant*. Eh bien, ils ont tort, tout en croyant que l'objet extérieur *existe*, de ne pas croire que nous le connaissons. Mais, dirons-nous à notre tour, comment distinguer entre la *croissance* intuitive de Brown et la *connaissance* de Sir W. Hamilton? Selon ce dernier, nous connaissons moins que nous ne croyons un monde extérieur. Qu'entend-il donc en disant que nous croyons que nous le connaissons?

Toutefois, si en général notre auteur ne réussit pas à dégager du clair-obscur la distinction entre croire et connaître, il paraît, dans ce cas spécial, avoir en vue ceci: c'est que la croissance de Brown en un objet extérieur, quoique instantanée et irrésistible, serait suggérée à l'esprit par la sensation même. Brown rattacherait ce fait à une loi générale d'après laquelle un fait suggère la croissance intuitive à une cause ou à un antécédent auquel il est invariablement uni. Au contraire, Sir W. Hamilton suppose que la connaissance de l'objet naît *avec* la sensation et lui est coordonnée. C'est en ce sens qu'il appelle la connaissance telle que l'entend Brown une connaissance *médiate*, et la connaissance telle qu'il la comprend lui-même, une connaissance *immédiate* de l'objet.

Brown, dit Sir W. Hamilton, affirme que nous inférons de l'interne à l'externe, du connu à l'inconnu. Cela est inexact; nous n'avons conscience d'aucune déduction ni d'aucune représentation; l'une et l'autre d'ailleurs, supposant une connaissance préalable de l'objet, seraient impossibles. Nous ne pouvons affirmer l'existence d'un monde extérieur qu'en tant que nous savons qu'il existe; et nous ne sommes autorisés à prétendre qu'une chose est représentative d'une autre, que si la chose représentée est connue indépendamment de sa représentation. Le *réaliste hypothétique* transforme donc un fait en une hypothèse, et une hypothèse en un fait.

Ce raisonnement de Sir W. Hamilton présuppose l'impossibilité de la théorie contre laquelle il est dirigé. Cependant qu'est-ce qui empêche d'admettre que, tout en n'ayant conscience que des sensations, nous soyons déterminés par une nécessité naturelle à attribuer ces sensations à quelque chose d'externe, comme à leur

substratum ou à leur cause? que nous soyons contraints d'inférer une cause dont nous ne connaissons rien absolument, sinon les effets? En outre, la conséquence de l'argument de notre auteur serait de lui faire nier qu'il existe rien qui ressemble à une connaissance représentative. Or, une de ses affirmations les plus positives est qu'une telle connaissance existe. La mémoire, entre autres, en fournit, selon lui, un exemple. L'acte du souvenir est un état présent de l'esprit dont nous avons conscience comme d'un état qui n'est pas absolu, mais qui est relatif à un autre état de l'esprit; et ce dernier état de l'esprit est représenté par le souvenir avec la croyance qu'il a réellement existé tel qu'il est représenté dans le moment actuel; l'existence de ce qui est ainsi connu médiatement se trouve simplement déduite de la croyance que la modification mentale représente véritablement ce qui dépasse la sphère de la connaissance. En substituant, dans ce passage, aux mots: « *un état passé de l'esprit,* » ceux de: « *un objet extérieur présent,* » les *idéalistes cosmothétiques* pourraient invoquer en leur faveur l'analyse de leur adversaire. Ils n'auraient pas même besoin de remarquer que l'expression « *représenter véritablement* » suggère l'idée d'une ressemblance, puisque, pour eux, ils se bornent à soutenir que la modification mentale vient de *quelque chose*, et que la réalité de ce quelque chose d'inconnu est attestée par une croyance naturelle.

Si de la mémoire, nous passons aux perceptions de la vue, là encore Sir W. Hamilton estime que nous ne percevons pas l'objet extérieur, mais son image, une modification de la lumière en relation immédiate avec notre organe visuel; que ce n'est pas par la perception, mais par le raisonnement que nous rattachons les objets des sens à des existences qui dépassent la sphère de la connaissance immédiate; qu'il suffit que la perception nous fournisse la connaissance du non-moi dans le fait de la sensation; et que c'est uniquement par l'effet d'une confusion de langage que nous lui attribuons le pouvoir de nous informer immédiatement des choses externes, qui sont les simples causes de l'objet immédiatement perçu par nous. Voilà donc un cas où nous savons qu'une chose est une représentation, quoique, dans l'opinion de notre auteur, ce qu'elle représente, loin de nous être connu actuellement, ne l'ait jamais été et ne doive jamais l'être. Les *idéalistes-cosmothétiques* ne font donc autre chose que se mettre au bénéfice de la même liberté dont se prévaut ici Sir W. Hamilton, et qui consiste à inférer d'un phénomène connu directement quelque chose d'inconnu qui en est

la cause. Si Brown a raison, nous dit-on, de deux choses l'une : l'esprit connaît la réalité de ce qu'il représente, ou il ne la connaît pas. La première supposition impliquant des absurdités et ne s'accordant pas d'ailleurs avec la doctrine de Brown, il ne reste plus qu'à admettre que l'esprit est *aveuglément* déterminé à *représenter*, et à représenter *avec vérité* la réalité qu'il ne connaît pas. Quelle est la cause de cette détermination aveugle de l'esprit ? Est-ce l'esprit lui-même ? est-ce quelque pouvoir surnaturel ? Le dernier cas implique un miracle permanent ; le premier est absolument irrationnel, puisque ce serait expliquer un effet par une cause qui lui serait tout à fait inadéquate. La connaissance procéderait de l'ignorance, l'intelligence de la stupidité, la vie de la mort. Nous répondons à tout cela que Brown n'a jamais parlé d'une modification mentale *représentant avec vérité* la réalité inconnue, et qu'il s'est contenté de constater une croyance instinctive implantée par la nature.

Mais si l'attaque de Sir W. Hamilton n'atteint pas Brown, elle frappe en plein sa propre théorie, puisque nous le voyons réduit, pour expliquer la mémoire, à choisir lui-même entre les alternatives qu'il offre à son adversaire. N'aurait-il pas été mieux inspiré en se contentant de dire qu'il y a conflit entre la doctrine de Brown et la conscience, en ce sens que nous croyons nous apercevoir en même temps de notre sensation et de la réalité extérieure ? Tel est bien le fait ; mais il ne prouve rien contre Brown, dont il ne contredit pas la théorie. Nous n'avons aucun moyen de nous assurer si, dans le premier acte de perception, la croyance à un non-moi s'est produite simultanément avec la sensation, ou si c'est la sensation qui lui a donné naissance. Toutefois nous savons que, dans ce dernier cas, la loi de l'association unirait si intimement dans notre conscience la croyance au monde extérieur et la sensation qui l'a suggérée, que, longtemps avant d'avoir la faculté de réfléchir sur nos opérations intellectuelles, nous serions tout à fait hors d'état de penser les deux faits autrement que simultanés.

Des présomptions égales militent donc en faveur de l'opinion de Brown et de celle de Sir W. Hamilton. Reconnaissons de plus que la différence qui les sépare est sans aucune importance. La question se réduit à savoir si la croyance irrésistible qui pénètre dans l'esprit, à l'occasion de la perception, est immédiate ou médiate. Le point où nos deux philosophes se séparent d'une manière vraiment grave est ailleurs. Selon Sir W. Hamilton, nous avons l'intuition directe, non-seulement de la réalité de la matière, mais

aussi de ses qualités premières, que nous connaissons être dans l'objet matériel, au lieu d'y voir de simples modifications de nous-mêmes. Au contraire, Brown admettait que la notion de matière nous est suggérée uniquement comme l'idée de quelque chose d'inconnu, dont tous les attributs, en tant que connus et conçus par nous, se réduisent à des affections de nos sens. En d'autres termes, Brown professait en réalité la doctrine que notre auteur ne fait que professer verbalement, soit la doctrine de la relativité de toute notre connaissance.

Les considérations qui précèdent font tomber bien des critiques adressées par Sir W. Hamilton à Brown et à Reid. Il s'étonne que ces penseurs n'aient pas su reconnaître dans le réalisme naturel et dans la troisième forme de l'idéalisme cosmothétique deux points de vue différents. Puis, il explique le fait en observant que Reid, étant réaliste naturel, ne songeait pas à la possibilité de l'autre opinion, et ne s'est pas suffisamment mis en garde contre elle dans son langage, tandis que Brown n'a jamais compris le réalisme naturel, ni admis que Reid eût professé une théorie différente de la sienne propre. Mais cette critique porte à faux. Si les deux philosophes n'ont jamais imaginé que leurs théories s'opposassent l'une à l'autre, c'est qu'ils étaient réellement d'accord. Reid était idéaliste cosmothétique au même titre que Brown. En effet, il enseigne que l'objet extérieur est perçu par l'intermédiaire de signes naturels, lesquels sont nos sensations interprétées par un instinct naturel. La notion de dureté, dit Reid, s'acquiert au moyen de la sensation particulière qui la suggère invariablement. La sensation, ajoute-t-il, a produit la notion de l'existence présente; certaines sensations nous suggèrent pareillement les idées d'étendue, de solidité, de mouvement. Une certaine sensation du toucher fournit à l'esprit la conception de la dureté: elle en est le signe naturel. Les sensations du toucher qui donnent les notions de qualités premières n'ont pas de noms; avant toute réflexion, l'esprit passe immédiatement du signe à la chose signifiée. Les principes originels de notre constitution intellectuelle, l'habitude et le raisonnement servent tour à tour à l'esprit pour passer du signe naturel à la chose signifiée. Ici, dans le cas des perceptions primitives, c'est du premier de ces moyens qu'il est fait usage; les signes sont alors les sensations, dont la variété a été proportionnée par la nature à la diversité des choses signifiées.

Sir W. Hamilton reconnaît bien que Reid a professé dans son premier ouvrage l'opinion que l'existence et les qualités des objets

doivent être regardées comme de simples suggestions et de simples inductions tirées de nos sensations; il ajoute que plus tard, sans rétracter expressément cette thèse, il cessa de la défendre. S'il en était ainsi, il y aurait toujours une sévérité excessive à accuser Brown de n'avoir pas compris Reid. Mais cela même n'est pas exact. Reid, il est vrai, renonça au terme de *suggestion*; mais il fit usage de termes équivalents. Pour lui, la sensation reste le signe, la perception, la chose signifiée: je perçois des qualités *par le moyen* d'une sensation qui les indique; je remonte d'une certaine sensation à une qualité qui en est la cause. Sir W. Hamilton reconnaît que ce passage est un désaveu de la doctrine de la perception intuitive ou immédiate. Selon Reid, la sensation conduit immédiatement notre pensée à la conception de la qualité qu'elle signifie; la nature a voulu que les sensations appartenant aux qualités premières fussent simplement des signes, et qu'après avoir accompli leur mission de conduire la pensée à la notion de l'objet extérieur, elles disparussent. La perception se produit à la suite de la sensation à laquelle elle correspond; elle implique donc ce qu'on appelle le signe, et ce qui est porté à notre connaissance par ce signe. Les signes sont les diverses sensations, et les choses signifiées les objets perçus; la sensation d'une boule d'ivoire, par exemple, tout en ne présentant rien de similaire à quoi que ce soit de matériel, est immédiatement suivie de la conception et de la croyance que ma main tient un corps dur et poli, de figure sphérique, et d'environ un pouce et demi de diamètre. Il n'y a rien dans de telles déclarations qui prête à l'équivoque, et Sir W. Hamilton se voit dans la nécessité de dire qu'elles se trouvent contre-balancées par d'autres, et qu'en somme, le principe dominant de la philosophie de Reid étant la réconciliation de la philosophie avec les convictions nécessaires de l'humanité, il ne pouvait avoir en vue que la doctrine du *réalisme naturel*, par conséquent *représentatif*, et qu'il aurait abandonné sur-le-champ comme erronée toute proposition jugée incompatible avec cette doctrine. Les passages que Sir W. Hamilton cite comme ne pouvant s'accorder avec aucune doctrine autre que le réalisme naturel, sont ceux où Reid affirme que nous percevons les objets *immédiatement*, et que les choses extérieures qui existent réellement sont les seules que nous percevons. Mais évidemment l'auteur de cette déclaration ne croyait pas avancer quelque chose de contraire à la doctrine qui affirme que la notion d'objets extérieurs et la croyance y relative sont suggérées d'une manière irrésistible par les signes naturels; cette suggestion irrésistible est

ce qu'il entend par la *perception de l'objet extérieur* ; le mot *immédiat* signifie que la conviction n'est pas produite par le raisonnement, et que l'interprétation des signes nous est fournie avec les signes mêmes par une loi générale de notre nature. Peut-être encore Reid voulait-il nier l'existence d'une image intermédiaire dans le cerveau ou dans l'esprit. Le seul argument plausible invoqué par Sir W. Hamilton en preuve du réalisme naturel de Reid, c'est le fait que celui-ci désavoua la doctrine contraire, quand il la trouva dans un livre d'Arnauld. Mais il est aisé de s'assurer que Reid ne combattit pas Arnauld, tant qu'il n'eut affaire qu'à l'affirmation directe de son opinion ; ce qu'il repoussa, c'était la tentative du philosophe français de concilier des points de vue incompatibles, c'était sa thèse que nous percevons toujours à travers nos idées. Quoi ! s'écrie alors Reid, percevons-nous les choses par nos perceptions ? Mais remplaçons ici les mots de *perceptions* ou d'*idées* par celui de *sensations* : nous avons la doctrine de Reid. Il est probable qu'Arnauld lui-même n'entendait pas autre chose ; sinon, il faut reconnaître qu'il différait de Reid. Du reste, en discutant le point qui nous occupe, Reid ne fait que rarement ou ne fait jamais usage du terme de *connaissance* ; il emploie toujours celui de *croissance*. Cela ferait supposer que, s'il n'a pas conçu la possibilité de l'une des deux opinions, cette opinion serait celle de Sir W. Hamilton plutôt que celle de Brown. En tous cas, ayant affaire à un autre philosophe (*Krug*), notre auteur n'exige pas une autre preuve que celle-là pour le placer parmi les idéalistes-cosmothétiques. Reid, il est vrai, n'a pas cru à la perception par le moyen d'une image ressemblant à l'original ; mais Brown n'y a pas cru davantage. La question sur laquelle ils ont différencié est de savoir si nous avons d'une manière ou d'une autre la perception intuitive de quelqu'un des *attributs* des objets. Reid, comme Sir W. Hamilton, affirmait, Brown, au contraire, niait que nous ayons une intuition directe des qualités premières des corps. Mais Brown ne se serait pas refusé à reconnaître la différence de ces deux points de vue.

Il est étrange qu'après avoir tant insisté sur la distinction d'un moi et d'un non-moi comme éléments de toute conscience, Sir W. Hamilton soit obligé d'admettre que cette distinction est dans certains cas une erreur. Notre conscience reconnaît parfois un non-moi là où il n'y a qu'un moi ; dans notre conscience *interne*, par exemple, il n'y a pas de non-moi, et, quoique le souvenir d'un fait passé ou l'image intellectuelle d'un objet absent ne soit pas sépa-

nable de l'acte de l'esprit, nous nous imaginons penser à quelque chose d'objectif. Sir W. Hamilton résout la difficulté en qualifiant d'illusoire ce témoignage apparent. Mais si dans une partie du domaine de la conscience, dans la conscience interne, elle a le pouvoir de « *projeter* » hors de soi ce qui n'est qu'un de ses propres actes, et de le regarder comme quelque chose d'extérieur, comme un non-moi, pourquoi accuserait-on de faire mentir la conscience ceux qui disent qu'il pourrait bien en être de même pour l'autre partie de son témoignage, et que le non-moi peut être une simple forme de l'esprit se représentant à lui-même les modifications possibles du moi ?

VIII.

D'après Sir W. Hamilton, la croyance à un monde extérieur est un produit acquis. Le premier postulat, c'est que l'esprit humain est capable d'attente, c'est-à-dire, capable de former le concept de sensations possibles. Le second, ce sont les lois de l'association des idées, d'après lesquelles : 1° des phénomènes similaires, 2° des phénomènes qui ont été expérimentés ou conçus dans une contiguïté étroite, — tendent à s'associer dans la pensée. Il faut entendre par *contiguïté* la simultanéité ou la succession immédiate. Dans le dernier cas, l'antécédent rappelle l'idée du conséquent, mais l'inverse n'a pas lieu. 3° Les associations engendrées par la contiguïté deviennent plus certaines et plus rapides par la répétition. Elles peuvent devenir indissolubles, ou s'imposer à nous nécessairement aussi longtemps qu'une expérience subséquente ou la pensée ne les a pas dissoutes. 4° Les faits ou phénomènes qui correspondent aux idées associées nous paraissent également inséparables, et cette croyance à leur coexistence se présente à nous comme intuitive. Les perceptions acquises de la vue en sont un exemple familier et frappant à la fois.

Partant de ces prémisses, la théorie psychologique affirme le fait d'associations qui, à supposer qu'il n'existât pas d'intuition d'un monde extérieur, engendrerait inévitablement la croyance à un tel monde et ferait considérer cette croyance comme une intuition. L'idée de quelque chose se distinguant de nos impressions flottantes par ce qui, dans la terminologie kantienne, porte le nom de *perdurabilité*, voilà ce qui constitue notre idée de la substance extérieure. Or, d'après la théorie psychologique, il ne faut voir ici qu'une forme imprimée par les lois de l'association à la

conception ou notion, obtenue empiriquement de sensations contingentes, c'est-à-dire de sensations que nous n'avons pas et n'avons jamais eues, mais dont nous savons que nous les aurions dans des circonstances données. La sensation est fugitive, les possibilités de la sensation sont permanentes, et la permanence est le seul caractère qui distingue de notre notion de sensation notre idée de substance ou de matière. Ces possibilités certifiées ou garanties ont encore ceci de particulier, qu'elles se rapportent, non à des sensations isolées, mais à des sensations réunies en groupes; de sorte que l'une d'elles n'est pas ressentie sans que les autres sensations du groupe ne soient conçues sous la forme de possibilités présentes, et que le groupe ne se présente à l'esprit comme permanent (*substratum*), en opposition à chacune des sensations qui le composent. Nous reconnaissons, en outre, dans nos sensations, un ordre fixe de succession, lequel donne naissance aux idées de cause et d'effet; et cet ordre régit moins les sensations actuelles que les groupes et les possibilités permanentes de sensation. Nous arrivons promptement ainsi à concevoir une nature que nous nous représentons composée de ces groupes, et une force dont l'action se manifeste par les modifications que ces mêmes groupes reçoivent les uns des autres. Les possibilités de sensation sont dès lors aux sensations actuelles ce que la matière est à la forme. Plus tard, nous oublions le fait sensible qui est à la base de ces possibilités permanentes, et nous les concevons comme absolument indépendantes de nous. Enfin, nous les retrouvons chez des individus dont les sensations actuelles sont tout autres. C'est ainsi que le monde des sensations possibles devient pour nous un monde extérieur.

Il résulte de cette théorie que l'élément du non-moi peut n'être pas un des éléments primitifs de notre conscience, comme le veut Sir W. Hamilton. Or, si cette supposition est possible, elle doit être tenue pour vraie en vertu de la « loi d'économie, » posée par notre auteur lui-même, et interdisant de recourir à un principe *sui generis* pour rendre compte de phénomènes susceptibles d'être expliqués par des causes connues. Pour nous, la matière n'est que la possibilité permanente des sensations, et c'est parce que nous la réduisons à cela que nous y croyons, comme le font les disciples de Berkeley. Cette conception est celle du commun des hommes; elle est même celle des champions métaphysiques de la matière, Reid, Stewart et Brown, qui soutiennent que toute l'humanité, y compris Berkeley et Hume, croit réellement à la matière, puisque, s'ils n'y avaient pas cru, ces philosophes ne se seraient pas

détournés de leur chemin pour éviter de donner de la tête contre un poteau. Sir W. Hamilton a sans doute trop de finesse d'esprit pour recourir à un pareil argument: il convient que la croyance aux possibilités permanentes de sensation suffit entièrement à la conduite de la vie. S'il ne s'en tient pas purement et simplement à ce point de vue, c'est que, selon lui, ces possibilités permanentes de sensation, réduites à elles seules, ne possèdent pas le caractère d'objectivité qu'elles nous ont paru avoir dans notre conscience actuelle. Mais on pourrait objecter que la possibilité de concevoir une notion de la matière telle que l'entend Sir W. Hamilton équivaut à une réfutation de sa théorie. A nous de montrer comment il est possible de croire à une existence dépassant toutes les possibilités de sensation, sans accepter l'hypothèse qu'une telle existence est réelle et que nous la percevons réellement.

Nous sommes capables de toutes les conceptions susceptibles d'être formées par voie de généralisation en vertu des lois observées de nos sensations. Quelle que soit la relation que nous saisissons entre l'une quelconque de nos sensations et quelque chose de différent de celle-ci, nous n'avons aucune difficulté à concevoir une relation pareille entre la somme de toutes nos sensations et quelque chose de différent de cette somme. Les différences que notre conscience reconnaît dans nos sensations nous fournissent la notion générale de *différence*; elles ont pour effet que chacune de nos sensations est accompagnée du sentiment qu'elle diffère d'autres choses, et qu'il nous est impossible de concevoir quoi que ce soit sans être capables et même contraints de concevoir en même temps quelque chose qui en diffère. C'est là ce qui rend naturel et facile de former la notion de quelque chose de différent de *toutes* les choses que nous connaissons, tant collectivement qu'individuellement. Cette notion, il est vrai, est purement négative, mais celle de substance ne l'est pas moins. Il n'existe donc pas d'empêchement psychologique à ce que nous formions la notion de quelque chose qui ne soit ni sensation ni possibilité de sensation, et rien n'est plus vraisemblable que la confusion des possibilités permanentes de sensation avec cette conception imaginaire.

Cette probabilité se change en certitude si nous prenons en considération la loi de causalité, laquelle nous fait placer mentalement au commencement de toute chose une condition antécédente, soit une cause. Nous voyons là un exemple de notre aptitude à concevoir et de notre tendance à croire qu'une relation qui

unit certaines parties de notre expérience unit aussi notre expérience dans sa totalité avec quelque chose qui se trouve en dehors de sa sphère. Nous sommes ainsi amenés à considérer la sensation elle-même, c'est-à-dire l'ensemble de nos sensations, comme tirant son origine d'existences antécédentes qui la dépassent. L'antécédent constant d'une sensation n'est le plus souvent pas une autre sensation ou un groupe de sensations effectivement senties, mais l'existence d'un groupe de possibilités n'impliquant pas nécessairement des sensations effectives, sinon celles qui sont nécessaires pour montrer que les possibilités sont réellement présentes. Il se peut même que nous soyons avertis de la présence de l'objet, soit des possibilités, par la sensation même que nous lui rapportons comme son effet. Ainsi, un groupe de possibilités de sensation peut être une cause; l'idée de cause s'identifie, non avec des sensations éprouvées effectivement, mais avec leurs possibilités permanentes; nous nous habituons à regarder la sensation en général comme un effet, et aussi à concevoir comme causes de la plupart de nos sensations individuelles des possibilités générales de sensation. On s'explique dès lors que nous concevions ces possibilités comme une classe d'entités indépendantes et substantielles.

On dira peut-être que cette théorie ne rend pas compte de la croyance où nous sommes que les objets sont extérieurs ou hors de nous-mêmes. Mais il faut observer que, si nos sensations nous accompagnent partout, il n'en est pas de même des possibilités permanentes de sensation, dont l'existence dépend de conditions avec lesquelles notre présence n'a rien à démêler en général. Ainsi nos sensations effectives et les possibilités permanentes de sensation se trouvent opposées les unes aux autres. Dès lors, l'idée de cause une fois acquise et appliquée à l'ensemble de la sensation, rien de plus naturel que la conception de ces possibilités permanentes comme d'existences génériquement distinctes de nos sensations, et dont celles-ci sont les effets.

Cette théorie fait aussi comprendre pourquoi nous attribuons aux qualités premières des corps une objectivité plus grande qu'à leurs qualités secondaires. Les sensations qui correspondent à celles-là sont toujours présentes lorsqu'une partie quelconque du groupe est présente. Au contraire, les couleurs, les saveurs, les odeurs, etc., étant comparativement fugitives, ne sont pas conçues au même degré comme persistant quand personne n'est présent pour les percevoir. Les sensations du dernier groupe sont occasionnelles

et variables; celles du premier sont constantes et identiques pour tous et en tout temps.

IX.

Nous avons montré qu'il n'y a pas de raison de croire que le non-moi soit primitivement dans la conscience. Voyons maintenant si le moi s'y trouve. Il est évident — et Sir W. Hamilton admet ceci sans restriction — que notre connaissance de l'esprit est relative, que nous n'avons aucune conception de l'esprit comme distinct de ses manifestations conscientes. Il n'en est pas moins vrai que la notion que nous avons de l'esprit, comme celle que nous avons de la matière, est la notion de quelque chose de permanent. Cet attribut de permanence s'explique dans l'un comme dans l'autre cas. La croyance que mon esprit existe quand il ne sent, ni ne pense et n'a pas conscience de son existence, se résout en la croyance d'une possibilité permanente de ces états. Appliquons maintenant cette théorie à cette triple question: Quelle certitude puis-je avoir de l'existence de mes *semblables* — de celle d'un *monde surnaturel*, soit de *Dieu*, — enfin de *l'immortalité*?

Aucune, répond le docteur Reid; si votre doctrine est vraie, je suis seul dans l'univers. Il se trompe. Quelques motifs qu'on ait de croire à chacune de ces trois vérités avec la théorie ordinaire, les mêmes motifs exactement subsistent dans celle que nous défendons.

1° Reid paraît s'être imaginé que, si je ne suis qu'une série de sentiments, la proposition qu'il y a d'autres *moi* que le mien n'offre plus que des mots dénués de sens. Mais cela n'est pas: tout ce que je suis contraint d'admettre, c'est que le *moi* des autres individus n'est aussi comme le mien qu'une série de sentiments. Pas plus que la théorie métaphysique, la théorie psychologique n'empêche de croire qu'il n'y ait d'autres successions de sentiments que celles dont j'ai conscience, et tout aussi réelles. Nul ne prétend, en effet, que je sache cela par intuition directe. Je le conclus de l'expérience de mes propres états. Elle m'a, en effet, appris à considérer la présence de certains faits dans les corps mouvants et parlants que je vois et entends autour de moi, comme la preuve que ces corps possèdent des sensations et des pensées, c'est-à-dire un esprit.

Ces faits, qui annoncent un esprit, sont les conditions et les effets de la sensation. J'ai conscience en moi-même d'une série de

faits qui se suivent dans un ordre constant : avant tout, des modifications de mon corps ; puis, des sentiments ; enfin, une attitude extérieure. S'il s'agit d'autres êtres humains, j'ai le témoignage de mes sens pour le premier et le dernier point de la série ; il me manque pour le terme intermédiaire. Je n'en trouve pas moins l'enchaînement du premier et du troisième fait aussi régulier et aussi constant dans ce cas que dans le précédent. Mais je sais, pour ce qui me concerne, que le terme moyen est nécessaire. L'expérience m'oblige donc à conclure qu'il doit y avoir aussi un terme moyen chez les autres. Selon que je supposerai ce terme semblable ou différent chez les autres et chez moi, je serai amené à voir dans ceux qui m'entourent des êtres vivants ou des automates. En les prenant pour des êtres vivants, je suis donc les procédés légitimes de toute recherche expérimentale. Qu'on ne nous demande pas de prouver que d'autres forces sont impossibles : il suffit que nous établissions qu'il n'est pas nécessaire d'en supposer d'autres. Ce procédé logique ne perd rien de sa légitimité par l'hypothèse que ni la matière ni l'esprit ne sont autre chose que des possibilités permanentes de sensation. Parmi les groupes de possibilités, il en est un qui se trouve lié d'une manière particulière à toutes mes sensations. Il est présent comme condition antécédente de toute sensation, et les autres groupes ne convertissent leurs possibilités de sensation en sensations effectives qu'au moyen de quelque changement préalable dans ce groupe particulier. Je regarde autour de moi et j'observe une grande multitude d'autres groupes ou corps qui ressemblent à celui-ci par leurs propriétés sensibles, mais dont les modifications ne suscitent pas dans ma conscience un monde de sensations. J'en infère qu'ils produisent cet effet en dehors de ma conscience, et qu'à chacun d'eux appartient en propre un monde de conscience, avec lequel chacun d'eux se trouve dans une relation semblable à celle de mon propre corps avec le monde de ma conscience. Cette généralisation opérée, je constate qu'elle s'accorde avec le reste des faits : chaque corps présente à mes sens un assemblage de phénomènes pareils à ceux que je sais être, pour ce qui me concerne, les effets de la conscience. Toute cette induction vaut avec la théorie que nous discutons ni plus ni moins que ce qu'elle vaut avec la théorie commune, puisqu'il n'est pas plus aisé d'inférer de certains signes l'existence d'autres substances spirituelles que celle d'autres successions de sentiments.

2° La théorie ne change rien non plus aux preuves de l'existence de Dieu. Voir simplement dans l'esprit divin la série des

pensées et des sentiments divins prolongée à travers l'éternité, c'est en tout cas attribuer à l'existence de Dieu une réalité aussi grande qu'à sa propre existence. Les arguments de Paley ne seraient point ébranlés par là. L'argument téléologique aurait la même valeur pour prouver la nécessité de pensées et de sentiments surhumains; et pour quiconque n'est pas métaphysicien, il importe peu qu'il établisse en outre l'existence d'un substratum mystérieux. Les arguments employés pour démontrer la Révélation, ne perdraient non plus rien de leur force pour établir par le témoignage que, dans la sphère de l'expérience humaine, des actions ont été accomplies et des paroles ont été prononcées qui supposent une puissance et une sagesse surnaturelles. Que, par *sagesse*, on entende simplement des pensées et des volontés sages, et par *puissance*, des pensées et des volontés suivies de phénomènes extraordinaires, cela ne change rien au fond de la démonstration.

3° Quant à l'immortalité, il est aussi facile de concevoir une succession de sentiments se prolongeant à l'infini, qu'une substance spirituelle existant à toujours. L'idée que le scepticisme métaphysique a pour conséquence logique l'athéisme, n'a de raison d'être que dans l'opinion que tout ce qui rend l'esprit difficile en fait de démonstration est défavorable à la croyance religieuse. Mais telle n'est pas l'opinion de Sir W. Hamilton, qui, loin de confondre l'incrédulité religieuse et le scepticisme philosophique, va jusqu'à nier la connexion naturelle de ces deux états spirituels. Ne l'avons-nous pas vu, d'ailleurs, recourir à la véracité de la Divinité pour établir le témoignage de la conscience relativement à la substantialité de la matière et de l'esprit? Or, il y aurait là une pétition de principe, s'il fallait, pour être assuré des attributs divins, avoir préalablement recours à l'existence objective de la matière et de l'esprit.

Concluons. La théorie qui résout l'esprit en une série de sentiments, avec un fond de possibilité de sentiment, peut résister à tous les arguments qu'on lui oppose.

Cependant, cette théorie a des difficultés intrinsèques. Après les sentiments présents et les possibilités de sentiments présents, il reste à faire entrer dans une énumération des éléments qui constituent notre conception de l'esprit, une nouvelle classe de phénomènes. Ce sont les faits du *souvenir* et de l'*attente*. Ils donnent lieu à deux sortes de sentiments; car si, d'un côté, ils sont comme les sensations, des états présents de

conscience, ils ressemblent, d'un autre côté, à certains sentiments ou sensations donnés dont nous avons fait l'expérience antérieurement; ils ont, en outre, ceci de particulier que chacun d'eux implique une croyance à quelque chose de plus que sa propre existence présente. Je crois, en effet, que j'ai eu antérieurement les sensations dont je me souviens ou que j'aurai plus tard celles que j'attends; je crois que ces sensations ont fait ou feront partie de cette même série d'états, soit de cette même ligne de conscience, dont le souvenir ou l'attente constitue la partie actuellement présente. Nous nous trouvons ainsi acculés à l'alternative suivante : croire que l'esprit ou le moi est quelque chose de différent de n'importe quelle série de sentiments ou de possibilités de sentiments, ou bien admettre le paradoxe que ce qui n'est par hypothèse qu'une série de sentiments peut se connaître soi-même comme série. Si l'une de ces deux explications paraît plus incompréhensible que l'autre, c'est que l'ensemble du langage humain est d'accord avec la première, tandis qu'il l'est si peu avec la seconde que les seuls termes dont on serait tenté de se servir pour l'exprimer la contredisent. La difficulté tient ici au fait même plutôt qu'à une certaine théorie. Ce que l'intelligence se refuse à comprendre, c'est qu'une chose qui a cessé d'être ou qui n'existe pas encore, puisse cependant être présente en quelque manière, c'est qu'une série de sentiments dont l'infiniment plus grande partie est passée ou à venir puisse être ramassée, pour ainsi dire, en une conception actuelle et unique, accompagnée de la croyance à sa réalité.

(*A suivre.*)

PH. ROGET.

ASHBURNER. *Notes and Studies in Philosophy of animal magnetism and spiritualism*. London, 1867.

PIRIE. *Natural Theology*, 1867.

BURGER. *Overzicht der Wijsbegeerte*, etc. (Esquisses de philosophie morale, d'après Herbart). Amersfoort, 1866.

DIETRICHSON. *Det sköna Verld*. (Principes d'esthétique et d'histoire de l'art.) Stockholm, 1867.

ERRATA.

Page 434, *au lieu de* : c'est-à-dire qu'ils dépendent, *lisez* : c'est-à-dire dépendent.

Au lieu de : sera absolue, *lisez* : sera infinie.

Page 437, *au lieu de* : au terme de conditionné, *lisez* : au terme d'inconditionné.

Page 444, *au lieu de* : qu'il ne se pouvait, *lisez* : qu'il ne se peut.

Page 449, *au lieu de* : quelques-unes, et dans d'autres d'appliquer, *lisez* : quelques-unes en d'autres, c'est-à-dire d'appliquer.

Page 456, *au lieu de* : *représentatif*, *lisez* : *présentatif*.

Page 458, *au lieu de* : D'après S. W. Hamilton, *lisez* : selon la théorie psychologique.

Page 459, *au lieu de* : empiriquement de, *lisez* : empiriquement, de.

Page 460, *au lieu de* : de sa théorie, *lisez* : de la théorie psychologique.
