|  |
| --- |
| Jean ANGLÈS D’AURIAC[1902-1954]*Normalien, Agrégé de philosophieDocteur ès Lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Rennes*(1954)**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**Tome ILa recherche de la véritéSa genèse idéale et son fondement**LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES**CHICOUTIMI, QUÉBEC<http://classiques.uqac.ca/> |



<http://classiques.uqac.ca/>

*Les Classiques des sciences sociales* est une bibliothèque numérique en libre accès, fondée au Cégep de Chicoutimi en 1993 et développée en partenariat avec l’Université du Québec à Chicoutimi (UQÀC) depuis 2000.



<http://bibliotheque.uqac.ca/>

En 2018, Les Classiques des sciences sociales fêteront leur 25e anniversaire de fondation. Une belle initiative citoyenne.

Politique d'utilisation
de la bibliothèque des Classiques

Toute reproduction et rediffusion de nos fichiers est interdite, même avec la mention de leur provenance, sans l’autorisation formelle, écrite, du fondateur des Classiques des sciences sociales, Jean-Marie Tremblay, sociologue.

Les fichiers des Classiques des sciences sociales ne peuvent sans autorisation formelle:

- être hébergés (en fichier ou page web, en totalité ou en partie) sur un serveur autre que celui des Classiques.

- servir de base de travail à un autre fichier modifié ensuite par tout autre moyen (couleur, police, mise en page, extraits, support, etc...),

Les fichiers (.html, .doc, .pdf, .rtf, .jpg, .gif) disponibles sur le site Les Classiques des sciences sociales sont la propriété des **Classiques des sciences sociales**, un organisme à but non lucratif composé exclusivement de bénévoles.

Ils sont disponibles pour une utilisation intellectuelle et personnelle et, en aucun cas, commerciale. Toute utilisation à des fins commerciales des fichiers sur ce site est strictement interdite et toute rediffusion est également strictement interdite.

**L'accès à notre travail est libre et gratuit à tous les utilisateurs. C'est notre mission.**

Jean-Marie Tremblay, sociologue

Fondateur et Président-directeur général,

LES CLASSIQUES DES SCIENCES SOCIALES.

Un document produit en version numérique avec le concours de Thierry Anglès d’Auriac, bénévole, fils de l’auteur

Courriel: ANGLÈS d’AURIAC Thierry : tanglesdauriac@yahoo.fr

Page web dans [Les Classiques des sciences sociales](http://classiques.uqac.ca/inter/benevoles_equipe/liste_angles_d_auriac_thierry.html).

à partir du texte de :

Jean ANGLÈS D’AURIAC

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité. *Sa genèse idéale et son fondement.***

Paris : Les Presses universitaires de France, 1954, 294 pp. Collection : “Bibliothèque de philosophie contemporaine — Morale et valeurs”, section dirigée par René Le Senne.

Le fils de l’auteur, Thierry Anglès d’Auriac, nous a accordé conjointement avec son éditeur, Les Éditions Page deux, le 19 mai 2019 l’autorisation de diffuser en accès libre à tous ce livre dans Les Classiques des sciences sociales.

 Courriel : Thierry ANGLES d’AURIAC : tanglesdauriac@yahoo.fr

Police de caractères utilisés :

Pour le texte: Times New Roman, 14 points.

Pour les notes de bas de page : Times New Roman, 12 points.

Édition électronique réalisée avec le traitement de textes Microsoft Word 2008 pour Macintosh.

Mise en page sur papier format : LETTRE US, 8.5’’ x 11’’.

Édition numérique réalisée le 14 juin 2019 à Chicoutimi, Québec.



Jean ANGLÈS D’AURIAC
[1902-1954]

*Normalien, Agrégé de philosophie
Docteur ès Lettres, professeur à la Faculté des Lettres de Rennes*

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.
*Sa genèse idéale et son fondement.***



Lausanne, Suisse : Les Éditions Page deux — Alain Bihr, 2e édition, 1999, 191 pp. Collection : Cahiers libres. Nouvelle édition augmentée. Première édition, 1998.

**Note pour la version numérique** : La numérotation entre crochets [] correspond à la pagination, en début de page, de l'édition d'origine numérisée. JMT.

Par exemple, [1] correspond au début de la page 1 de l’édition papier numérisée.

[iv]

DU MÊME AUTEUR

Essai de Philosophie générale, [tome II : En quête du meilleur régime de l'esprit](http://classiques.uqac.ca/classiques/Angles_d_Auriac_Jean/Essai_de_philo_gen_tome_2/Essai_de_philo_gen_t2.html), 1 vol. in-8° de la « Bibliothèque de Philosophie Contemporaine », Paris, P.U.F., 1954.

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

FONDÉE PAR FÉLIX ALCAN

ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE

Tome I

LA RECHERCHE
DE LA VÉRITÉ

SA GENÈSE IDÉALE ET SON FONDEMENT

PAR

Jean ANGLÈS D'AURIAC †

Docteur es Lettres
Professeur à La Faculté des Lettres de Rennes



PRESSES UNIVERSITAIRES DE FRANCE

[vi]

DÉPÔT LÉGAL

 1re édition .. .. .. 2e trimestre 1954

TOUS DROITS

de traduction, de reproduction et d’adaptation
réservés pour tous pays

COPYRIGHT

by *Presses Universitaires de France*, 1954.

[vii]

*À Monsieur LE SENNE,
en témoignage d’admiration et de gratitude.*

[viii]

[291]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

Table des matières

[Avant-Propos](#Essai_philo_t1_avant_propos) [ix]

**PREMIÈRE PARTIE**

[CONCEPTION ET MISE EN PROJET RAISONNÉE
DE L’ŒUVRE DE LA « BONA MENS »](#Essai_philo_t1_pt_1) [1]

[Chapitre I](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_I). Conception et mise en projet de l’Œuvre de la « Bona Mens ». Première théorie de la bonne décision et du bon jugement. Exposé de notions fondamentales [3]

[Chapitre II](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_II). Les apparences objectives. Distinction de la connaissance et de la pathie [27]

[Chapitre III](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_III). Les apparences objectives. Distinction de la connaissance et de la pensée [37]

[Chapitre IV](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_IV). Les apparences mentales. Leur distinction d’avec les évidences mentales. Leurs principales variétés [64]

[Chapitre V](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_V). Comparaison générale des apparences objectives et des apparences mentales. Les deux propriétés des évidences mentales [71]

[Chapitre VI](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_VI). Que la bonté de mon Œuvre n’est présentement pour moi qu’une apparence mentale [88]

[Chapitre VII](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_VII). Éléments d’une théorie de la bonté des décisions. La condition nécessaire et suffisante et les degrés de cette bonté [92]

[Chapitre VIII](#Essai_philo_t1_pt_1_chap_VIII). Conséquences des Vérités établies aux chapitres précédents. Que je dois ne pas entreprendre sur-le-champ mais mettre en projet l’Œuvre de la « Bona Mens » [100]

**DEUXIÈME PARTIE**

[PLAN MORAL ET MATÉRIEL DE MA DISCUSSION
DU PROJET DE LA « BONA MENS »](#Essai_philo_t1_pt_2) [103]

[Chapitre I](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_I). Que ma discussion doit prendre la forme d’un discours. Pourquoi je devrai l’ordonner. Mon obligation de l’opérer par diction. Sa première raison : la valeur d’outils des mots [105]

[Chapitre II](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_II). Détermination de la seconde raison de mon recours à la diction : la valeur des mots comme signes efficaces d’opérations individualisées [110]

[Chapitre III](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_III). Preuve de la prérogative des mots affirmée au chapitre précédent [114]

[Chapitre IV](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_IV). La troisième raison de mon recours à la diction : la recherche d’associés éventuels [129]

[Chapitre V](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_V). Les qualités qu’appellent diction et langage : la vérité et la maniabilité des mots [144]

[Chapitre VI](#Essai_philo_t1_pt_2_chap_VI). Quel complément d’information demande le succès de ma décision [152]

**TROISIÈME PARTIE**

[ACQUISITION D’UNE IDÉE ACTUELLEMENT DISTINGUÉE
DE L’ŒUVRE DE LA « BONA MENS »](#Essai_philo_t1_pt_3) [157]

[Chapitre I](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_I). Distinction de la matière et de l’objet formel de mon Œuvre. Étude de la première condition définissant pour moi celle-là. L’essence fait d’opinion. Comment on doit la concevoir [159]

[Chapitre II](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_II). La seconde condition d’appartenance à la matière de mon Œuvre. Ce qu’est la personnalité des actions composant celle-ci [170]

[Chapitre III](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_III). Étude de la condition déterminant finalement la matière de mon Œuvre. Ce qu’est ma causalité personnelle concrète [179]

[Chapitre IV](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_IV). Étude de l’objet formel de mon Œuvre. La notion d’aménagement [186]

[Chapitre V](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_V). Acquisition d’une idée actuellement distinguée de la bonté, entendue comme le veut l’« Opus » [192]

[Chapitre VI](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_VI). Analyse de la possibilité, distinguée de la praticabilité. Pourquoi la première et non la seconde, s’inscrit dans l’objet formel de l’« Opus » [209]

[Chapitre VII](#Essai_philo_t1_pt_3_chap_VII). Remarques sur la notion d’action et le caractère nécessairement public de l’« Opus ». Conclusion de la troisième partie [224]

**QUATRIÈME PARTIE**

[DISCUSSION ET ADOPTION DU PROJET
DE LA « BONA MENS »](#Essai_philo_t1_pt_4) [227]

[Chapitre I](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_I). Que la place de la croyance dans la vie de l’homme rend obligatoire pour chacun le fond premier de l’Œuvre de la « Bona Mens » [229]

[Chapitre II](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_II). Que la démonstration précédente s’applique encore à l’état d’incroyance. Généralisation de la notion de croyance, y faisant rentrer l’incroyance à titre de croyance négative [239]

[Chapitre III](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_III). Que la croyance n’est pas au service du Vrai, considéré comme tel, mais du Bien [247]

[Chapitre IV](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_IV). Les principaux éléments de perfection de la croyance [256]

[Chapitre V](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_V). Examen des inconvénients indirects mais inévitables de l’Œuvre intégrale de la « Bona Mens ». Que ces inconvénients limitent en droit le nombre de ses agents mais qu’elle reste en principe digne des efforts de l’homme [261]

[Chapitre VI](#Essai_philo_t1_pt_4_chap_VI). Que le principe des bons desseins n’est pas la perfection envisagée dans l’abstrait mais le bien objectivement escomptable de nos conduites et que ce principe justifie mon adoption du projet de la « Bona Mens » [269]

[Conclusion](#Essai_philo_t1_conclusion). Le discours qui s’achève dessine la genèse idéale et présente le fondement de la Recherche du Vrai [279]

[Index des termes](#Essai_philo_t1_index) [285]

[ix]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

AVANT-PROPOS

[Retour à la table des matières](#tdm)

Dans l’essai dont je publie aujourd’hui les deux premiers tomes [[1]](#footnote-1) je m’efforce d’apporter à la science humaine certaines améliorations, sur des points qui me semblent fondamentaux.

J’entends par science humaine, généralisant autant que possible le concept de science, l’ensemble des croyances certaines acquises et mises en commun par les hommes, rattaché lui-même aux recherches dont il dépend. De son côté, la croyance est pour moi, sans aucune des restrictions qu’on attache le plus souvent à son idée, l’état, quels qu’en soient l’objet, l’intensité, les raisons, auquel s’oppose le doute. Son caractère certain enfin, très différent de la simple absence du doute en elle, consiste dans l’exclusion du risque d’erreur, exclusion qu’elle doit apporter à son sujet actuel et qui dépend donc non seulement de sa teneur, mais encore de l’état mental de ce sujet. Je développe et justifie ces notions dans mes ouvrages, ainsi que celle de bonté, dont je vais parler.

Cela étant, telle qu’elle existe actuellement, la science humaine, par elle-même et par ses effets, est douée d’une éminente bonté. Donnant au mot son sens fondamental, qui comprend mais déborde l’acception morale, je désigne par bonté la propriété, pour un objet quelconque regardé dans son essence, d’appeler idéalement l’existence, qu’il en jouisse ou non en fait. Par elle-même donc, comme par toutes les nouveautés qui lui sont directement imputables, la science humaine, à mes yeux, mérite au plus haut point le respect et le service de l’homme. Elle me paraît cependant souffrir de certains défauts qui, présents dès son origine, l’affectent dans tout son développement. On peut ranger ces défauts sous les deux chefs suivants.

D’abord il lui manque un ensemble de recherches qui, antérieures au dessein de travailler pour elle, viennent se ranger en elle dès que ce dessein a été formé à juste titre : elle ne comporte pas de démonstration explicite de sa bonté et du droit qu’a l’homme de travailler systématiquement à son édification indéfinie. [X] Plus généralement, elle ne montre pas comment, conditionnellement, l’homme doit en venir à lui donner naissance, après s’être mis, inconditionnellement, au service du Bien et du Meilleur. Ses attaches idéales dans l’esprit, la volonté, le caractère de chacun de ceux dont la tâche est de s’y adonner ne sont pas méthodiquement déterminées par elle, à la place due.

Ensuite elle traite imparfaitement plusieurs problèmes fondamentaux dont toute autre recherche présuppose pourtant la solution, en face d’une chose quelconque. Ces problèmes concernent la nature des choses, je veux dire les composantes dont l’union, aux yeux de l’intelligence, fait de chacune d’elles ce qu’elle est, leur genre d’existence, ou la façon dont elles sont ou seraient posées en elles-mêmes et subsistent ou subsisteraient, leur causalité enfin, soit le pouvoir, exercé ou non, de nouveauté qu’elles apportent nécessairement avec elles. En face de toutes les déterminations que nous connaissons ou concevons, nous devons d’abord nous demander ce que sont en elles ces notes qui leur donnent leurs propriétés les plus absolues. Faute d’avoir discuté, et d’abord posé, avec assez de soin ces diverses questions, la science humaine, malgré ses immenses acquisitions et son inestimable succès pratique, ne les résout pas et, si je ne me trompe, laisse son agent, entraîné par un vice congénital de sa nature, les résoudre mal : inconsciemment et d’une façon erronée et incohérente, ce qui entraîne une certaine falsification, limitée il est vrai et indirecte, de ses meilleures découvertes. Grave est la faute. En effet, davantage et mieux nous connaissons, en ce qu’elles ont de positif, je veux dire de définissable en termes de donnés, les relations qui relient les choses, plus est affligeante la mythologie radicale dont nous entourons dans nos idées et les termes qu’elles relient et ces relations elles-mêmes : la seule idée de chose n’est-elle pas due à un assemblage incohérent d’éléments physiques et psychiques et ne promeut-elle pas, d’une façon absurde, certains des premiers au rang de sujets, faisant des volumes vus et touchés l’apparence de morceaux d’étendue indépendants ? De la mythologie que je dénonce, ceux qu’on nomme savants et philosophes sont eux aussi victimes, tant qu’ils n’en ont pas reconnu le principe dans la paresse et la confusion de nos conceptions spontanées, tant qu’ils n’ont pas vaincu la première et dissipé la seconde, par un examen, au moins partiel, des problèmes définis plus haut.

Je pense donc que la science humaine est entachée de deux graves défauts. Je ne demande évidemment pas qu’on me l’accorde dès à présent. Ce serait contredire ma théorie de la bonne [xi] croyance, puisque à mon sens, celle-ci est telle pour naître d’une connaissance de son objet, connaissance que ne donnent pas mes affirmations. Ce serait aussi tenir mon essai pour inutile, puisqu’il édifie cette théorie. Poursuivant un avant-propos dont le seul objet est d’éclairer mes travaux sans rien prouver encore, je dirai que ces deux défauts n’ont pas la même gravité. Le premier est principalement un manque, s’il est vrai que l’homme en quête du Vrai a le plus souvent, par sentiment sinon par vision distincte, une connaissance pratiquement suffisante de la bonté de son travail. Le second défaut en revanche a quelque chose d’un vice : de la science qui fait défaut, en effet, des croyances indignes d’occuper l’esprit tiennent la place. Il est sûr maintenant que l’un et l’autre ne sont pas réparables par un simple développement des recherches du savant. Approximativement, celui-ci s’intéresse aux relations, qu’elles relient en fait des données ou nécessairement de simples possibles. Or le premier défaut affecte l’entreprise même de toute recherche, conçue comme devant servir la science humaine en général. Seule une théorie de la valeur de cette science peut le faire disparaître, la valeur étant entendue non au sens dérivé et partiel du logicien, mais dans l’acception métaphysique première et totale, où elle englobe le bon et le mauvais, pris absolument. Elle consiste alors dans le lien de convenance ou de disconvenance plus ou moins grande qui relie l’existence à une essence quelconque, compte tenu de l’ensemble des propriétés de celle-ci et en dehors de toute convention.

Quant au second défaut, il appelle une médication difficile, où prennent place des remèdes différents quoique liés : il faut d’une part épurer nos conceptions spontanées par un effort de réflexion et de critique, très différent de celui du savant et de l’autre étudier, par des moyens originaux, des notes elles-mêmes irréductibles. Bien antérieures aux relations puisqu’elles pénètrent le fond le plus absolu de tous les éléments de celles-ci, ces notes ne sont découvertes que par une analyse intelligente, qui, analogue à celle du mathématicien, s’en distingue pourtant notablement. Il appartient donc à la philosophie première de faire disparaître les deux défauts dont la science humaine est encore grevée. Et si mon essai semble ignorer les immenses acquisitions de la recherche des savants, c’est qu’il n’a pas directement à en connaître, non que je m’en désintéresse. Comment le ferais-je ? Ils sont la part la plus étendue d’une science, que je ne veux sans aucune tache que pour l’estimer digne, par la grandeur de sa bonté, d’une pureté totale.

[xii]

Cela étant, dans les ouvrages que je publie aujourd’hui, je lutte seulement contre le premier des deux défauts que je viens de dénoncer. Il est sans doute le moins grave, mais l’ordre demande qu’on s’attaque d’abord à lui. Or le titre même sous lequel j’ai résumé mes démarches initiales, assemblées en un long discours : La Recherche de la Vérité. Sa genèse idéale et son fondement montre que les premières ont à mes yeux le résultat de contribuer à le faire disparaître. Je dis le résultat, et non l’objet. En effet, comme je l’explique et en donne les raisons dans la conclusion de mon ouvrage, je ne me suis pas demandé initialement ce que vaut la science ni comment l’homme doit être conduit à s’en occuper. J’ai posé une question beaucoup plus générale, et qui ne fait mention ni de la science ni de la recherche du Vrai. Mais la discussion de cette question a pour résultat de prouver leur bonté et, mieux encore, de dessiner leur genèse idéale. Et ces fruits sont d’autant meilleurs qu’ils n’étaient pas escomptés par l’agent logique des démarches, si l’auteur concret de celles-ci en vérité les avait en vue.

Notons une répétition dans le titre de mon premier ouvrage. En effet, la genèse idéale d’une œuvre implique la découverte de ce qui en fonde l’entreprise. Mais je devais insister sur la note de valeur qui, du commencement à la fin, est essentielle à ma discussion, tout en disant que je ne considère pas la science humaine sous le seul aspect de son droit à exister mais, d’une façon plus générale, m’intéresse aux conditions de sa naissance. D’où l’énoncé que j’ai finalement choisi. On remarquera que l’expression initiale La Recherche de la Vérité n’y a que la valeur d’un génitif. Je l’ai mise en tête et isolée pour alléger mon texte, suivant un usage commun. Mais je n’attire d’abord l’attention sur elle que pour la rattacher aux deux déterminations qui, en la spécifiant, se l’annexent et sont, après cette annexion, le seul vrai titre de mon ouvrage.

En quoi cependant mon second ouvrage va-t-il encore contre le défaut dont en apparence le premier s’occupe déjà suffisamment, puisqu’il donne à la Recherche, mère de la science, non seulement sa justification mais sa naissance et son rang dans la vie active de l’homme ? En ce qu’il situe cette Recherche dans l’Œuvre totale dont elle est l’élément le plus frappant et efficace, le plus important aussi, mais non la pièce unique. Cette Œuvre consiste à donner à l’esprit son meilleur régime. Or le régime, en général, est fait de destruction, de retenue et d’abstention, comme d’action créatrice. Parfait, il demande l’arrêt et la purification du jugement autant que son exercice. Et il est nécessaire de l’avoir [xiii] découvert en entier, non seulement pour connaître le degré de bonté de la science humaine, mais pour préserver celle-ci de toute altération. Part principale d’un tout, la science n’est accomplie que si son indispensable complément a lui-même vu le jour. Mon apologie de la recherche de la Vérité n’est donc achevée qu’une fois le meilleur régime de l’esprit entièrement déterminé.

Attirons maintenant l’attention sur plusieurs points, mentionnés partiellement et sous la forme de remarques dans l’essai où j’ai à résoudre d’autres problèmes. Il importe en effet de lutter par avance contre de fausses apparences qui jouent contre mes ouvrages mais que j’avais le devoir d’affronter, l’ordre me le demandant. Je ne me suis pas dérobé à ce devoir, quelque inconvénient que j’en puisse éprouver.

Dissipons d’abord l’apparence la plus naturelle, qu’une lecture avisée de mes titres suffirait cependant à écarter. Mes ouvrages ne se réduisent pas à une introduction, au tracé d’un programme, à un plan. Non que je méprise ces travaux : ils sont, à mes yeux, souvent utiles, parfois indispensables. Mais je sais aussi combien il est mauvais de s’y attarder. Les actes n’ont pas de commune mesure avec les promesses, qu’il importe de réduire au minimum. Cela étant, mes deux livres préparent bien un travail à venir, puisque le premier forme, discute et adopte le projet d’une Œuvre, que le second s’emploie encore à déterminer. Mais ils ne sont pas pour autant de simples annonces.

D’abord ils établissent la légitimité ou le caractère obligatoire d’une certaine activité humaine et montrent à quelles conditions, qui ne se trouvent satisfaites que fort rarement, et par quelles péripéties, dont le caractère ordonné et tranquille n’exclut ni la nécessité ni l’efficacité, cette activité en vient à être à juste titre élue et exercée par tel individu. On voit que cela n’est pas faire espérer quelque réussite à venir, encore moins s’en vanter déjà. C’est seulement laisser leur sérieux à des objets qui ne sont pas frivoles : la Recherche de la Vérité, l’homme, son agent, qui est un sujet, et de ce fait, dans l’ordre des valeurs, un premier absolu.

Ensuite les débats que je mène, dans un désir incessant de rigueur et de lucidité, m’obligent à des analyses, dont le résultat, si partiel qu’on le juge, dépasse de beaucoup les décisions qui en sont l’issue. Je forge, non sans doute ex nihilo mais en groupant, accusant, précisant des conceptions communes peu nettes et sans vertu, les notions fondamentales d'essence d’objet pensé et de fonds physique des déterminations. J’espère avoir jeté quelque lumière sur ce qu’on nomme essence, existence, réalité, possibilité, [xiv] vérité, certitude, science, bonté, perfection, pouvoir, causalité, propriété, faculté, signe. La richesse de ces notes, leur équivocité rendent malaisés une vue distincte de leurs éléments, et le discernement, même purement pratique, de chacune. Peut-être ai-je atténué ces difficultés. Il me semble enfin que j’ai précisé le problème de la connaissance, des rapports de ce qui est en soi et de ce qui est à nos yeux, en distinguant, notamment dans ma théorie des apparences, l’être fermé et l’être ouvert et en déterminant le genre d’existence des Vérités, telles qu’elles nous sont données du moins dans notre expérience.

En troisième lieu aux analyses de notions j’ai ajouté une étude directe de choses, au sens où la chose s’oppose à l’idée. J’ai regardé de près, et sans me contenter des points de vue traditionnels, certains modes de la vie psychique, modes de l’esprit, modes de la volonté, qui me semblent, tant par leur teneur que par leur causalité, très dignes d’intérêt. Dans La Recherche je m’occupe principalement d’une part des états où l’homme jouit d’une information, au sens le plus large du mot, c’est-à-dire voit une chose exister, à ses yeux, de quelque façon que ce soit, et de l’autre de l’activité personnelle. Les deux études ont un très vaste objet. En effet, l’information est réalisée, inégalement, par la sensation, que je généralise sous le nom de pathie, la connaissance et la pensée. Celle-ci qui, je le montrerai, conditionne la précédente, implique elle-même le langage, entendu comme une fonction créatrice non seulement de signes qui mettent en communication le penseur avec lui-même et ses semblables, mais aussi et d’abord d’outils sans lesquels il ne pourrait accomplir aucune opération psychique. D’autre part l’activité personnelle réclame des pouvoirs immédiats donnés dans quelque sensation, des instruments d’action ou facultés et l’être, à la fois un et complexe, qui se nomme à la première personne : « je » ou « moi ». Le Régime s’attache, de son côté, à l’essence et à la valeur de natures d’un grand poids « les faits d’opinion », états ou dispositions qui font partie de la famille de la croyance et du doute. Au delà de ces états, il n’y a plus rien dans la vie de l’esprit ; ils en sont l’expression la plus haute. On voit la variété et l’importance des divers objets dont j’ai à m’occuper.

Or mes deux ouvrages en donnent une théorie qui se suffit à elle-même et rentre ainsi directement dans la science humaine. Cette théorie présente certaines particularités, qui la rendent peut-être digne de considération. D’abord elle situe son objet dans le monde intelligible, où chaque chose occupe éternellement une place immuable que lui assigne nécessairement sa [xv] quiddité. Et elle montre ce qui, dans cet objet, est, à notre insu, déterminé a priori par nous. Je ne décris pas, par exemple, la famille des faits d’opinion comme un témoin qui dépose de ce qu’il a seulement constaté ou en naturaliste, classant de l’extérieur et après coup des espèces qu’il aurait rencontrées par grâce. J’en découvre et ordonne a priori les membres, à la mode du mathématicien mais en ne m’appuyant pas sur de simples conventions ; la connaissance du principe ontologique des natures que j’énumère est mon guide. Des mêmes faits d’opinion d’autre part, de la connaissance, de la science je note les attaches mentales, montrant que, sans nous les représenter dans des conceptions distinctes, nous les pensons pourtant de nous-mêmes, faisant d’eux le principe d’une conduite ou le terme d’une aspiration : regardés en esprit et en vérité, le doute et la Recherche me révèlent l’idée et le désir de la connaissance et de la science.

Par les traits que je viens de dire mon étude s’efforce de ne pas priver les choses du meilleur d’elles-mêmes. Mais le même souci de fidélité à l’être m’amène à regarder toujours leurs soubassements les plus humbles. J’insiste sur le recours au corps, à la motricité, à la sensation qui nous est imposé pour l’accomplissement et l’identification de nos opérations psychiques, si intimes et spirituelles soient-elles. Et l’observation attentive de cette nécessité me conduit, je pense, à améliorer la connaissance du langage. J’explique l’efficacité, limitée mais invincible, de ce dernier, après en avoir déterminé les diverses fonctions, dont je montre les rapports nécessaires. Je situe dans le monde des essences éternelles le signe et l’outil avec autant de soin que les espèces de faits d’opinion, m’efforçant de découvrir la parenté, idéale et agissante, des natures que j’étudie, bien distinguées toujours des natures semblables dont elles évoquent l’idée.

Une dernière particularité de mon travail, la plus importante si l’on regarde la matérialité de celui-ci, est de soumettre les faits d’opinion à l’idée du Bien, entendue au sens métaphysique qui est le fondement de toutes les acceptions dérivées de cette notion. Dans la première et la quatrième partie de La Recherche comme dans l’étude du Meilleur régime de l’esprit, je ne me demande pas uniquement ni même d’abord ce que c’est que bien juger et, plus généralement, bien « diriger son esprit », comme l’entend le logicien. Pour celui-ci, bien juger c’est ne donner son assentiment qu’au Vrai, et pour des motifs qui justifient cet assentiment, donc sans risquer de se tromper, ce qu’exprime l’adverbe : certainement ; bien diriger son esprit, c’est en user d’une façon telle qu’on parviendra à connaître le Vrai et de ce fait à y croire avec certitude. [xvi] Mais le logicien prend pour accordé qu’il est bon de croire au Vrai et ne voit dans la certitude qu’un moyen d’empêcher l’homme de se tromper, sans regarder ce qu’elle apporte à sa dignité d’être personnel. Nulle faute en cela : comme logicien, il raisonne ex hypothesi, s’étant proposé un objectif limité. Mais il est aussi et d’abord un sujet personnel, agissant par le maniement d’une nature où il trouve des amours, des désirs et diverses forces à leur service. Or de ces donnés, dont il use comme sujet distinct d’eux et de tout ce qui ne coïncide pas avec lui seul, l’idée du bon et du mauvais, du bien et du mal, est inséparable. Aucune décision de sa part n’est libre de référence à cette idée : le « permis » et 1’ « indifférent », auxquels il pense tacitement lorsqu’il agit sans se demander si ses actions sont licites, se situent encore par rapport à cette convenance et disconvenance de l’existence à l’essence qui définissent la bonté et son contraire. Le dessein de découvrir les conditions et les facteurs de la connaissance du Vrai et de faire de cette connaissance le seul principe décisif du jugement est ainsi d’autant meilleur que l’on soit mieux quelle est, en soi et en dehors de toute convention, la valeur de cette tâche comparée à toutes les autres et que l’on a plus méthodiquement formé et discuté le projet de l’entreprendre. Or, si cela n’est pas l’objet logique de mes ouvrages, qui s’occupent directement des faits d’opinion et non de la Recherche, c’en est le but et, je pense, le résultat.

J’en viens à un second point, que son analogie avec le premier doit éclairer : il s’agit toujours d’une insuffisance apparente de mes recherches. Mais cette fois elle aurait pour cause non l’attente d’un hypothétique avenir, mais l’inutile répétition d’un passé, chargé déjà de fruits suffisants. Mon texte a de multiples résonances et références cartésiennes, je devrais dire cartésianiques, puisque c’est de tout le cartésianisme, non du seul Descartes, qu’elles donnent un écho ou réclament un secours : ordre, distinction, adéquation, recherche du Vrai, conditions et valeur de sa découverte, bon régime de l’esprit, autant d’idées, de thèmes ou d’instruments intellectuels qui semblent inséparables du cartésianisme. Certains en concluront peut-être que j’ai voulu refaire quelque Discours de la Méthode, Réforme de l’Entendement ou Recherche de la Vérité, sans me soucier d’écrasantes comparaisons. Je dois dire, et l’on peut voir dès à présent qu’il n’en est rien. En effet, le problème dont je traite est, en vérité, déjà résolu par Descartes, Spinoza, Malebranche au départ même de leurs démarches. Ils prennent pour accordé qu’il est bon, non seulement dans l’abstrait mais pour eux, d’abord de chercher la [xvii] Vérité, puis d’opérer cette recherche par tels moyens matériels d’écriture, enfin de la publier. Ils ne se soucient pas de dire comment leur est venue et ce que vaut l’idée de cette fin et de ces moyens. Je m’efforce au contraire de donner méthodiquement le jour au dessein de l’Œuvre d’ensemble, d’une teneur rigoureusement déterminée par les essences, les valeurs, les Vérités éternelles, dont la recherche du Vrai, opérée à l’aide de mots et publiée, n’est que la part principale. Il me semble que les titres de mes ouvrages, bien compris, marquent sans ambiguïté l’indépendance, dans laquelle nécessairement et par hypothèse je me trouve à l’égard du cartésianisme. Le premier le dit ouvertement, puisque j’y rattache à des conditions préalables la Recherche dont les cartésiens font un absolu. Quant au second, tout lecteur attentif de La Recherche » comprendra que j’y donne au superlatif relatif le meilleur un sens plénier nouveau : la bonté du régime que je m’efforce de découvrir n’est pas faite seulement de son rapport au Vrai et à l’esprit mais de ses incidences sur tout ce que nous savons avoir quelque valeur.

Ces observations ont trait à l’objet formel de mes ouvrages. J’ajoute que le lecteur devra se méfier encore de certaines ressemblances, réelles mais superficielles, qu’il pourra relever entre leur teneur et les fameux préceptes cartésiens. C’est ainsi que la retenue du geste du jugement dont je fais l’indispensable auxiliaire de l’idée de la connaissance dans la lutte contre le jugement illégitime diffère tota via du simple ordre d’éviter soigneusement la précipitation et la prévention. Il implique une théorie des opérations psychiques qui est franchement anticartésienne, puisque elle voit dans le geste non quelque usage accidentel du corps par l’âme, rançon de leur union, mais l’indispensable moyen de tous nos actes d’esprit ou de volonté dans notre condition présente. De même, la connaissance, telle que j’en forme l’idée a priori, l’opposant à la pensée, ne coïncide que matériellement avec la perception claire et distincte de Descartes : son essence d’objet pensé, comme les conditions de sa conception par moi, sont tout autres.

Je ne peux nier cependant que mes ouvrages comportent un recours explicite à l’histoire. Le cartésianisme n’y est pas seul mis en jeu, bien que je lui rattache certaines notions particulièrement importantes : lorsque je parle de la prénotion physique ou de la solidarité organique par exemple, c’est à des doctrines — et d’abord à des questions — bien différentes que j’ai égard. Plus généralement, je fais comme si j’avais des semblables, m’adressais çà et là à des personnes vivantes, toujours écrivais pour elles [xviii] autant que pour moi, m’insérais enfin dans une histoire dont j’aurais le droit d’utiliser telles déterminations. Or je ne sais pas encore qu’il en est ainsi, puisque d’aucune de ces choses je n’ai connaissance : je me les représente seulement à partir de certains donnés sensibles qui me semblent, sans que je le voie immédiatement ou par démonstration, en être l’effet et la preuve. Je professe pourtant que la croyance n’est légitime qu’en face de Vérités connues. D’autre part la genèse idéale de la Recherche du Vrai est telle que chaque homme puisse la dessiner en lui. Préface d’une science qui doit être le bien de tous, elle évite toute note qui la restreindrait à tels esprits particuliers. Elle exclut donc l’information historique que j’introduis dans mes ouvrages. Ainsi je me contredirais deux fois, accueillant en moi une croyance que mes principes les plus explicites me commandent de retenir, et rendant impossible une communication avec mes semblables que je tiens pour nécessaire et m’efforce théoriquement d’obtenir.

À regarder les choses de plus près cependant, l’objection s’évanouit. Examinons d’abord sa première partie. Elle oppose au droit un fait — et un fait qu’impliquerait nécessairement mes démarches. Mais c’est à tort car, si le droit est bien ce qu’elle dit, le fait n’est ni réalisé ni exigible. En aucun point de mes deux volumes je ne décide de l’être, présent ou passé, de sujets semblables à moi, dont j’introduis seulement l’idée. Bien comprise, l’expression « les apparences de la vie sociale », dont j’use systématiquement, le dit nettement. Dans ces apparences, le psychisme n’est jamais donné, mais toujours supposé : pour user du langage défini et justifié dans la première partie de La Recherche, elles ne sont « objectives », c’est-à-dire connues, qu’en ce qui concerne des comportements corporels. Pour tout ce qui met en cause un psychisme, elles sont « mentales », c’est-à-dire présentes devant l’esprit avec un air de vraisemblance qui tend à leur obtenir l’assentiment mais dépouillées de l’état physique qui leur mériterait cet assentiment. Je ne commets d’ailleurs aucune faute en laissant intact le problème de la vérité de ces apparences mentales. En effet, je peux opposer à leur propos, en dilemme, deux éventualités qui couvrent tout le champ du possible. Ou elles m’intéressent seulement par leur teneur, qui me permet d’éclairer la structure et le mécanisme de faits donnés en moi et dont l’être est donc pour moi assuré : c’est le cas de ma théorie du langage, pris seulement comme moyen de communication possible entre des êtres intelligents. Ou leur existence importe au contraire à la vérité et à la certitude de mes assertions. Il en est ainsi lorsque je pense à des sujets dont je voudrais [xix] effectivement atteindre et modifier le psychisme. Mais dans le premier cas, je n’ai évidemment pas à décider de la réalité extramentale des situations décrites. Et dans le second, c’est à bon droit que j’en retiens l’idée sans lui donner encore mon assentiment. En effet, si je suis vraiment entouré d’êtres dont le comportement corporel exprime et prouve le psychisme, j’aurais tort de me priver du moyen de communication avec eux que constitue le recours à une information historique, qui, d’après les modalités de ce comportement, doit être présente au moins chez certains d’entre eux.

Je rencontre, il est vrai, ici, la seconde difficulté. Il y aurait opposition entre mon désir obligatoire de donner à mes démarches une portée universelle et le recours à une information dont tous ne peuvent jouir. Mais je vois bien qu’à l’analyse cette contradiction se résoud en une simple divergence partielle, qu’un accord supérieur compense. Pour mieux le prouver, insistons d’abord sur la réalité du désir, que la rédaction à la première personne de mes deux ouvrages pourrait masquer à certains.

Donc, l’Œuvre dont je traite, et dont la recherche du Vrai, mère de la science, se révèle à l’analyse comme la pièce maîtresse est une Œuvre ouverte à tous. Ou, plus précisément, les conditions de son entreprise idéale (que je détermine au chapitre VI de la quatrième partie de La Recherche) sont impersonnelles, en ce sens que les particularités qu’elles mettent en jeu ne renvoient à aucun sujet individuel, pris comme tel. Les démarches justifiant le service de la science humaine doivent avoir le même caractère. Nécessaires à ce service, il faut qu’elles conviennent à tous ceux qui le décident. Aussi bien me suis-je efforcé de ne les entacher d’aucune restriction. Le pronom de la première personne qui me sert et à les opérer et à les publier ne me désigne que par accident. Et il obligera mes lecteurs à les accomplir aussi personnellement que moi, au moins pour commencer, car s’ils les estiment indues, ils pourront ou plutôt devront ne pas les prendre finalement à leur compte. Pourquoi cet accord initial, les obligeant à rester, à ma suite, eux-mêmes ? C’est que les signes du langage, je le démontre longuement au second livre de La Recherche, sont nécessairement efficaces et que tout être qui leur donne leur valeur de signe épouse comme tel, les actes et attitudes de leur « émetteur ». Mes lecteurs les plus différents de moi s’approprieront donc la totalité de mes démarches, grâce à la subjectivité même de leur exercice. Lorsque cette subjectivité y est plus difficilement communicable, exigeant quelque transposition caractérielle, je la réduis au minimum. C’est ainsi que, dans le dernier [xx] chapitre, qui me conduit à adopter le projet de la Bona Mens, je ne consacre que quelques lignes à parler de moi, après une longue étude des « bons desseins » envisagés dans l’abstrait.

Ainsi, mes deux études ont bien l’intention d’être en principe accessibles à tous. Cela m’interdisait-il d’y avoir recours à des notations particulières d’ordre historique ? Pour répondre à cette question, remarquons d’abord qu’il est impossible à un auteur quelconque, dans un ouvrage quelconque, de se passer de telles notations. En effet, comme je le prouve maintes fois d’une façon détaillée, le succès personnel, et éventuellement social, de démarches qui ont en vue l’établissement de Vérités non immédiatement évidentes exige l’emploi systématique de mots. Ceux- ci sont les outils nécessaires des premières, en attendant d’en devenir les indispensables signes. Sans eux, elles ne peuvent être ni opérées ni propagées. Cela étant, pour qu’un auteur fût tenu d’user de mots ne mettant en jeu aucune convention particulière, il faudrait ou qu’il existât actuellement, en plus des idiomes propres à tels groupes limités, une langue commune à tous les hommes ou que l’auteur fût capable de la créer avant de penser et d’écrire. Dans le premier cas, il utiliserait la langue, lui apportant au besoin quelque retouche ou complément. (La chose serait nécessaire, s’il ne pouvait par le seul maniement de ses outils effectuer toutes les opérations et surtout désigner tous les objets qu’il voudrait. Et le progrès tant de l’invention que de l’analyse amènerait nécessairement cette impossibilité, qui en serait elle-même la marque heureuse). Dans le second cas, l’auteur construirait lui-même la langue. Mais il est évident, à leur seul énoncé, qu’aucune des deux éventualités n’est présentement réalisée pour quelque homme que ce soit : il n’est point de langue universelle et sa création, par les soins qu’elle demanderait, rendrait irréalisable dans l’immédiat l’ouvrage qu’on lui subordonnerait. L’exigence d’une impersonnalité totale réduirait donc tout auteur au silence.

Heureusement cette exigence est-elle abusive. Pour être parfaite, la science humaine et les démarches qui lui donnent le jour doivent seulement être en principe ouvertes à tous. Cela revient à dire que leur auteur doit n’utiliser que des instruments dont chacun serait capable de se servir, convenablement élevé et instruit. La recherche du Vrai s’accommode de la diversité tant des chemins que des marches ou plutôt elle en tire bénéfice, comme je le montre au chapitre IV de la deuxième partie de La Recherche. Et la pluralité des langues, qui en favorise le succès pour ses agents individuels, ne fait point de tort à l’universalité exigée par la bonté des ouvrages, puisque chaque langue est traduisible [xxi] dans toutes les autres, en vertu de leur commun rapport au langage, leur principe éminent unique.

Mais, entre l’emploi d’une langue particulière et l’usage de notions propres à tels penseurs ou expressives de telles institutions historiques, il n’est qu’une différence de degré. L’absence ou l’insuffisance d’information de plusieurs de mes lecteurs éventuels à l’égard de ces notions n’était donc pas plus pour moi une raison invincible de les ignorer par principe que la faible diffusion de la langue française ne m’interdisait a priori de penser et d’écrire en français. Dans l’un et l’autre cas, en l’absence de raisons absolues, le problème consistait à peser le pour et le contre de la méthode à choisir. Cela étant, j’ai pensé et écrit en français pour des raisons personnelles, parce que le français est ma langue maternelle et qu’avec tout autre idiome j’avais moins de chances d’opérer correctement mes démarches, qu’il me fallait bien accomplir avant de les propager. Et j’ai recouru — modérément— à des notations d’ordre historique pour des raisons qui mettent au contraire en jeu principalement mes semblables ; il s’est agi pour moi d’être à leur égard plus clair et plus convaincant et surtout moins fictif et plus humain.

Toutes les fois que mes assertions ou mes concepts pouvaient recevoir un accroissement de clarté ou de force d’une référence à quelque grande doctrine habituellement connue, à en croire « les apparences de la vie sociale », ne fallait-il pas, sans m’abstenir pour autant de les expliquer directement, les lui rapporter ? Les doctes bénéficieraient de la chose, les ignorants n’en pâtiraient pas et pourraient en prendre occasion pour s’instruire. Et, plus encore, ne devais-je pas, par cet appel ouvert à un secours extérieur et social, rappeler et limiter à la fois le caractère fictif de mon essai ? Toute publication repose sans doute sur des conventions. Elle implique l’usage de signes dont le sens est supposé connu : elle présente surtout comme instantanées des démarches étudiées, qu’ont préparées non seulement un grand nombre d’essais, critiques, corrections ayant en vue leur propre mise au jour mais des années d’instruction et d’éducation, sans lesquelles leur agent n’eût point disposé de l’équipement intellectuel qu’exigeait leur seule entreprise. Ces conventions sont nécessaires. Elles seules permettent aux ouvrages de l’esprit d’avoir l’indépendance et le fini que réclament leur individualité, les délivrant d’un travail très étendu et mal délimité de fondation. Mais, en les oubliant, on se méprendrait totalement sur la portée des premiers. Le mal serait particulièrement grave pour un travail qui concerne la naissance de la science humaine. Celle-ci existe, [xxii] pleine de force et de beauté. Je décris, si je peux dire, sa conception, sa gestation, sa mise au monde idéales. Et c’est afin d’illustrer son être de fait présent. Pour n’être pas dupe de mon dessein, il convenait de l’encadrer dans le paysage extérieur et social où il s’insère effectivement, et pour cela de donner à mon essai une certaine note d’historicité. Dans mon intention et théoriquement, mes démarches émanent de ce que je nomme la partie hégémonique de l’esprit : le meilleur et le fond de celui-ci. Raison de plus pour ne pas masquer l’incalculable débit de mon esprit, les innombrables et incessantes grâces reçues par lui au sein des « apparences de la vie sociale ». J’y pourvois par mes références historiques. Un autre avantage de celles-ci est de donner à mes lecteurs le droit d’agir comme moi et de découvrir leur vocation de chercheur à leur mode et avec leurs aides propres : j’écarte radicalement pour la science humaine l’exigence d’une uniformité qui serait inféconde et pratiquement impossible. Ces avantages m’ont paru l’emporter sur ceux d’une impersonnalité purement apparente et inhumaine.

Je n’ai plus qu’à reconnaître maintenant, en en donnant la raison, une faiblesse certaine de mes deux ouvrages. Leur objet est d’accomplir, en les organisant comme il faut, diverses démarches, d’esprit ou de volonté, qu’appelle une idée. J’opère ces démarches en émettant des mots écrits dont la lecture et l’intellection doivent permettre à mes semblables de refaire matériellement les premières, en s’associant à elles, si elles leur paraissent le mériter. Une différence profonde nous sépare donc à l’origine, qui ne disparaît que peu à peu. Elle concerne le principe même de nos démarches communes. Ce principe est une idée. Elle tranche très nettement pour moi sur toute autre idée et plus généralement, sur tout mode de ma vie intérieure. Et ses résonances affectives me le rendent bien sensible. Mais je ne peux l’exprimer d’abord que très imparfaitement à cause de sa complexité, de la nouveauté de certains de ses éléments, de son indistinction partielle. Alors que j’ai, par droit d’auteur, non seulement un sentiment précis et une première vue d’ensemble de sa teneur mais la connaissance de sa structure, c’est de l’extérieur, par voie de composition, progressivement, que je la fais partager à mes lecteurs. Il en résulte que mes démarches et leur ordre ne pourront d’emblée se faire apprécier justement d’eux, faute de leur révéler leurs raisons et même plus simplement leur sens. Je me soumets, dès l’origine, à des exigences de l’idée qu’il m’est impossible d’énoncer d’un seul coup, alors que j’en ai personnellement, sinon une conscience entière, du moins un sentiment [xxiii] assez éclairé et précis pour savoir que je dois m’efforcer d’y satisfaire. Mes lecteurs pourront donc me reprocher des lenteurs, des détours, des soins excessifs, là où je m’efforce seulement d’être fidèle, dans ma façon et de juger et de penser, au « meilleur », tel que j’en ai une première connaissance et en découvre progressivement la teneur. Je leur demande, pour porter un jugement définitif sur mon effort, d’en attendre le terme et, j’espère, les fruits, c’est-à-dire d’avoir achevé mes deux ouvrages [[2]](#footnote-2).

[xxiv]

[1]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

Première partie

CONCEPTION ET MISE EN PROJET
RAISONNÉE DE L’ŒUVRE DE
LA « BONA MENS »

[Retour à la table des matières](#tdm)

[2]

[3]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre I

Conception et mise en projet
de l’œuvre de la « Bona Mens ».
Première théorie de la bonne décision
et du bon jugement. Exposé
de notions fondamentales.

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai l’idée d’une Œuvre qui me semble mériter mes efforts et, par son accord avec mes tendances profondes, tant instinctives qu’éclairées, les sollicite vivement. J’ai formé cette idée sans sollicitation étrangère, du moins qui m’ait été sensible et m’ait détourné de mes voies propres : les influences auxquelles j’en suis redevable n’ont fait que me rendre à moi-même. Mais au meilleur de ma nature plus qu’à ma volonté. Ni dessein prémédité ni effort n’ont eu part dans ma conception. Pour éclairer dès l’abord des lecteurs que je voudrais associer à toutes mes démarches — c’est une des raisons m’amenant à accomplir celles-ci à l’aide de mots écrits — disons que l’Œuvre représentée consisterait à faire le meilleur usage possible de toutes les opérations de mon esprit qui règlent en moi la naissance de la croyance, le mot étant pris dans son sens le plus général, exclusif de toute restriction.

Comme tous les produits de cet esprit cependant qu’aucun travail personnel n’a façonnés, mon idée est encore très imparfaite. Elle ne m’apporte guère d’image, je veux dire de réplique sensible, de l’objet qu’elle me fait penser. Plus gravement, elle ne me permet d’en juger et d’en raisonner que pour une faible part, parce qu’elle m’en découvre mal les divers éléments et ne m’indique pas jusqu’où il s’étend. Précisons cependant ce second défaut. En effet, en moi, les limites de l’objet sont bien tracées, au moins virtuellement. C’est dans la « réalité » que je ne discerne pas encore les déterminations qui seraient soumises à sa juridiction. Je range dans la réalité non seulement les choses [4] douées de l’existence physique (dans le présent, le passé ou l’avenir, la réalité étant elle-même, suivant le cas, présente, passée ou future) mais encore tout objet qui, sans être physique, est apporté ou déterminé par les premières. Expliquons ma définition. Ce faisant, je ne retarderai pas les recherches et décisions qu’appelle mon idée mais réaliserai au contraire une indispensable condition et de leur communicabilité à mes lecteurs et d’abord de leur correction personnelle.

Qu’est-ce que j’entends par existence physique ?

Je ne donne pas à l’adjectif son sens habituel. Pourquoi ? C’est que le langage sert à « exprimer les pensées » et, plus généralement, diffuse les diverses démarches psychiques de l’homme. D’une façon plus décisive, avant sa naissance expresse, alors que nous n’avons aucune intention de publication, la simple émission de mots nous permet d’accomplir tous nos actes, intellectuels ou volontaires, à titre de geste dont les effets sensibles spécifient pour nous chacun d’eux, déterminant tout à la fois sa teneur et son objet. Ou plus précisément, je vois bien qu’il en est ainsi pour moi et tout se passe comme si j’étais entouré de « semblables » soumis à la même condition. J’ai employé donc, pour exprimer ma pensée, et continuerai à employer le nom général « homme » et le pluriel du pronom de la première personne : « nous ». J’agirai ainsi, parce qu’il est probable que j’ai des semblables. Mais je fais observer dès à présent, avec insistance, que je n’affirmerai ainsi l’existence d’aucun psychisme en dehors du mien. Disons que je vis au sein d’« apparences sociales », soit d’états de choses et d’événements qui tendent à me faire croire que j’entre en relation d’agent et de patient ou de récepteur avec d’autres êtres personnels, réunis en groupes qu’organisent divers liens. Mais je me défends d’y croire encore. En effet, je suis à bon droit convaincu des démarches psychiques dont j’ai conscience en moi mais celles que je prête aux autres ne sont pas encore pour moi objet de connaissance. Jusqu’à nouvel ordre, j’en douterai, tout en usant à leur propos pour plus de simplicité d’un indicatif dont, une fois pour toutes, je limite ici la portée.

Revenons au langage. Il résulte de ce que je viens d’en dire que ses qualités, bonnes ou mauvaises, affectent nécessairement les démarches dont il est le véhicule, prises en tout ce qu’elles ont d’intellectuel. Cela me donne le droit, ou plutôt le devoir, d’apporter au mien tous mes soins et de ne pas me contenter du vocabulaire courant soit du commun soit des philosophes, s’il me paraît défectueux, mais de le modifier et de le compléter librement.

[5]

Donc, par existence physique j’entends l’existence telle qu’on la conçoit communément, sans la qualifier ou, si l’on veut affirmer qu’elle n’est pas seulement pensée, en la disant réelle. C’est qu’à mon sens, il faut généraliser son idée et donc la spécifier par un qualificatif, lorsqu’on la prend dans l’acception courante. Que désigne-t-elle alors ? Ce que les philosophes nomment « la position en soi hors de l’esprit ». La métaphore est utile, parce qu’elle exprime un début d’analyse. La notion cependant, son énoncé le montre, groupe comme s’ils faisaient corps et lie indissolublement deux traits : la position en soi et la propriété pour la détermination qui en jouit d’être hors de l’esprit ou de la pensée. Avant de dissocier les traits, précisons la nature de la propriété, dont l’énoncé classique est un peu ambigu.

Elle ne consiste pas dans une extériorité d’essence à l’esprit ou à la pensée, dans le fait de n’être pas un mode du premier ou de la seconde (prise comme un acte ou un état). C’est la substance de la chose existante qu’elle concerne : elle situe celle-ci hors des scènes que l’esprit se donne lorsqu’il pense : dans ces scènes, rien n’est créé, tout est conçu, et nul trait dessiné par nous ne change quoi que ce soit à la condition absolue des objets conçus, à une présence ou à une absence qui est leur fait, et pour eux avantage ou défaut, indépendamment de toutes nos conceptions. La position en soi hors de l’esprit est cette plénitude parfaite.

Donc, être posé en soi et exister ailleurs que dans les scènes forgées par l’esprit ne sont pas deux traits identiques. Le premier commande le second, non seulement dans nos idées mais objectivement, puisque, pour être hors de la pensée, toute détermination doit d’abord être posée en soi. En revanche il ne l’exige pas et peut subsister sans lui. En effet, les choses que l’on pense ont déjà, prises comme telles, une certaine position en soi. Ne s’imposent-elles pas à l’esprit et ne règlent-elles pas son comportement, entièrement en droit et toujours à quelque degré en fait ? Tout jugement doit se modeler sur son objet et l’esprit, dès qu’il domine, si peu que ce soit, ses pensées, tient compte de leur teneur dans ses réactions de jugement ou de doute à leur endroit. Cela étant, il faut reconnaître ces propriétés fondamentales et pour cela en désigner le principe : la position en soi. Or le mot existence y convient seul, à cause d’un usage trop répandu pour qu’on aille contre lui. Pour ôter toute ambiguïté au mot, il suffira de reconnaître, dans le langage même, deux variétés d’existence : l’une simplement mentale, dont jouissent les choses pensées prises comme telles, l’autre extramentale, possédée par les choses [6] que leur position en soi met non seulement hors du néant, mais hors des représentations. Cette dernière existence cependant — postérieure dans mon exposé parce que son originalité apparaît grâce à son opposition à l’être affaibli des objets de pensée — est, dans la réalité, première. Elle constitue en effet l’indispensable fondement de l’autre, nul objet de pensée n’apparaissant dans l’esprit sans un acte effectif de celui-ci. Il me faut donc la qualifier par un adjectif indépendant, qui attire immédiatement l’attention sur son caractère plein et irrécusable. C’est la raison qui m’a fait choisir l’adjectif « physique ». La présence de cet adjectif dans les expressions, l’une théologique, l’autre juridique, de « prénotion physique », et de « personne physique » met cette innovation d’accord avec la tradition. Elle doit aider à éviter l’erreur qui consisterait à restreindre le sens de l’expression, en pensant, à l’aide du mot physique, quelque trait d’essence. Ne s’appliquant qu’à l’existence, l’adjectif ne détermine ici en rien la nature des choses qui en sont douées : aussi bien qu’aux objets dits communément physiques, il convient aux modes les plus secrets de la vie intérieure et à la part centrale, purement spirituelle, du moi qui en est le sujet. En le notant ici une fois pour toutes, j’écarte assez, je pense, tout risque de confusion à cet égard.

Ma notion de l’existence physique ainsi élucidée, on va comprendre ma définition de la réalité. Celle-ci, ai-je dit, comprend les choses existant physiquement et tout ce qu’elles contiennent ou déterminent. La première classe réunit aux « parties », dans lesquelles on peut diviser mentalement les choses mais qui leur sont homogènes, les « composantes », inséparables d’elles mais plus simples, que l’intelligence sait y lire, comme dans un donné visuel l’étalement figuré et la bigarrure colorée inséparablement unis mais distincts pour l’esprit. Il est inutile pour l’instant d’insister sur elle. Dans la seconde je range les Vérités dont la teneur est déterminée, avec une force supérieure à toute causalité, par le donné brut d’où l’esprit les dégage, et certains possibles, qui seuls m’intéressent pour l’instant.

Ces possibles, comme tels intrinsèquement aptes à recevoir l’être physique —je n’inclus que cette « ouverture » dans mon idée la plus générale du possible, — en sont de plus concrètement capables à cause et de la teneur et de l’agencement de ce qui existe physiquement. Ils constituent une marge immense entourant l’ensemble des déterminations posées en soi hors de l’esprit : cet ensemble les accepte parce qu’il les détermine en se les rattachant par des liens plus ou moins étroits. C’est ainsi qu’un [7] acte immédiatement au pouvoir d’un être personnel est actuellement praticable. Un acte qui serait au pouvoir de cet être, moyennant certaines conditions qui font actuellement défaut, reste possible si ces conditions sont réalisables : sa possibilité dépendra toujours de la réalité physique actuelle. Je suis capable, par exemple, en ayant présentement et la pensée et la force, de commencer le mouvement qui mettrait mon pouce droit au contact du bouton de l’olive dont la poussée allumerait ma lampe, mais non pas encore d’effectuer cette poussée. Il y faudra une modification du donné présent dont la possibilité est elle-même inscrite dans ce donné : s’il était gros d’une mort subite m’atteignant avant que j’aie touché le bouton, la poussée et ses effets ne seraient plus en mon pouvoir.

Ainsi le réel, tel que je le conçois, ne se réduit pas aux choses, connues ou non, qui existent physiquement, il y ajoute les possibles qui leur sont plus ou moins immédiatement liés. Au regard de l’intelligence, ils en font partie en vertu de ce lien. Et je note dès à présent que la matière de l’Œuvre qui m’intéresse se compose principalement de possibles à ma portée.

Revenons à mon énoncé de plus haut. Dans l’idée que j’ai de l’Œuvre, la matière sur laquelle je dois travailler est déjà bien définie pour moi. Mais je ne vois pas encore exactement où cette définition peut me conduire dans la réalité, c’est-à-dire dans le domaine des choses physiques et des possibles qu’elles déterminent. De même, la pensée de « la première personne que je vais rencontrer », tout en définissant parfaitement son objet, peut me laisser dans une ignorance entière quant à l’identité physique de celui-ci.

Malgré ses défauts cependant, dont le plus grave est son caractère insuffisamment analytique, je ne puis douter que je doive retenir mon idée et me mettre à son service. Elle appelle évidemment de ma part des suites que je vais tâcher de lui donner. J’aurai, de ce fait, à prendre des décisions et pour cela d’abord à accueillir des croyances. Fixons sans attendre, d’une façon suffisamment approchée au moins, les qualités que je voudrais donner aux unes et aux autres.

Je dis je voudrais et non je veux. Ce n’est pas pour marquer quelque faiblesse subjective dans mon vouloir, qui, naturellement intense, comprend de plus un engagement personnel entier. Mais je réserve l’indicatif du verbe vouloir aux volitions dont on tient, fût-ce fictivement, que l’exécution est immédiatement et nécessairement à la portée de leur sujet. Ce n’est pas le cas ici. D’où mon emploi du conditionnel.

[8]

Donc, je voudrais me décider toujours en faveur du meilleur, et de la meilleure façon possible. J’entends par meilleur le bien le plus grand et par bien, en un sens très général, ce dont l’essence ou la teneur, qu’elle en soit ou non déjà douée, appelle idéalement l’être physique. Quand j’aurai à faire partager, et d’abord à prendre à l’égard de l’Œuvre une décision définitive, j’acquerrai, pour mes lecteurs et pour moi, une vue plus développée des ingrédients et des conditions des bons desseins. II me semble que l’énoncé précédent en dit assez pour l’instant. Clair, il est évidemment vrai, la bonté d’une décision ne pouvant dépendre que de son objet et de ses suites d’une part, et de tous les facteurs psychiques lui conférant sa signification humaine de l’autre. En revanche, je dois m’occuper sur-le-champ du régime de mes croyances. En effet, j’ai déjà admis et vais continuer à admettre en moi diverses croyances.

Je les voudrais d’abord vraies, c’est-à-dire s’adressant à un objet que je n’aurai pas seulement conçu mais qui existera hors de mon esprit à titre de Vérité effective. La considération de mes décisions suffit à justifier ce désir, personnel et actif.

En effet, le meilleur mode de décision est évidemment un parti réfléchi dans lequel, agissant comme une personne (ce qui ne veut pas dire nécessairement après délibération et choix explicite) on croit dans une pensée à part à la bonté de l’objet élu. A quoi cependant servirait cette croyance, si elle n’était vraie ? Fausse, elle ne ferait qu’insulter à la Vérité qu’elle recherche, comme à l’homme désireux d’agir en faveur du bien indiqué par cette Vérité. Pour me décider correctement, je serai donc dans l’obligation de faire naître en moi des croyances vraies concernant mes décisions. Mais chacune d’elles dépendra d’autres croyances, acquises antérieurement dans des recherches plus ou moins longues. Leur fausseté n’entraînerait pas nécessairement la sienne, puisque du Faux on peut déduire le Vrai. Mais elle risquerait d’y conduire. Ce sont donc, en général, toutes mes croyances que je dois m’efforcer de rendre vraies. Par des moyens efficaces sans doute. Mais non pas seulement efficaces : légitimes. Je vois bien que la façon de juger n’entre pas moins dans la valeur de la croyance que celle de choisir dans la valeur de la décision. Il faudra que je donne mon assentiment au Vrai d’une manière qui soit digne et de lui et de moi.

Que demande pour lui le Vrai ? Non pas d’être seul à déterminer mon jugement. Cela lui est impossible : pour agir sur moi, il doit s’adresser à mon être concret, où il rencontrera bien d’autres forces que l’appétit et l’amour du Vrai. Pourquoi refuserait-il [9] le concours de ces forces, pourvu qu’elles soient des amies, se laissant contrôler par lui, se pliant à sa loi ? Ce que le Vrai réclame est seulement de garder toujours la souveraineté en face d’elles. Il le réclame cependant sans réserve, sans possibilité de compromis car un assentiment qui ne serait pas finalement commandé par lui ne l’honorerait pas.

Quant à moi, il me semble que mon honneur est, pareillement, non d’être le seul auteur de mes assentiments mais de ne pas me laisser entraîner, en les donnant, par des impulsions, si relevées soient-elles. Le jugement qui me convient est celui d’un sujet, uni certes à une nature, à des facultés, aux modes concrets de celles-ci, mais distinct de tous ces attributs et les possédant, autant que chacun d’eux le permet. La grandeur de l’homme est faite d’abord de ce mode d’action personnel, quel que soit l’objet de son action.

À quelle sorte d’assentiment cependant vont me conduire ces exigences ? À un assentiment qui, obtenu par la connaissance du vrai, lui est toujours subordonné, c’est-à-dire a dans cette même connaissance sa condition nécessaire et suffisante.

Comment en effet obtenir qu’une Vérité soit le facteur efficace et décisif d’un assentiment l’ayant pour objet ? En amenant son être physique à agir dans l’homme sur l’organe de cet assentiment. Mais cette action implique doublement le concours de l’esprit. En effet, les Vérités ne sont pas des choses, douées d’une teneur brute avant toute action de l’homme et capables d’agir sur lui par cette seule teneur. Elles composent comme des situations intelligibles, nées de pensées par lesquelles, regardant simultanément plusieurs choses sous le signe d’une idée, on voit ces choses donner naissance et du même coup se soumettre à un état qui, sans rien changer au donné physique, en exprime sous tel aspect l’infinie intelligibilité. Les Vérités « 2 et 2 font 4 », « Il pleut ici et maintenant », ne relèvent ni des sens ni de la conscience. Mon esprit seul les extrait du contenu de mon expérience ou de l’examen des possibles que cette expérience m’a donné occasion de concevoir (ou si elles existaient déjà, c’est par le secours d’un autre esprit leur donnant déjà les assises mentales dont elles ont besoin). Portées par l’esprit, les Vérités doivent de plus, pour obtenir d’elles-mêmes et nécessairement l’assentiment, s’appliquer à l’organe psychique de celui-ci, qui est encore l’esprit. Il en résulte que, s’il y a de leur part, une causalité déterminatrice d’assentiment, elle ne peut consister que dans le fait d’exister aux yeux de l’esprit, c’est-à-dire de s’en faire connaître. Pour m’amener à croire au Vrai sous son action, [10] je n’ai donc d’autre moyen que d’en acquérir la connaissance et, pour subordonner ma créance à l’être et à l’action du premier, que de la faire dépendre de cette connaissance comme d’une condition strictement nécessaire.

J’arrive à la même idée du bon jugement si je regarde l’assentiment du point de vue de l’homme. Invinciblement en effet et par le meilleur de moi-même, je souhaite croire au Vrai et au Vrai seul. La preuve en est que je suis physiquement incapable, quelque effort que j’y mette, de donner mon assentiment à ce qui me semble faux, ou seulement douteux, tandis que je peux, par exemple, consentir à un amour que je réprouve, et me décider à accomplir une action que j’estime mauvaise. Mais, s’il en est ainsi, croire au Vrai connu ne peut être une atteinte à ma dignité ; cette croyance au contraire me comble. En revanche, je ne serai jamais satisfait si je m’aperçois que mon jugement a été déterminé à mon insu par quelque impulsion étrangère à la vision du Vrai. Et j’aurai raison de ne pas l’être. En effet, je serais allé contre mon intention profonde. Je viens de prouver qu’elle est de croire, mû seulement par la connaissance du Vrai. J’aurais donc été infidèle à moi-même ; j’aurais capitulé devant de simples modes de ma vie psychique, inférieurs à ma réalité de sujet pur.

La conclusion de ces observations est claire. S’il y a pour moi un moyen d’acquérir personnellement des croyances légitimes, ce ne peut être que la découverte des Vérités auxquelles s’adresseront mes assentiments et la subordination de ceux-ci à la première. Tout autre procédé ne me ferait croire au Vrai que par abus et accident : j’aurai été entraîné par une impulsion, indigne de me dominer et de soi indifférente, au moins partiellement, à l’égard du Vrai.

Mais le moyen indispensable est aussi réalisable et à ma portée. En effet, j’observe d’abord que la connaissance d’une Vérité doit suffire à m’y faire croire, puisqu’elle remplirait toutes les exigences auxquelles je puis subordonner mon assentiment. Je ne suis que trop porté à croire. C’est le doute en moi qui a besoin d’une cause ; il la trouve dans la pensée de la connaissance. Mais si je balance et ne consens pas à me fixer là où la connaissance me fait défaut, c’est précisément parce que, favorisé d’elle, je me fixerais. Donc toute Vérité connue aura mon assentiment. Il me semble d’autre part que je suis capable de connaître des Vérités en usant convenablement des diverses opérations de conception intelligente et d’attention que demande cette connaissance. Rien ne m’est plus naturel que de composer des objets à structure de Vérité et je peux, soit directement, soit à l’aide du raisonnement, en concluant, [11] à partir d’hypothèses, des situations logiques dérivées, voir si ces objets existent hors de mon esprit, naissant des termes qu’ils se soumettent, ou au contraire sont de simples compositions de cet esprit. Enfin il n’est pas non plus en principe au-dessus de mes forces de subordonner mes assentiments à la connaissance de l’être physique de leur objet. Je peux d’abord retenir le geste, imperceptible aux autres le plus souvent, mais sensible à ma conscience et indispensable, à l’aide duquel je donne mon assentiment. Ensuite et surtout — car l’attitude motrice que je viens de dire ne sera pour moi qu’une aide — la pensée de la connaissance m’amène à douter là où je ne connais pas encore, me suggérant naturellement l’idée que ce que je connaîtrais contredirait peut-être l’objet candidat à mon assentiment. Or il dépend de moi, dans l’état de possession de moi-même qui seul rendrait possibles mes recherches, de garder cette pensée sous la forme d’un souvenir, implicite sans doute mais habituel et efficace.

Il résulte de ces Vérités que j’ai raison de m’efforcer de faire naître en moi des croyances vraies et éclairées et seulement de telles croyances.

J’ai ainsi justifié les deux dispositions fondamentales, l’une d’esprit, l’autre de volonté, que je fais actuellement miennes et voudrais conserver dans toutes les démarches qui vont suivre. Redisons-les. La première est de découvrir, pour y croire à bon droit, toutes les Vérités dont ma pensée et mon action auront besoin, et de ne jamais croire qu’à des Vérités connues ; la seconde de me décider toujours en faveur du meilleur, connu comme tel.

Cherchons maintenant quelle décision concrète appelle d’abord de ma part l’idée que j’ai formée tout à l’heure. Je l’aperçois sans peine. C’est, sans m’engager encore en faveur de l’Œuvre qu’elle me représente, d’en former et d’en discuter le projet, en vue de prendre une décision parfaite à son égard. Telle sera donc ma première résolution.

L’ordre veut qu’avant de la mettre en pratique, je la justifie. En effet, je vois bien qu’elle est meilleure que toute autre, mais seulement d’une façon globale, sans détailler à mon gré les éléments la rendant telle. Je voudrais d’autre part des compagnons, qui s’associent à mes résolutions comme à mes croyances, et il me faut évidemment, pour les gagner, exposer la teneur et démontrer la bonté de ma résolution. Je donnerai à l’accomplissement des deux tâches tout le soin, tout le développement qui me paraîtront bons, sans craindre de retarder ainsi l’entreprise éventuelle de l’Œuvre, dont je vois bien que je poserai au contraire les indispensables assises.

[12]

Présentons donc l’Œuvre à laquelle je pense, que je nommerai désormais mon Œuvre.

Pourquoi cette expression ? Elle peut se réclamer des trois Vérités suivantes. D’abord malgré son exigence de diffusion et les modifications qu’elle pourrait recevoir de ceux à qui j’en ferais part, c’est à moi que l’Œuvre demande en premier lieu d’agir ; j’en serais l’auteur principal. D’autre part elle sera dans tout ce qui va suivre l’objet habituel de mes pensées, ce dont l’idée, occupant mon esprit hors de toute conception expresse, dirigera toutes mes démarches. Enfin sa pensée émane du fond de ma nature, si bien qu’avant de me mettre en jeu comme auteur de son existence physique, elle-même, par sa seule essence, a déjà avec moi une affinité fondamentale.

Notons, pour éviter toute confusion, que les présentes démarches, et toutes celles qui les suivront, dans l’ouvrage que je viens de commencer, ne font pas encore partie de l'Œuvre. La chose va de soi, puisque le premier va être consacré à discuter de la seconde. Une confusion pourrait cependant naître à cet égard. En effet, l’ouvrage aura la même substance que l’Œuvre éventuelle. Celle-ci concerne principalement le régime de mes croyances. Or il visera lui-même à faire naître en moi une croyance que sa vérité et son caractère autorisé rendront bonne. Cette croyance concernera la décision que je dois prendre. Il me faut donc prévenir la confusion qui assimilerait l’ouvrage à l’Œuvre. Je le fais ici une fois pour toutes et avertis que, si j’entreprends la seconde, ce sera une fois le premier terminé, et surtout avec l’indication expresse de la nouveauté, très considérable à mes yeux, que constituera cette entreprise.

Définissons maintenant l’Œuvre d’une façon plus détaillée et fidèle qu’initialement. Je le ferai encore par un énoncé provisoire, dont il me faut dire par avance les défauts. Il sera incomplet, et, plus gravement, indirect et approximatif. La cause en est dans l’imperfection et la complexité de mon idée, qui me rendent incapable de la maîtriser sur-le-champ. Mais j’en dirai assez pour mon besoin présent.

Mon Œuvre donc consisterait à aménager au mieux en moi un ensemble de déterminations, existant physiquement ou seulement possibles, sur lesquelles j’aurais prise, me trouvant capable d’écarter de moi les premières et d’y faire naître les secondes. Ces déterminations dépendraient toutes du jugement. Je désigne par ce mot non pas l’acte de l’assertion ou son instrument verbal, mais toute opération par laquelle, qu’on le veuille et qu’on le sache ou non, on décide intérieurement qu’un [13] objet est vrai ou faux. Toute chose ne se prête pas à cette alternative ; je vois bien qu’il y faut une certaine structure. Par exemple la montagne que j’aperçois n’est ni vraie ni fausse. Mais il est vrai « que je l’aperçois », faux « qu’elle soit couverte de neige ». Le jugement s’adresse donc à des objets aptes, par leur structure, à être vrais ou faux.

Notons que je donne au mot son sens le moins fréquent. Le plus souvent on entend par jugement l’acte d’affirmer ou de nier en parlant suivant sa pensée, ou l’outil verbal que l’on forge pour opérer cet acte, outil qui lui survit si l’on donne aux mots leur forme écrite. Parfois on n’astreint pas même l’affirmation et la négation à la condition d’exprimer la pensée de leur auteur. Juger ressortit alors au pur « for externe ». On voit la diversité de ces acceptions et les confusions possibles : le jugement est l'assertion, forme commune de l’affirmation et de la négation, crue ou non et la proposition des logiciens. Il est d’autant plus mauvais de demander au mot tant de services que je viens de le remplacer aisément par des synonymes à propos de chacun de ses sens les plus courants. En revanche il désigne en propre l’acte par lequel on prend parti intérieurement en face d’objets aptes à être vrais ou faux et plus encore : la faculté, effective ou présumée, d’opérer cet acte. On « dirige bien ses jugements » ou son Jugement (la majuscule me servira à distinguer le dernier sens). Le mot n’est plus alors d’usage très commun. Mais on ne peut sérieusement contester aux philosophes le droit d’user d’un langage propre. Cela étant, il me semble naturel de conserver au mot ses deux sens spécifiques, et d’abord, le premier. En effet, je peux dire : « faculté de juger » comme je dis : « assertion » et « proposition ». Mais aucun mot, aucune alliance de mots ne désignent déjà dans le français, commun ou philosophique, l’acte par lequel on décide, au for interne, de la vérité ou de la fausseté d’un objet. Cet acte est pourtant capital, non seulement parce qu’il entraîne immédiatement la croyance ou l’incroyance, mais parce qu’il est évidemment à l’origine de l’assertion et de ses outils verbaux : sans pensée point de langage. C’est donc à bon droit que je donne ici au mot jugement son sens le plus rare et lui garderai désormais ce sens : j’éviterai ainsi toutes les confusions ou incertitudes attachées à son usage actuel.

Revenons à ce qui est directement mon propos. Je dis que les déterminations constituant la matière de mon Œuvre dépendraient toutes du jugement, naissant de son exercice ou de sa rétention. Elles appartiendraient ainsi à une famille dont les états de croyance, d’incroyance et de doute, ces mots étant [14] pris dans leur sens le plus général, sont les principaux membres.

Une nouvelle pause dans une recherche est nécessaire : il me faut expliquer le mot « détermination », présent dans ma définition, déjà employé plus haut, et dont j’userai systématiquement à l’avenir.

Je l’appliquerai à tout ce qui peut entrer dans « l’univers du discours » (et d’abord de la pensée) d’un être dont l’intelligence ne connaîtrait point de bornes. Il désignera indifféremment pour moi tout ce qu’un esprit quelconque est capable d’atteindre, soit dans une connaissance donnant la chose même qu’elle fait atteindre, soit dans une simple pensée, n’en amenant qu’un substitut mental, et cela quels que soient la nature de la chose et son genre d’existence. Il conviendra donc à tout ce que les mots chose ou objet signifient, dans leur sens le plus étendu. Et il désignera l’un quelconque des aliqua en question simplement en tant qu’il se distingue, comme tous les autres, de ce repoussoir universel qu’est le néant, sans retenir quoi que ce soit de ses particularités.

L’importance de la notion de détermination ainsi entendue me paraît fondamentale. Il faut en effet que l’on soit à même de penser et de faire penser un aliquid quelconque sans rien décider encore sur ses propriétés, sa nature, son genre d’existence. Il faut aussi, derrière les différences de toutes choses, ne pas oublier leur parenté fondamentale, leur appartenance commune à l’être par la possession départie à chacune et d’une teneur et d’une certaine position en soi. Je suis bien décidé, en vue d’éviter toute confusion, à insister toujours sur ce qui distingue les objets. Raison de plus pour concevoir et dire leur absolue interchangeabilité du point de vue le plus général qui soit, pour charger un terme d’une extension infinie, non par la pauvreté mais par l’indifférence totale de sa compréhension.

Pourquoi cependant ne me contentè-je pas des mots classiques de chose ou d’objet, auxquels il m’a bien fallu avoir recours pour définir le mot même de détermination ? A cause de la pluralité de leurs acceptions dont je vais montrer les effets funestes, après l’avoir elle-même mise en lumière.

Commençons par le mot objet, dont l’examen sera plus facile.

Il désigne, en un sens très général, conforme à l’étymologie, tout ce qui est jeté devant l’homme pris comme être pensant, de ce fait posé en face de lui, et atteint par lui de l’extérieur. S’acquitte-t-il bien, dans cette première acception, de la fonction que je viens de dire ?

Sans doute, pour qu’une détermination soit pensée ou seulement [15] connue, elle doit se trouver extérieure à l’être qui l’atteint. Dans le premier cas, elle est mise hors de l’esprit, non pas physiquement mais moralement, en vertu de l’intention même de la conception : elle constitue le représenté d’un objet mental. Si celui-ci est tout entier immanent à l’acte qui lui donne le jour, il faut au contraire, par définition, qu’elle lui échappe. Autrement elle ne serait plus pensée, mais produite dans l’esprit même. Donc, toute détermination conçue est bien, comme telle, objet pour son penseur. L’homme qui connaît un objet maintenant ne le met pas en esprit hors de lui, mais s’en dégage, pour l’atteindre de l’extérieur, puisqu’il le connaît en tant que sujet pur qui refuse de s’identifier avec quoi que ce soit d’étranger. La même attitude lui est nécessaire, s’il veut, étendant la première information qu’il a de cet objet, en discerner soit les éléments : parties physiques ou composantes intelligibles, soit les propriétés. Il faut toujours qu’il se recueille en lui-même, échappant à tout ce qui l’affecte et regardant du dehors les déterminations étudiées. Réduit à ce rôle de connaisseur universel, l’homme est dit sujet et l’opposition du sujet et de l’objet, classique dans la philosophie moderne, est fort correcte et utile.

Mais cette opposition même empêche le mot objet de convenir à toutes déterminations : il ne peut désigner sans inconvénient le sujet et ses modes intimes. Plus généralement, il risque de faire attribuer à l’être même des choses ce qui procède seulement d’une relation exigée par leur connaissance ou leur pensée, relation qu’il uniformise d’ailleurs, alors qu’elle n’est pas identique dans l’un et l’autre cas.

Ainsi, même pris dans son sens abstrait, le mot objet remplirait mal la fonction qui m’intéresse. Mais, en réalité, il est comme impossible de ne lui donner que ce sens. En effet, il en a un autre, très commun et originel, dont l’acception abstraite est dérivée par généralisation. Il désigne alors les données qui sont par elles-mêmes le plus extérieures à l’homme, celles du toucher et de la vue. Ou plutôt, des réalités absolues que ces données sont censées faire atteindre à ces deux sens. Or l’idée qu’il véhicule alors, fausse et incohérente à mon sens, est certainement inopportune.

Et d’abord un peu de réflexion montre qu’une correspondance complexe — si complexe qu’il m’est impossible de la formuler sur-le-champ — est seule expérimentalement constatable entre, d’une part les lignes ou surfaces tangibles, et de l’autre les formes visibles. Cela ressort avec évidence du fait qu’il s’agit de données différentes, accessibles à divers sens, dans des expériences qui peuvent être séparées. Or cette correspondance est le point [16] de départ, pour l’adulte au moins, de toute une construction de l’esprit, inconsciente et, semble-t-il, inévitable, que l’on peut résumer très brièvement par l’énoncé suivant, indicatif d’un ordre logique et non chronologique. À la correspondance incontestable est substituée une identité supposée : formes colorées vues, contours tactiles touchés deviennent des volumes qui, à la fois vus et touchés, ne doivent pourtant rien à l’élément coloré ou tactile rendant leur extension perceptible. Puis ces volumes sont dégagés de toute relation nécessaire à l’homme. On en fait les hôtes d’un « monde » absolu, ne devant rien à l’esprit, qui est pourtant en réalité son organisateur. Enfin, libérés de toute dépendance à l’égard d’un principe extérieur d’unification et d’ordre, ils sont, par un mouvement inverse, mis en une position seconde et en quelque façon délogés d’eux-mêmes par une relégation au rang d’attributs. On loge derrière eux des sujets uns et identiques dont ils ne seraient plus que des possessions. Ces sujets sont censés unifier à chaque instant leurs parties, extérieures les unes aux autres, et relier le long du temps les modes, variés ou uniformes, sous lesquels ils se présentent à l’homme. Eux-mêmes cependant sont soustraits à toute investigation directe et ils deviennent les « substances » des philosophes, prêtes à recevoir toutes les « qualités occultes » que l’usage aveugle de la notion de cause fera imaginer à propos des modifications qui dépendront pratiquement d’elles. Pour tel matérialiste, le cerveau, promu au rang d’une petite personne, « produira » une pensée dont il est seulement une condition de fait, sans que la raison y voie rien de nécessaire. Et l’idée de force matérielle donnera occasion de nier la libre activité psychique, dont elle n’est qu’une mauvaise copie.

Tel est le sens originel du mot objet. Sa construction me paraît incohérente : elle assemble des traits qui, empruntés à des expériences différentes, sont incompatibles, associant aux données de la vue et du toucher, le fantôme d’un moi doué d’un genre d’existence et d’une causalité tout autres. Mais je ne veux pas établir cette Vérité présentement. Il me suffira de constater qu’on peut difficilement dépouiller le mot du sens concret dont je conteste la valeur. Or, il est sûr qu’il y a là un danger grave. Le mot fait « penser matériellement les choses spirituelles ». Psychologues, logiciens et moralistes ont remarqué à l’envi combien nous sommes naturellement portés à regarder à l’extérieur et à nous satisfaire à tort de ce que nous voyons et touchons. Il se fait le complice de cette tendance, se rendant ainsi incapable de la fonction dont je m’occupe.

Des griefs semblables m’empêchent de me contenter du mot [17] chose. Sans doute a-t-il à son actif deux avantages appréciables. Il oppose bien ce qu’il désigne au repoussoir universel du néant, s’attachant ainsi, dans chaque détermination, à ce qui est son trait fondamental et la condition de tous les autres. Il a une incontestable valeur d’anonymat et de neutralité, étant employé très couramment à propos des matières les plus différentes et même les plus abstraites. Malheureusement, comme le mot objet, il a un sens concret qui risque de gâter l’autre. Ce sens se rapproche de celui que j’ai exposé à l’instant et il le charge encore, puisqu’il oppose à la personne et au vivant la chose, entendue cependant en réalité comme une petite personne. Trainant toujours plus ou moins avec lui ces idées, le mot n’a plus l’indépendance voulue pour s’acquitter d’une fonction de désignation universelle et anonyme.

Certes, malgré ces remarques — ou plutôt malgré leur objet et à cause d’elles, qui tendent à atténuer les dangers qu’elles signalent — je ne m’interdirai pas d’user des deux mots de chose et d’objel dans leur sens universel : leur commodité est grande et ils se recommandent là où l’idée d’extériorité ou celle d’absence d’activité sont utilement évoquées. Mais il me faut un autre mot dépourvu de leurs dangers et spécifiques de la fonction générale qu’ils distinguent mal de leurs fonctions plus restreintes. Expliquons pourquoi j’ai choisi celui de détermination.

Déterminer est d’une manière générale fixer, faire disparaître toute ambiguïté, dans les choses ou dans la connaissance qu’on en a, cela soit absolument, soit à tel point de vue. En conformité avec ce sens fondamental, la pensée commune entend par détermination soit l’acte de déterminer, soit celui de se déterminer (qu’on nomme décision, envisagé en tant qu’il tranche), soit l’état qui résulte de l’un ou de l’autre, soit enfin la qualité d’être déterminé. Il me semble inutile de donner des exemples de ces diverses acceptions, tant elles sont courantes et simples. De leur côté, les philosophes font encore signifier au mot détermination d’une part la relation, sorte d’acte logique, par laquelle un objet, mis en rapport par l’esprit d’une façon quelconque avec un autre, le détermine, d’autre part les qualités, prises en tant qu’elles déterminent objectivement leurs sujets. Ils disent, par exemple, qu’il y a un rapport de détermination de l’espèce au genre, et que la substance doit être distinguée de ses déterminations.

Ce dernier sens m’a semblé préparer mon innovation, qui n’en est qu’une généralisation, totale mais simple. Cette généralisation se borne à désigner quoi que ce soit par ce qui est possédé et attribuable, alors que celle du mot chose se sert de ce qui reçoit et [18] possède les attributions. La modestie de la notion prise au point de départ et son caractère déjà abstrait m’invitaient, je pense, à cette substitution.

Il reste que le mot choisi ne va pas sans rencontrer d’anciennes habitudes de pensée plus ou moins fortes, puisqu’il a d’autres sens dont j’userai quand il le faudra. Mais j’y vois plus d’avantages que d’inconvénients.

D’une part en effet, le risque de contamination du sens nouveau par les anciens est très faible, ceux-ci ayant une compréhension trop chargée. De l’autre l’idée de fixation, d’élimination de toute ambiguïté qui en fait le fond, l’accompagnera encore fort utilement. Sans doute n’est-ce pas comme achevé, en soi et pour l’esprit, mais comme distinct du néant que je pense ce que je nomme détermination. Mais il me paraît très important d’attirer l’attention sur les qualités fondamentales d’achèvement et de distinction que tout aliquid possède, en regard de l’esprit comme en lui-même. Quelle que soit l’ignorance où l’on se trouve à son égard, il a nécessairement une essence d’objet pensé, que son indétermination subjective implique et qui la limite. Cette essence, sous peine de s’évanouir entièrement, doit « tenir » par quelque bout. Il faut qu’elle ait des éléments qui, pour 1’être pensant aliquid, soient incontestables. Ce sont eux qui dessinent, en la circonscrivant, la zone d’indétermination qui l’affecte. Ils sont dus à l’esprit, si involontairement et inconsciemment qu’il opère, puisqu’il s’agit de notes conçues servant à définir un individu logique. Regardé en lui-même maintenant, cet individu possède non moins obligatoirement, lié à son essence d’objet pensé, un fonds physique, effectif ou imaginaire, rattachant la première à des traits qui sont ou seraient (éventuellement ou par impossible) donnés dans l’expérience. A ces deux titres, il est soumis à une absolue détermination, quelles que soient sa plasticité, la latitude ou promesse de changement, par action ou simple réception, qu’il apporte avec lui.

Ainsi, à quelque point de vue que l’on se place, la détermination des objets atteints par l’esprit, en pensée ou dans 1’expérience, est fondamentale, et il importe à l’homme de ne pas 1’oublier pour qu’il sache d’une part juger en tenant compte de ce qui est déjà pour lui déterminé, et de l’autre chercher les traits, objectivement déterminés, qu’il ignore encore. L’emploi du mot détermination pour désigner indifféremment toutes choses doit l’y aider.

Revenons à mon Œuvre, d’abord pour trouver une expression qui la désigne bien en déterminant suffisamment son objet, ensuite pour dire à quel titre je m’intéresse à elle.

[19]

On peut nommer faits d’opinion les modes de la vie psychique qu’elle se proposerait d’aménager. En effet, la croyance, l’incroyance, qui est elle-même une croyance négative puisqu’elle fait tenir pour faux l’objet auquel elle s’oppose, et le doute, sont les principaux d’entre eux. L’opinion, où la croyance est plus ou moins freinée par le doute, évoque donc bien les faits psychiques qui formeraient la matière de l’Œuvre. L’expression « l’Œuvre du meilleur aménagement possible des faits d’opinion qui sont en moi à ma portée » serait donc véridique. Mais elle est trop longue et incommode. J’en aperçois une autre, plus maniable et qui, si elle ne dit pas l’objectif immédiat de l’Œuvre, en donne la signification profonde, mentionnant son rapport essentiel à l’esprit.

Je reconnais d’abord, pour mettre au point ce qui va suivre, que la croyance, affirmative ou négative, et le doute, dépendent de ce que j’appellerai la causalité personnelle de l’homme, c’est-à-dire du pouvoir qu’il a d’agir comme sujet distinct de tous ses modes : en effet, la recherche du Vrai est à la portée de ce pouvoir et elle modifie incontestablement nos croyances et nos doutes.

Ainsi ces états relèvent bien de la volonté, entendue comme l’instrument immédiat de la causalité personnelle. Cependant — j’en viens maintenant à l’essentiel — ils n’en sont pas des modes, comme le vouloir qui naît d’une décision fixée ou l’amour, fruit du consentement à une inclination. Ils se rattachent en nous à ce qui pense et connaît, c’est-à-dire à l’esprit. C’est lui qu’ils affectent, c’est d’opérations accomplies par lui qu’ils relèvent immédiatement : la croyance du jugement, le doute de la retenue de ce dernier, bien nommée époque par les Grecs. Ils sont donc des effets de l’exercice de la fonction la plus caractéristique et, semble-t-il, la plus haute de l’esprit, qui est de réagir aux Vérités ou aux Faussetés par des attitudes intérieures convenables. Mon Œuvre tendrait donc, en fait, à un exercice parfait de l’esprit. Il me semble que je peux, pour la désigner, reprendre l’expression stoïcienne et cartésienne fameuse de Bona Mens, et dire que c’est « l’Œuvre de la Bona Mens » ou, usant du latin quand une nuance d’impersonnalité viendra marquer ma pensée, 1’ « Opus Bonae Mentis » ?

Pourquoi maintenant m’intéressè-je à elle ? Parce que je la crois à la fois très bonne et à ma portée. Avant de prouver la vérité de cette croyance, disons-en l’origine. Je marquerai ainsi dès à présent que l’idée qui me représente l’Œuvre, indépendante de l’expérience autant que de ma volonté, n’est due qu’à mon esprit.

[20]

Donc, les deux qualités de bonté et de praticabilité font partie de *l’essence* d'objet pensé de l’Œuvre, quel que doive être le fonds physique de celle-ci, que je ne connais encore qu’imparfaitement. Définissons les deux notions, déjà utilisées plus haut, qui donnent son sens à mon assertion. Il me semble que leur importance est grande, d’une manière générale, et elles joueront certainement un rôle primordial dans ma recherche présente, où je dois toujours aller de mes idées à la réalité.

Je pose d’abord que toute détermination atteinte par un esprit est nécessairement pensée par lui et qu’elle a comme telle à ses yeux une certaine identité d’individu logique, membre du monde de ses idées. Plus ou moins définie, cette identité ne peut faire défaut à la détermination. En effet, quelles que soient ses hésitations à son égard, l’esprit lui attribue au moins certaines propriétés et la distingue au moins de certaines autres déterminations. S’il n’en était ainsi, elle ne serait rien pour lui. Cela étant, l’essence d’objet pensé d’une détermination est l’ensemble des notes qui lui confèrent son individualité logique, faisant qu’elle est au regard de l’esprit « telle » chose (concrète, ou abstraite, particulière ou générale, il n’importe). Ces notes ne comprennent pas les propriétés de la chose, ce qui lui appartient seulement. Mais elles réunissent tout ce qui entre dans sa teneur d’objet pensé, si bien qu’en leur ôtant le moindre élément, on détruit entièrement la chose, qui subsiste en revanche identique au sein des changements les plus grands pourvu seulement qu’elles restent sauves. Par exemple, pour le mathématicien, l’essence d’objet pensé du nombre 4 est d’être obtenu par l’addition de 1 à 3. La parité en est un effet nécessaire mais n’y entre pas et l’infinie diversité des collections où le nombre peut se trouver réalisé ne touche en rien son individualité logique.

Quant au fonds physique d’une détermination, il est constitué par l’ensemble des traits qui, dans cette détermination, sont posés en eux-mêmes immédiatement, indépendamment de toute conception et constituent le support final de tout ce qu’on peut lui attribuer, et d’abord des notes constitutives de son essence même d’objet pensé. Si la détermination n’existe pas physiquement, il convient seulement de remplacer l’indicatif par le conditionnel, potentiel ou irréel : les traits existeraient, éventuellement ou par impossible. C’est ainsi que le fonds physique du nombre 4 est la teneur brute, absolument quelconque, de 3 + 1 objets, pensés chacun comme une unité. De son côté le fonds physique de l’imaginaire cercle carré est une détermination quelconque, plane et de forme circulaire — détermination elle-même imaginaire.

[21]

Notons que l’essence d’objet pensé des déterminations a nécessairement pour l’homme, pris comme sujet psychique, priorité sur leur fonds physique : c’est par la pensée en effet seulement qu’elles entrent dans sa vie. L’exemple le plus propre à illustrer cette Vérité se tire de croyances chrétiennes dont la vérité n’a pas besoin d’être admise pour qu’il garde sa force probante, ce qui me permet de l’employer ici.

Soit donc un élu, le plus humble de tous, en présence, dans la vision béatifique, des trois Personnes divines. Je dis qu’il ne peut les identifier s’il n’en a d’abord l’idée. Peu importe que celle-ci lui vienne actuellement de la perception même dont il jouit ou qu’elle préexistât. Il la lui faut s’il doit prendre pour ce qu’elle est, ou, comme on dit, « reconnaitre » la réalité qu’il perçoit. Toute reconnaissance, le préfixe le suggère, implique en effet la pensée d’un modèle auquel on compare ce qu’on connaît. La parfaite intelligibilité intrinsèque que la théologie chrétienne prête à DIEU d’une part, son indépendance et sa souveraineté absolues de l’autre ne changent rien à cette nécessité : Il n’existera pour l’homme à titre de DIEU, un et trine, qu’à la condition expresse de s’être d’abord fait concevoir par lui, inclinant en cela sa toute-puissance, non devant la faiblesse humaine mais devant la loi de la non-contradiction physique. Aussi nécessaire que Lui, où elle trouve son fondement, cette loi veut qu’en créant une chose quelconque, sujet ou mode, Il pose du même coup l’essence de cette chose et toutes ses propriétés. Soit donc l’entrée d’un objet quelconque dans une vie psychique personnelle : il est de son essence d’avoir pour fondement immédiat une conception qui individualise cet objet. Et DIEU lui-même ne peut se révéler au plus modeste esprit qu’en provoquant chez lui une conception qui aura pour objet sa propre divinité.

Ainsi toute réalité existant pour nous nous est d’abord une chose pensée, dont nous déterminons l’identité. Vérité universelle et nécessaire mais qui régit mon Œuvre avec une force particulière. Cette Œuvre n’est en effet que l’essence d’un objet mental à laquelle je confère en esprit l’être physique, sa substance étant astreinte à la seule condition de réaliser l’essence.

On voit maintenant ce que j’affirme en disant que la bonté et la praticabilité de mon Œuvre font partie de son essence d’objet pensé. Je ne les rapporte pas à cette Œuvre comme des propriétés que je verrais lui appartenir, par tels traits de son fonds physique, mais comme des notes constitutives de son individualité logique, antérieure à ce fonds.

Ce n’est pas pour elles faiblesse mais force. En effet, lorsqu’une [22] propriété appartient à une chose en vertu de l’idée même qui la détermine, elle ne peut lui faire défaut, si seulement l’idée définit un possible. Or, je vois bien que c’est le cas présentement, mon idée me représentant une « vraie et immuable nature », que je n’ai pas composée arbitrairement mais dont tous les traits s’appellent à partir d’un principe originaire qui lui donne une unité essentielle parfaite.

Je prouverai cette Vérité en son temps, qui n’est pas encore venu. Établissons seulement, par quelques remarques, volontairement réduites, que croyance, incroyance et doute, dans l’expérience humaine la plus commune, satisfont aux conditions, tant objectives que subjectives, qui m’ont servi à définir l’Œuvre.

Ils relèvent d’abord des notions du bon et du mauvais, entendus dans leur sens le plus général. On m’accordera, je pense, les deux points suivants. Quand même la chose aurait, par accident, quelques effets heureux, il est mauvais en soi de se tromper, par assentiment accordé au Faux ou opposition adressée au Vrai. Et, quand même il en coûterait par ailleurs, il est en soi bon de croire au Vrai et de s’opposer au Faux, si du moins on le fait sans témérité. De son côté, le doute est bon sans réserve lorsqu’il est causé seulement par un défaut d’information : il empêche alors d’adopter une croyance, peut-être erronée et à coup sûr précipitée.

Soumis à la juridiction du Bien, croyance, incroyance et doute se trouvent d’autre part, indirectement et partiellement mais nécessairement, sous la dépendance de la causalité personnelle de leur sujet. J’en ai touché un mot plus haut. Observons donc que l’homme se prépare ou non à recevoir d’une manière générale l’illumination de la Vérité par son comportement le plus quotidien de soumission active ou d’opposition aux exigences pratiques des Vérités qui se sont déjà révélées à lui. Il ne peut pas aussi ne pas choisir entre l’acceptation paresseuse de ses ignorances, de ses doutes ou des croyances passives dues à une pure crédulité et un effort plus ou moins actif de critique et de recherche. Cet effort conduira très habituellement à quelque modification dans ses faits d’opinion, qu’il s’agisse d’un doute, logiquement exigé par l’état de ses connaissances, qui viendra remplacer une croyance ou d’une croyance, nouvelle par son objet ou ses considérants. Pareillement doit-il opter entre l’individualisme, lui laissant garder pour lui les démarches que je viens de dire, et l’apostolat, qui vise à faire bénéficier les autres des bons effets qu’il leur attribue.

Il résulte de cette dernière remarque une conséquence importante. L’aménagement parfait définissant pour moi mon Œuvre [23] doit mettre à la portée de mes semblables les biens que j’aurai acquis grâce à lui, les associant à elle aussi activement que possible. C’est en partie pour cela que je donne aux démarches que j’accomplis présentement la forme de l’écrit. Je voudrais en effet que les associés futurs de mon Œuvre l’aient préparée et justifiée par avance avec moi. Quand même donc — ce qui ne saurait être — il me serait possible de mener à bien ces démarches sans fixer au fur et à mesure chacune d’elles à l’aide de signes stables me permettant de m’y reporter à volonté, je serais conduit à ce mode d’opération par la seule considération de mes associés.

J’en ai assez dit sur l’Œuvre de la Bona Mens. Revenons maintenant à l’attitude que je dois adopter en face d’elle. C’est non de l’entreprendre sur-le-champ mais de la mettre en projet, afin de savoir si elle mérite ou non d’être entreprise. J’aperçois cette Vérité, le verbe apercevoir étant pris au sens faible qu’il a dans le langage courant, et c’est pour cela que j’y crois et l’affirme. Mais il faut que je la démontre. Pour mes lecteurs qui, n’ayant pas conçu d’eux-mêmes l’Œuvre, risquent d’en avoir une idée moins nette que moi et pourraient ne pas partager ma conviction (ou l’accueillir sans preuves suffisantes). Pour moi-même, qui ne saurais me contenter de la connaissance schématique dont je dispose présentement ; la tâche que je m’assigne est considérable, il est bon d’y vaquer, l’esprit parfaitement éclairé. J’observe d’ailleurs que ma démonstration ne retardera pas la discussion de mon projet : elle la préparera au contraire, puisqu’elle se rapportera d’une part à mon Œuvre et de l’autre aux conditions intellectuelles de toute bonne discussion, de toute bonne décision, tant de l’esprit que de la volonté.

Avant de la commencer, précisons la nature de mon « projet », le mot ayant des sens notablement différents, et traçons son plan. Ces explications sont à leur place ici, puisqu’elles éclaireront une « longue chaîne de raisons », qui seront parfois « assez éloignées de l’usage commun ».

Le mot « projet » donc désigne indistinctement des dispositions et leur objet. La confusion des deux acceptions n’est pas à redouter. D’abord elle ne serait pas grave, puisque la disposition et l’objet, quel que soit le degré de détermination de ce dernier, ne sont jamais pensés comme projet que si on les associe. Ensuite elle ne risque guère de se produire : le contexte immédiat doit toujours préciser à quel point de vue on envisage un « projet ». En disant, par exemple, « Je forme le projet de me rendre à Paris », je montre qu’il s’agit d’une disposition par l’énoncé même de son objet. Si je parle de la « teneur d’un projet », je serai aussi [24] compris de tous. Teneur étant alors synonyme d’objet, le projet ne peut encore être qu’une attitude. En revanche, dans les expressions : « concevoir » ou « exposer » « un projet », le mot doit désigner l’objet d’une disposition, les deux idées de conception et d’exposé éveillant celle d’un objet que l’on pense ou fait penser. Ainsi les deux sens, l’un psychologique, l’autre objectif, du mot projet ne prêtent guère à confusion. On est averti naturellement du choix à faire entre eux. D’autant que c’est un usage courant pour l’homme de se servir d’un seul terme pour désigner un mode de la vie psychique et son objet. Qu’on regarde seulement les mots : « croyance », « connaissance », « affirmation », « jugement », « idée ». Dans le dernier cas, l’ambivalence du mot a, je pense, obscurci bien des problèmes mais, dans les autres, elle me paraît n’avoir rien d’inquiétant : un tact naturel permet à l’esprit d’interpréter correctement le signe, lorsque celui-ci lui est présenté.

Donc, projets-dispositions et projets-objets ne risquent pas d’être confondus. En revanche deux dispositions différentes sont indistinctement nommées projets, sans qu’on puisse toujours savoir de laquelle il s’agit. L’une comporte, l’autre ne comporte pas de décision définitive en face de son objet. La première est la volonté d’entreprendre, le moment venu, certaines actions, supposé que cela soit possible. Le projet comprend alors un engagement vis-à-vis de soi-même. Ce qu’il comporte d’incertitude vient d’éléments étrangers à son auteur, de « circonstances », comme on dit, qui en conditionnent l’exécution. La seconde attitude consiste simplement dans la pensée d’une entreprise possible, avec l’intention, plus ou moins explicite, de prendre une décision à son égard : on fait plus que se représenter l’entreprise, on s’y intéresse et l’on se propose d’en discuter. Mais on ne s’engage pas encore vis-à-vis d’elle. Pour donner un critère grammatical simple de la distinction, je dirai qu’ici le projet est « à débattre », alors que, plus haut, il est à « exécuter ». Dans des expressions de ce genre, l’hésitation ou la confusion entre les deux dispositions ne seraient pas naturelles. Mais son risque apparaît déjà dans l’expression « former un projet », bien que le mot y appelle comme nécessairement son sens fort (c’est pour cela que je ne l’ai pas employé plus haut). Et lorsque nul verbe ne vient éclairer le substantif, l’esprit peut ou plutôt doit hésiter entre le sens fort et le sens faible. Le « projet d’une œuvre » est-il le dessein d’entreprendre cette œuvre ou seulement d’en discuter ?

Je précise donc que le projet dont il est question plus haut est la plus faible des deux attitudes que je viens de définir. Mettre en projet mon Œuvre est seulement pour moi m’engager à discuter [25] de son entreprise en vue d’en décider (et d’en décider au mieux). Cette disposition exclut l’entreprise immédiate de l’Œuvre.

Ajoutons que, pour éviter toute confusion entre les deux attitudes indistinctement nommées « projet », je réserverai désormais ce mot pour la plus faible, appelant « dessein » la plus forte. Je ne trouve pas dans la langue courante de terme plus convenable. Une nuance seule y sépare des desseins les projets où l’on s’engage définitivement : le second mot éveille l’idée que l’exécution du vouloir reste incertaine, alors que le premier insiste sur la fermeté de ce vouloir. Ma décision a le léger inconvénient de rendre plus difficile l’indication de cette nuance, mais c’est l’inévitable rançon d’un bien supérieur.

Donnons maintenant le plan de l’argumentation par laquelle je me propose d’établir qu’il est bon pour moi de mettre en projet l’Œuvre de la *B*ona Mens.

Je commencerai par exposer un simple fait, à savoir la situation d’ordre intellectuel dans laquelle je me trouve à l’égard de mon Œuvre : il me semble que celle-ci mérite mes efforts, comme la meilleure activité qui soit présentement à ma portée. Je dirai, dans le langage leibnitzien de la « Théodicée », qu’elle se donne à moi comme étant bonne « conséquemment » ou finalement, c’est-à-dire compte tenu de ce dont elle prive comme de ce qu’elle apporte. Cette bonté finale de l’Œuvre est, dans mon esprit, une certaine apparence, particulièrement claire et entraînante. Mais elle n’est pas encore pour moi l’objet d’une connaissance qui me la ferait saisir comme une qualité effective de l’Œuvre. L’exposé de ce fait sera sans doute long et délicat car j’aurai à définir précisément ce que sont d’une part les apparences qui sollicitent l’esprit, de l’autre la connaissance, elle-même pourvoyeuse d’apparences qui le nourrissent.

Je ferai ensuite la théorie de la bonne décision, m’occupant cette fois des valeurs. Je prouverai qu’on choisit bien lorsqu’on choisit un bien que l’on sait être tel, la connaissance de la bonté matérielle de la conduite élue constituant la condition nécessaire et suffisante de la bonté finale de celle-ci. Je montrerai aussi qu’une décision est d’autant meilleure qu’elle est prise plus rapidement.

Rapprochant enfin mes deux développements, plus précisément, regardant le fait exposé dans le premier à la lumière de l’idée de la valeur bien assise dans le second, je conclurai que je ne dois pas entreprendre immédiatement l’Opus Bonae Mentis.

Ce point établi, revenant à la situation dans laquelle mon esprit se trouve vis-à-vis de l’Œuvre, je montrerai qu’elle comporte, [26] à côté de la simple tendance à tenir celle-ci pour finalement bonne, une véritable connaissance : je ne pense pas seulement mais vois que l’Œuvre est, de soi, assez importante pour mériter ou même exiger que je prenne à son égard une décision définitive, celle-ci fût-elle négative. Sa gravité exclut l’indifférence. C’est dire que sa mise en projet est la meilleure ou plutôt la seule conduite que je puisse tenir présentement à son égard.

On voit que ma démonstration ira du fait à la valeur, pour revenir au fait. L’absence ou la présence de l’état de connaissance peuvent en effet être considérées comme des faits, perceptibles dès qu’on a et sait utiliser l’idée de cet état. En revanche, la bonté d’un objet quelconque n’est jamais un fait. On ne peut la constater, on la découvre seulement par l’intelligence, après avoir conçu l’idéal qui permet de l’apprécier.

Du point de vue de la logique formelle, qu’il est bon d’adopter provisoirement pour éclairer mes démarches, je ferai deux syllogismes. Dans le second, je conclurai de la réalisation d’une condition suffisante, préalablement posée, à mon droit d’agir comme elle le permet : j’irai simplement du principe à son application. Dans le premier syllogisme au contraire, le défaut d’une condition idéalement nécessaire me conduira à tenir pour illégitime une certaine conduite. Et j’y montrerai que la conduite ne satisfait pas à la condition avant d’établir la nécessité idéale de celle-ci, avançant et prouvant d’abord ma mineure. C’est à dessein que je renverserai l’ordre classique des propositions, ou plutôt des assertions génératrices de celles-ci. En effet, dans tout raisonnement, la majeure exprime ce que l’on peut appeler un principe d’avance : elle dit le lien, effectif ou prétendu, à l’aide duquel l’esprit s’arroge le droit de conclure, c’est-à-dire de construire une situation, le terme étant pris dans un sens large, nouvelle, qu’il rattache à une situation antérieurement posée ou hypothèse. La mineure énonce celle-ci. Toutes les fois donc que l’hypothèse est d’abord formée par l’esprit et qu’elle a suscité l’usage ou, plus encore, l’idée du principe, la démonstration de la mineure, dans un raisonnement, doit précéder celle de la majeure. Autrement, on substituerait à l’ordre de l’invention effective celui, tout fictif, d’un exposé qui, au mieux, convaincra sans éclairer. Cette raison suffirait à justifier mon plan. Mais il peut se réclamer d’une autre. Il est sûr en effet qu’en regardant attentivement ce qu’entraîne pour l’homme l’absence de la connaissance, je me préparerai et préparerai mes lecteurs à mieux comprendre, et par là même respecter les prérogatives de celle-ci. L’ordre que j’ai choisi est donc bien justifié.

[27]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre II

Les apparences objectives.
Distinction de la connaissance
et de la pathie.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je me propose d’établir que la bonté finale de mon Œuvre n’est pas pour moi objet de connaissance, mais seulement apparence dans mon esprit. Pour y parvenir, j’ai d’abord à expliquer ce que sont les apparences données seulement dans mon esprit, que je qualifierai de mentales. Le mot apparence a, en effet, chez les philosophes comme dans l’usage courant, divers sens, qu’il faut soigneusement distinguer.

Il peut désigner d’abord soit une simple propriété appartenant à des choses, soit ces choses elles-mêmes, pensées en tant qu’elles possèdent ou posséderaient la première. Un critère linguistique simple permet de distinguer ces deux sens. Désignant la propriété, le mot est nécessairement au singulier et appelle ou admet un complément déterminatif. Nommant la chose, il admet au contraire le pluriel, excluant le complément. Une phrase comme « Ces ellipses, apparences données à ma vue, ne sont que l’apparence de cercles » illustre assez bien la différence.

Le danger d’incertitude ou de confusion attaché au mot vient d’une autre cause. Sans que rien dans la langue en avertisse, le mot désigne des qualités, et donc des choses, fort différentes.

En fait, les philosophes et le sens commun appellent également apparences d’une part, des situations conçues par un esprit, qui tendent à obtenir son assentiment, de l’autre, des déterminations, de nature quelconque, existant aux yeux d’un esprit, la propriété de la chose dite apparence étant, dans l’un et l’autre cas, ce qui lui donne son titre. J’ai nommé les premières apparences mentales, je qualifierai les autres d'objectives.

Développons mes définitions en les éclairant par des exemples. Je voudrais parvenir à deux résultats : le premier est de fixer et de circonscrire leur objet, assez pour éviter toute ignorance qui [28] entraînerait un doute, toute confusion qui entraînerait une erreur quant à sa présence ou son absence dans un cas concret quelconque. L’autre est de mieux discerner les composantes de cet objet, afin de mieux découvrir ses propriétés. J’entends par composantes d’une détermination toute note qui contribue à la faire ce qu’elle est par sa présence actuelle en elle. Par exemple, dans un objet donné actuellement à ma vue, l’élément de couleur, uni ou bigarré, et l’élément d’extension, nécessairement figuré, sont deux composantes. On voit le lien unissant mes deux objectifs. Le second est plus difficile à atteindre dans sa totalité. Mais à ses degrés inférieurs, il commande le premier : en effet, on ne peut identifier une détermination quelconque sans un rudiment d’analyse.

Cela étant, je dirai qu’en atteignant mes deux objectifs, je rendrai mon idée des apparences, mentales ou objectives, d’une part entièrement distincte « ad extra » ou distinguée, et de l’autre plus distincte « ad intus » ou distinguante. On a reconnu dans ces deux variétés de distinction les deux qualités que Descartes et Leibnitz nommaient pareillement distinction. L’une et l’autre méritent ce nom en tant qu’elles font discerner, c’est-à-dire apercevoir à part les unes des autres, plusieurs déterminations. Mais l’objet dont ce discernement améliore la connaissance n’est pas regardé sous le même angle et avec la même intention. Dans le premier cas, il est pris seulement comme un individu logique, qu’il importe de mettre à part de tout autre parce qu’aucun ne coïncide avec lui, quels que soient leur teneur respective et leurs liens, d’essence et d’existence. Dans le second cas, on désire et fait davantage. Il s’agit de l’éclairer de l’intérieur, sans le rapporter à rien d’étranger. On le considère alors comme composé de notes irréductibles, que l’on peut « lire » en lui, même si elles sont inaptes à se faire éprouver. Devenu l’assemblage de ces notes, il sera plus perméable à l’esprit. Les rapports de ces deux distinctions sont étroits. J’ai reconnu à l’instant que, toutes choses égales d’ailleurs, une détermination est d’autant mieux identifiée qu’on en a une vision plus analytique et « intelligente ». Mais, dans leur essence d’objet pensé, elles sont différentes et le langage doit les distinguer, tout en marquant leur ressemblance.

Donc, je vais m’efforcer d’acquérir une idée entièrement distincte ad extra et suffisamment distincte ad intus des apparences objectives et mentales. Je m’aiderai dans ma recherche d’exemples qui, sans être l’objet même de mon analyse, puisque je vise à maîtriser des notions générales, lui permettront de mieux s’exercer.

[29]

Regardons d’abord les apparences objectives. Ce sont les plus simples.

Dans le donné dont je dispose en ce moment, il m’est aisé d’en isoler plusieurs, que je vais classer d’après le degré croissant de leur complexité et du travail d’intelligence que demande leur présence à mon esprit.

Soit donc mon expérience visuelle. Elle m’apporte une bigarrure de couleur étalée dans laquelle je découpe des individus. Comme je l’ai dit plus haut, je fais spontanément de ceux-ci des « objets » qui, tangibles en même temps que visibles, seraient, dans le langage des philosophes, « substances » et « causes ». En effet, ils auraient en propre, indépendamment de toute référence à un observateur extérieur, des qualités absolues, d’ordre géométrique, comme la forme et la grandeur, d’ordre sensible, comme la couleur. Ils feraient naître en moi des sensations, tactiles et affectives, et dans le « monde extérieur » des déterminations d’une nature autre que la leur, comme les sons, ou des modifications concernant leur propre contexte, visible ou tangible. En réalité, seule la bigarrure étalée qui frappe ma vue m’est immédiatement donnée. Je peux cependant, sans la modifier, l’organiser en individus : il suffît que je la regarde d’une certaine façon, divisant et assemblant à ma guise sa teneur continue. Dans ces individus d’autre part, je discerne deux composantes immédiates, l’une d’extension figurée, l’autre de couleur. Elles me permettront de les nommer « surfaces » ou « formes colorées », selon que dans la première composante je m’attache de préférence à l’intervalle ou à la limite. Je perçois aussi entre ces individus divers rapports, par exemple la ressemblance de forme ou la dissemblance de couleur de deux d’entre eux, que je pense comme étant des « livres ». Enfin, je découvre des Vérités, nées des rapports, que j’exprimerai en disant : « Ces livres ont même forme et une couleur différente ». Rapports et Vérités peuvent être nommés résultantes. Ils ne sont pas, comme les composantes, des éléments constitutifs des choses mais des situations (j’userai désormais systématiquement du mot), issues de donnés auxquels elles ne changent rien parce qu’elles sont entièrement fondées en eux pour tout esprit apte à les y lire. Notons que, pour exprimer les Vérités qu’entraînent les rapports, je n’ai pu me contenter d’un assemblage de noms : j’ai dû recourir à l’instrument plus compliqué de la « proposition indicative ». La chose n’est pas accidentelle. Je vois bien qu’il doit en être ainsi pour toute Vérité. En effet, celle-ci se soumet sa matière, organisant en objet un les termes dont elle naît. Pour la désigner, il faut donc un verbe, [30] énonçant ce qu’elle fait et tous les éléments qu’implique son action idéale. Mais il n’a ce pouvoir qu’à l’indicatif, mode expressif des faits, effectifs ou prétendus. Et il doit être accompagné, explicitement ou implicitement, de tout ce qui est nécessaire pour déterminer la matière de la Vérité. Lorsqu’un Latin disait pluit par exemple, il sous-entendait les mots hic et nunc, sans lesquels il n’aurait pas laissé à l’événement désigné toute son individualité. Il n’y a donc pas d’expression des Vérités sans le complexe significatif qu’est la proposition indicative.

Les diverses apparences que je viens de noter demandent, on le voit, un exercice croissant de l’intelligence. Les premières, débarrassées du vêtement de pensée dont je les enveloppe, ne requièrent qu’un travail simple dont le fond m’est imposé par ma nature, quoique ses modalités viennent de moi. Il consiste à constituer, dans mon paysage visuel total, par deux mouvements complémentaires de division et de synthèse, des individus uns, à la fois fournis et limités. Les autres apparences relèvent d’opérations plus intelligentes. Il faut aux composantes une conception, amenant devant l’esprit des aspects du donné physique qui sont incapables de devenir jamais eux-mêmes un tel donné. Quant aux résultantes, elles demandent un regard actif et pénétrant qui sache, embrassant simultanément deux objets, apprécier l’un à la lumière de l’autre, et tirer ainsi du néant un être à la fois entièrement nouveau et dépourvu de toute nouveauté. Situé dans un autre monde que le donné dont il naît, il est pourtant tout entier déterminé par lui et ne lui ajoute rien. Tout rapport concret reliant actuellement des termes est tributaire de cet agencement, inventif et délicat.

À quel titre maintenant les choses, concrètes ou abstraites, que j’ai énumérées, sont-elles également des apparences objectives, malgré la différence et de leur essence et des conditions de leur présence à l’esprit ? En tant que, hors de toute supposition de ma part, elles se manifestent à moi, c’est-à-dire, après m’avoir touché, directement ou indirectement, comme être sentant, existent à mes yeux d’être qui pense. Il est aisé de voir qu’elles satisfont à ces deux conditions.

Elles me modifient toutes d’abord, soit par elles-mêmes : c’est le cas des formes colorées, soit par leurs implications immédiates : c’est celui des composantes, logées au sein d’un support concret, et des résultantes qui, finalement, sont issues d’un donné physique. Ensuite je les atteins en tant que penseur, puisque sans les créer, je détermine toujours leur teneur par un ou plusieurs actes de mon esprit : synthèse et division [31] mentales, conception, mise en rapport. L’information que j’en ai suit immédiatement ces actes et enrichit en moi ce qui les opère et non pas mon corps.

Donc, chacune des déterminations prises en exemple se manifeste à moi et je ne la tiens pour une apparence objective qu’en vertu de ce caractère, qui fait l’essence d’objet pensé des apparences objectives.

Précisons maintenant ce qu’est la manifestation. Je l’ai subordonnée à une condition préliminaire qui est de toucher l’homme, pris comme être sentant, mais distingué de celle-ci, puisqu’elle met en jeu dans l’homme non plus la sensibilité mais l’esprit. Elle a nécessairement un corrélatif, à savoir l’état de ce dernier en face de l’objet manifesté, état que j’ai nommé plus haut connaissance. Ce corrélatif est son support physique. Il est, à ce titre, plus familier à l’homme. Il sera bon de faire porter sur lui mon analyse. Au terme de celle-ci je reviendrai aisément à la manifestation.

Qu’est-ce qui distingue d’abord la connaissance de l’état dans lequel on se trouve pour sentir ou éprouver seulement quelque chose ? Je nommerai pathie cet état, pris dans toute sa généralité. Le mot sensation ne désigne en effet que la pathie de données sensibles (ou ces données sensibles elles-mêmes, confondues verbalement avec la première). Peut-être tout mode concret de la vie psychique exige-t-il un élément de base sensible, mais il est sûr qu’il ne s’y réduit pas. En effet, les dispositions de l’esprit ou de la volonté qui, surajoutées à nos sensations, sont le véritable fonds psychique de nos sentiments, nous affectent tout autrement que les premières et d’une façon beaucoup plus intime. De même nos intentions, consentements et refus ont sans doute besoin d’un geste pour naître en nous, mais il n’est à leur égard qu’un véhicule, combien inférieur à eux !, et sa sensation toute simple est incapable de les faire éprouver. Je ne peux donc nommer sensation l’état de l’homme affecté par les modes les plus intimes de sa vie psychique. En revanche, le mot pathie me semble assez près de l’usage commun pour bien le désigner, compte tenu de sa propre étymologie.

J’observe maintenant, montrant la différence des deux états de connaissance et de pathie sur mon exemple de plus haut, que la pathie des surfaces colorées m’en donne une information tout autre que leur connaissance et qu’elle n’atteint jamais ni leurs composantes ni leurs résultantes, prises en elles-mêmes. Je donne au mot information un sens aussi général que possible, que l’usage éclairera. Précisons cependant sans attendre, [32] qu’un être est informé, à mes yeux, toutes les fois qu’une détermination existe pour lui, l’enrichissant non de quelque effet, plus ou moins directement rattaché à elle, mais bien d’elle-même munie cependant ou privée, comme je l’expliquerai bientôt de ses traits physiques. Je viens d’employer la préposition « pour », qui traduit ce qu’on nomme le datif d’intérêt. Disons donc que l’intérêt présent dans l’information naît de ce don radical que constitue pour un objet la communication de soi-même.

Poursuivons. Ma pathie des surfaces colorées m’en informe en tant que je suis une masse étendue, passive et dépourvue d’intelligence. Liée, comme l’ont montré les psychologues contemporains au tout de mon organisme et de mes impressions, elle est cependant locale, je veux dire attachée particulièrement, pour ma conscience même, à une certaine partie de mon corps-senti, dont, si j’y prête attention, je pourrai décrire, plus ou moins précisément, la position et l’étendue. Il est sûr, que, pour voir avant de regarder, j’use davantage de « mes yeux » que de « mes oreilles ». Il me faut les premiers : ils sont en contact psychique avec ce que je vois, non les secondes. En revanche, dans les deux cas, si j’y prête attention, je découvre que ma « tête », prise dans son ensemble, joue un certain rôle. Les physiologistes précisent, en parlant des « conditions », « périphériques » ou « cérébrales » des deux sortes de sensations. Toute pathie est donc, au regard même de son sujet, locale.

Elle est de plus passive. Elle ne comporte aucune opération. C’est un donné pur. Je réagis sans doute à mon univers visuel, non analysé encore, par des modifications motrices qui, expressives en face de lui de ma réalité de masse sentante, commandent l’attention que je lui accorde spontanément et préparent mes mouvements volontaires. Mais nulle activité ne peut se glisses en elle. S’il m’est loisible d’inscrire par des mouvements tels traits dans mon paysage visuel, c’est avant de les pâtir. Sitôt constitués, ils passent d’eux-mêmes à la part objective de mon être sans avoir rien à me demander. Ainsi, ma sensation des formes colorées est, comme telle, entièrement passive.

Enfin elle est, du point de vue psychique, aveugle. Je veux dire que, loin de les identifier en les interprétant, je ne débrouille rien dans ces formes colorées, ni par analyse, ni par comparaison. Je les ai désignées par deux expressions développées où j’ai associé un élément géométrique et un élément sensible. Mais, ce faisant, je les exprimais déjà en tant qu’elles sont connues de moi. Simplement pâties, elles se réduisent à un quelque chose, tout individuel, que le pronom neutre « cela » désigne seul correctement. [33] Je me borne alors à les laisser être elles-mêmes. Sans cependant en faire encore des individus distincts. Elles sont pour moi inséparablement entourées de leur contexte visuel : je ne les en extrais que par un commencement d’attention, surajouté à leur pathie. Et celle-ci ne se dégage pas d’elle-même de l’ensemble de mes impressions. Dès qu’en lui je l’isole, je ne la laisse pas dans sa simplicité native. Comme telle, la pathie rassemble en un tout indivisible non seulement les événements successifs, mais les sortes mêmes de données qu’on distingue dans cet objet dès qu’on le connaît.

En face de l’élément de pathie, que j’ai défini en termes déjà d’intelligence, toute différente est ma connaissance. Elle me fait atteindre des objets individualisés, dont j’unifie les parties et trace les limites. Je les saisis par l’opération, à la fois préhensive et réceptive, que l’on nomme perception (il ne s’agit pas de la perception des psychologues, qui est déjà interprétation de son objet, mais d’un acte pur de toute construction). Cette opération me les livre elles-mêmes, donc telles quelles, sans leur apporter de modification, par addition, retranchement, altération. Surtout, elle donne naissance à une information qui m’éclaire : je distingue chaque objet et de ses congénères et de moi-même, je le mets aussi à part des autres systèmes de données, intimes ou étrangères, engagés dans le tout de ma pathie. Je suis prêt à discerner ses composantes ; même si je ne m’en aperçois pas, je le vois déjà assemblant en lui une pluralité de notes intelligibles. La preuve en est dans mon langage, qui les désigne plus ou moins précisément : quand je parle de « surfaces » ou de « formes colorées », sans analyser encore les deux éléments de forme et de couleur unis dans les objets ainsi dénommés, je les discerne au moins comme leurs constituants immédiats.

La connaissance qui double une pathie est donc d’un ordre tout nouveau et supérieur. Mais il y a plus : les composantes et les résultantes que la première atteint, ne peuvent, comme telles, être éprouvées. En effet, elles ne se donnent pas à l’homme d’elles-mêmes : il faut qu’elles aient été conçues pour être perçues. Sans une initiative de l’esprit venant le débrouiller, tout objet n’a que la teneur brute par laquelle il affecte l’homme. Il ne devient union de notes, à la fois originales et incapables de se suffire à elles-mêmes, qu’à la suite de pensées qui donnent à cette teneur, dans l’esprit, le minimum d’indépendance dont elle a besoin pour se distinguer du néant. Pareillement, montrons-le sur un nouvel exemple, tant la chose est importante, toute Vérité est portée par l’esprit. Pour qu’elle se soumette ses éléments, il [34] faut qu’ils soient non seulement pensés ensemble mais regardés à la lumière d’une certaine idée, sous une certaine organisation. Je nommerai mise en rapport l’opération complexe qui réalise ces conditions. Cela étant, la Vérité de fait fort simple : « La lettre C est plus haute que la lettre e dans le mot « Cela » que je viens d’écrire » n’existe que si les deux lettres, données et organisées ensemble dans le monde physique, passent dans un monde intelligible où elles auront une nouvelle présence simultanée, des liens nouveaux. L’esprit doit y faire de la lettre e un absolu et s’intéresser à sa hauteur, non pas cependant en général, mais en se posant, fût-ce silencieusement et sans le remarquer, une question complexe que je n’exprimerai bien que par l’énoncé suivant : si l’on applique sur la longueur qui mesure la hauteur de e celle qui mesure la hauteur de C, la première dépasse-t-elle la seconde, est-elle dépassée par elle, coïncide-t-elle avec elle ? Il faut ensuite qu’il regarde C avec la pensée susdite. Alors seulement la lettre devient plus haute que la minuscule la suivant. Tout, auparavant, était prêt dans le donné physique pour qu’il en fût ainsi. Mais cela n’était pas encore. La mise en rapport est antérieure au rapport, comme l’intelligence à l’intelligible. Il ne faudrait pas d’ailleurs, en rigueur, dire que le rapport est, lorsqu’il naît grâce à 1’aide de l’esprit, « déterminé par ses termes ». En effet, ces derniers lui doivent leur qualité même de termes. Ils ne la possèdent qu’une fois engagés en lui, soumis à lui, comme le père, cause du fils, est pourtant constitué père par sa naissance. Il faut donc dire que le rapport naît des objets dont il fait ses termes, comme le fils de l’homme qui, grâce à lui, sera père. Sans 1’esprit, il n’est pas plus de termes que de rapports.

Ainsi résultantes et composantes ne peuvent frapper l’homme de l’extérieur sans activité de sa part et sans 1’éclairer comme font les données pâties. Elles sont pourtant connues et non pas simplement pensées par lui : il les voit bien munies de cette plénitude d’existence que leur donnent leurs attaches concrètes : sans les premières, le donné physique ne serait pas ce qu’il est et les secondes, nécessairement issues de ce donné dès qu’il est regardé comme il faut, se le soumettent, sans violence mais invinciblement.

Je discerne mieux, après cette analyse, ce que j’entends par apparences objectives et par connaissance. Il me devient aisé de noter les conditions psychiques des premières et de la seconde.

À en juger par ce que l’analyse découvre en moi, tout homme assemble deux composantes, fort différentes mais toujours étroitement associées. Une masse étendue qui fait partie de son être même, dont l’histoire rentre dans la sienne, parce [35] qu’une note d’intimité incommunicable la pénètre, mais qui est encore un objet pour lui et une réalité plus personnelle, seule entièrement personnelle, parce que seule elle ne peut être regardée par lui de l’extérieur. Cela étant, vouloir, pensée et plus simplement connaissance ont pour sujet en nous, non la masse, mais ce « moi pur ». Et il n’y a d’apparence objective que ce qui l’a touché ou plutôt s’est laissé atteindre de lui. Les apparences émanent bien toutes d’un fonds qui leur est substantiellement antérieur. Mais ce fonds ne se donnera jamais comme tel à l’homme le plus habile. En effet, il faudrait que ce dernier, tout en restant lui, s’absorbât entièrement dans son corps et perdît son être intime de sujet pur ; chose impossible, puisqu’il s’agit de la seule part de lui-même avec laquelle il coïncide exactement. Il faudrait aussi que le fonds fût, sans être achevé par toutes les spécifications qu’il exige : impossible contradiction physique. Les apparences objectives sont donc taillées dans une étoffe première insaisissable, que l’on conçoit, que l’on sait exister ou plutôt contenir en soi tout ce qui existe, mais qu’on ne peut apercevoir, puisqu’elle est en-deçà de toute apparence et de toute chose individuelle. Je la nommerai préapparence.

J’ai bien conscience maintenant du caractère intérieur et intelligent de la connaissance. Ces analyses étaient nécessaires pour le mettre en lumière. En effet, il me semble que, faute de l’avoir clairement aperçu et noté, nous pouvions, mes lecteurs et moi, abusés par les liens étroits de la connaissance et de la pathie, tomber dans certaines erreurs à leur égard.

Nous ne risquions sans doute pas de réduire la première à la seconde. Naturellement en effet, nous élevons la pathie au rang de la connaissance, ne pouvant l’expérimenter qu’enrobée dans la connaissance, l’étudier que dans une attitude d’attention renforçant ce revêtement. Nous ne sommes donc pas portés à faire déchoir la connaissance au rang d’un état dont nous voyons mal les traits propres et l’indépendance relative. Mais deux dangers nous guettent, en apparence opposés, en réalité liés.

Le premier est de n’apercevoir la connaissance que là où il y a immédiatement pathie, de croire (pratiquement sinon dans une pensée à part) que l’objet de toute connaissance coïncide avec un donné pâti. C’est l’erreur des empiristes, qui font d’une simple condition une cause suffisante. Les conceptions s’appuyant sur des pathies, directement ou par l’intermédiaire de perceptions, ils pensent que leur objet se réduit à ce qui en est seulement un point d’appui nécessaire : Nihil est in intellectu quod non prius fuerit sub sensu. On ne distingue pas du concret : je veux dire des déterminations pâties, ces objets abstraits que [36] sont les composantes, ni les résultantes que l’on pourrait qualifier d’extraites. On ne voit pas que l’existence physique peut appartenir à des choses qui ont besoin, pour être suscitées mais non créées, d’un échafaudage mental.

L’amalgame fictif de la pathie et de la connaissance n’a cependant pas le seul effet de faire ôter à celle-ci ce qui lui revient, à savoir l’être physique, en face d’objets qui ne sont pas et ne peuvent pas être pâtis. Il conduit encore à la doter d’un avantage qu’elle n’a pas. En effet, la connaissance du concret implique de la part de celui-ci un redoublement sur place grâce auquel ce qui est pour le corps (je rappelle qu’il s’agit toujours du corps que l’homme sent, de la part objective du moi) est aussi pour 1’esprit : je vois et j’entends intelligemment ce qui existe déjà pour mes yeux et mes oreilles, en dehors de toute intelligence. Or, comme je l’établirai longuement le moment venu, le redoublement qui conduit un donné pâti — et déjà façonné par l’homme — de lui-même à l’esprit ne peut lui apporter aucune modification. C’est nécessairement sans altération, addition, ni soustraction que ce qui affecte le corps transparaît à l’esprit. Autrement, une contradiction serait réalisée : une chose ne serait plus ce qu’elle est. L’impossibilité de la contradiction physique garantit 1’identité parfaite du pâti et du connu. Mais elle implique aussi que le connu est déjà pâti. Faute de s’en aviser — parce que la pathie ne demande aucune activité psychique mais est la jouissance aveugle d’un donné forcément gracieux —, on se trompe sur 1’identité de l’objet qu’atteint immédiatement la connaissance sensible, à la suite d’un travail de synthèse et de discrimination, et cette fois dans la lumière. Il s’agit simplement d’un objet de pathie, d’un objet engagé dans l’expérience humaine, ouvert à la sensibilité. On en fait une détermination qui existerait pour elle seule, avec une substance et des traits propres et passerait à 1’esprit venant de cette position fermée et toute secrète, quitte d’ailleurs à modifier plus ou moins ses traits dans ce passage. À l’empirisme s’ajoute ainsi le « réalisme naïf », né de la même confusion. C’est pour éviter à mes lecteurs comme à moi-même l’adoption plus ou moins inconsciente de ces deux positions que j’ai conduit toute mon analyse. Je voudrais que nous ne limitions pas indûment le domaine, et à l’inverse n’exagérions pas la portée de la connaissance. Mais il me faut maintenant m’occuper d’un autre point, plus important encore : la pensée joue la connaissance et l’entoure de telle façon que leur confusion me paraît inévitable, si l’on n’a pris la peine de distinguer très précisément leurs essences. Je vais m’y employer dans une nouvelle étude.

[37]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre III

Les apparences objectives.
Distinction de la connaissance
et de la pensée.

[Retour à la table des matières](#tdm)

On désigne communément du même terme de pensée, sans marquer la distinction des deux modes, un acte et un état, celui-ci naissant du premier. Penser c’est amener *dans* et *devant* son esprit des objets : c’est aussi, de ce fait, jouir à leur égard d’une certaine information. Pour plus de précision, je nommerai l’acte *conception,* réservant le mot de *pensée* pour l’état. Non que je veuille les dissocier dans mon étude. Je vois bien, en effet, qu’ils sont inséparables, le second n’étant que la projection du premier dans l’esprit, plus précisément sa réception nécessaire et instantanée. Tout acte de l’homme, sitôt exécuté, ou plutôt au fur et à mesure de son exécution, donne naissance à un état au sens logique du mot. En effet, dès qu’il le commence, l’homme se met dans la condition d’un agent, opérant de telle manière. Mais l’état n’est pas seulement logique, il est de plus physique, lorsque l’acte est ordonné à sa mise au jour. Ainsi il n’y a pas de décision sans création d’un état de vouloir, puisque décider est se mettre à vouloir, pas de jugement sans création d’un état de croyance, puisque juger consiste à prendre intellectuellement parti en face d’un objet à structure de Vérité. D’une façon toute semblable, concevoir est produire une nouveauté mentale telle qu’on pense, grâce à elle, un objet. Il n’y a pas de conception sans la pensée voulue ou non, remarquée ou non, d’une chose. Réciproquement, toute pensée suppose une conception puisque, pour se distinguer de la simple contemplation, elle implique qu’on s’est donné l’objet dont on se trouve informé. L’attention, considérée comme telle, n’est pas une pensée mais une sorte de perception. Ainsi des liens nécessaires et réversibles unissent conception et pensée. Mais cette proximité même, d’essence et d’existence, doit conduire, pour éviter toute confusion entre ces deux modes, à les désigner par des mots différents.

Qu’est donc la pensée, née de la conception ?

[38]

C’est de la première que je dois m’occuper surtout puisque c’est avec elle seule que l’on peut confondre directement l’état de connaissance. J’ai dit que la conception amène des objets dans et devant l’esprit, rapportant donc cet acte à deux sortes d’objets, puisqu’une même détermination ne peut être à la fois dans et devant l’esprit. Il est aisé de voir que la pensée porte sur les seconds mais qu’ils sont entièrement déterminés par les premiers. Pensant par exemple l’Œuvre de la *Bona Mens,* je ne lui donne pas le jour *dans* mon esprit, c’est seulement *devant* lui que je l’amène, comme une chose qui existera éventuellement dans l’avenir, d’une existence non plus mentale mais physique. Cependant, il y a en moi, produit par ma conception, un certain objet mental : il est ce qui me fait penser l’Œuvre, déterminant les traits qui la définissent à mes yeux. Cela étant, la présence de cet objet est liée à la nouveauté physique qu’a constituée l’émission du mot me servant à penser l’Œuvre. Mais elle-même n’est pas physique : elle ne change rien au système des déterminations physiques. Plus généralement, toute conception implique la production de quelque donné sensible : un geste, s’il ne produit ni images ni mots, vient au moins modifier telle part de la masse sentante qui constitue la part objective du moi. Mais l’objet que la conception fait apparaître *dans* l’esprit n’a et ne peut avoir rien de physique. Un dilemme le fera aisément comprendre.

Considérons donc une essence quelconque, je veux dire une détermination dont on peut se demander sans absurdité si elle jouit ou non de l’existence physique. En la concevant on la tient toujours, fût-ce implicitement, comme étant actuellement douée ou privée de cette existence. Si je pense par exemple au passage du Rubicon par César, c’est comme à un événement qui fut, mais n’est pas actuellement, physique. Mais, qu’on accorde ou refuse l’être physique actuel à l’objet de sa pensée, on s’interdit ou plutôt, car la chose n’est pas seulement logique mais physique, on s’empêche de le lui donner. En effet, dans le premier cas, on en créerait une doublure et, dans le second, on lui substituerait une détermination de même essence peut-être, mais opposée sous le rapport de l’existence. Et l’on n’y gagnerait jamais rien du point de vue de l’acte de la pensée. Car cette nouvelle détermination ne serait pas encore pensée, mais seulement perçue : on l’atteindrait, non pour avoir conçu sa teneur, mais pour s’être astreint à la produire elle-même, par un effort de nature et de portée entièrement différentes. Pour en venir à la penser, il faudrait encore l’amener devant l’esprit d’une façon toute nouvelle : sans la produire, sans aller la chercher déjà produite, mais par le seul [39] mécanisme qui soit approprié. Il consiste à composer un objet purement mental, représentant la chose parce qu’il définit ou plutôt constitue lui-même sa *teneur* ou *quiddité :* ce qu’elle est comme essence, quoi qu’il en soit de son existence physique et des notes temporelles de celle-ci.

Le même dilemme s’applique à l’existence physique. Lorsqu’on la conçoit, on se la montre attachée déjà à une essence ou, par abstraction, mise à part de toute essence. Dans les deux cas, on s’empêche d’en doter à nouveau une teneur quelconque : ce serait altérer l’*aliquid* que l’on veut amener devant son esprit.

Regardons de plus près maintenant les objets mentaux. Ils sont caractéristiques de la conception, puisqu’ils déterminent l’essence et le mode d’existence des choses pensées, prises comme telles. Et ils se laissent étudier plus commodément que l’intention leur donnant naissance. De prime abord, en effet, notre esprit porte assez commodément son regard vers le terme de ses actes, qui est toujours relativement stable et extérieur à eux. Il a plus de peine à faire attention aux actes eux-mêmes : ils sont trop près de lui et de plus successifs et passagers.

Rappelons donc ce qu’est l’essence d’objet pensé de la « mentalité », entendue comme la qualité dont je m’occupe et non au sens courant, plus concret. Elle consiste dans un certain mode d’existence, à savoir l’existence dans l’esprit : on ne peut, sans contredire la note qui le définit comme tel, porter candidat à l’être physique un objet mental. Quel est le facteur immédiat de la mentalité ? Je dois le chercher, puisqu’elle n’est pas une qualité conçue à plaisir par moi, mais la propriété effective de donnés, d’une sorte très particulière, de mon expérience.

J’écarte *a priori* toute caractéristique existentielle : elle rentre dans le domaine de l’effet à expliquer. Regardons alors l’essence de l’objet mental ; en elle seule peut se trouver la raison de cet effet. Mais je vois sur-le-champ que je dois écarter encore tout trait contribuant à donner à l’essence sa teneur. En effet, ce sont toutes choses sans exception qui, pour se faire penser, demandent à l’esprit une conception formatrice d’un objet mental : elles doivent à cet objet leur identité, non de choses absolues, mais de personnages présents sur la scène de l’esprit. Ne pensons donc pas qu’une chose est mentale parce que telles de ses composantes s’excluent et l’empêchent ainsi d’être posée en soi hors de l’esprit. La condition n’est pas nécessaire : le réel et le possible n’ont pas moins besoin, pour se faire penser, du secours d’un objet mental. Elle n’est pas suffisante : du fait qu’une chose n’a pas l’être physique on n’a pas le droit de conclure [40] qu’elle jouit du mental : elle pourrait être démunie des deux. Elle ne serait alors « rien » ou plutôt elle se bornerait à constituer une certaine teneur, de soi concevable, qu’un esprit suffisamment inventif serait capable de faire émerger du néant.

Le fondement de la mentalité n’est donc pas dans la teneur de l’objet mental ; je le découvre dans un caractère formel de ce dernier (je veux dire de l’essence qui le constitue). Toutes les déterminations que je connais comme existant physiquement, que j’en aie d’abord une pathie ou les perçoive pour les avoir conçues à titre de composantes ou de résultantes d’objets pâtis, se suffisent à elles-mêmes sous le rapport de l’identité. Même si elles tiennent lieu d’autre chose, comme les signes qui désignent des objets, elles ont dans leur propre teneur le principe d’une individualité absolue : elles sont purement et simplement elles-mêmes. Si le langage n’opposait chose et personne, je dirais qu’elles sont des *choses-en-personne.* Nommons-les *choses-mêmes.* Une détermination maintenant qui est dépourvue de l’être physique ou, plus gravement, incapable d’en jouir, constitue encore, si elle n’est pas un objet mental, une chose-même ; elle l’est par essence, en tant que, sous le rapport de l’identité, elle se suffit dans l’idée de l’être qui la pense (puisqu’il lui faut un penseur pour se distinguer du néant) et se suffirait donc dans la réalité, venant à être physique, éventuellement ou par impossible. Et dans le dernier cas, c’est précisément parce qu’elle aurait cette suffisance que sa position hors de l’esprit est impossible : elle est rendue irréalisable par cette exigence même. En revanche, les objets mentaux, pris comme tels, ne sont que par procuration l’*aliquid* qu’ils font atteindre à l’esprit en se donnant à lui. Leur identité ne leur suffit pas. Chacun d’eux renvoie à un « autre lui-même », qu’il détermine parfaitement mais devant lequel il s’efface, se bornant à l’amener je ne dis pas *dans* mais *devant* l’esprit, sur une scène qui, bien qu’extérieure, est encore supportée par l’esprit parce qu’elle est le prolongement fictif d’assises mentales. Comme les Scolastiques le disaient bien, les idées, prises dans leur teneur objective, ne sont pas ce *que* l’on conçoit mais ce *par quoi* l’on conçoit quelque chose : *quo,* non *quod concipitur.* Or ce caractère les empêche *a priori* d’être candidates à l’être physique. En effet, toute chose physique, objet concret, composante, résultante, doit se suffire à elle-même sous le rapport de l’identité : puisque ce qui, avec elle, est posé en soi est exactement la teneur même qui la fait ce qu’elle est.

Prenons bien conscience du caractère second et purement [41] intentionnel de l’identité des objets mentaux. Cause immédiate, nécessaire et nécessitante, de leur mentalité, elle est aussi ce qui leur permet de déterminer les choses qu’ils font penser.

C’est ainsi que, si je me représente l’Œuvre de la *Bona Mens*, c’est grâce à un objet qui, présent dans mon esprit, en fixe pour moi, actuellement ou virtuellement, l’essence d’objet pensé. Cet objet, à mes yeux, n’est pas purement et simplement lui-même. À ce titre, il ferait écran en moi ; la plénitude de son identité l’empêcherait de me conduire à une Œuvre qui n’est pas encore et dont je ne suis pas assuré qu’elle doive être jamais. Il est seulement — j’envisage les deux cas possibles de la réalisation et de la non-réalisation de l’Œuvre — ce que sera ou aurait été celle-ci (on remarque que, si j’emploie le conditionnel passé, c’est à titre d’outil de l’irréel, car il se rapporte ici à l’avenir). Il a donc l’identité d’un décalque ou plutôt d’une découpure qui, dans un écran opaque, aurait pour seule fonction de faire apparaître une forme rejetée derrière cet écran en profondeur. La forme serait entièrement déterminée par la découpure, elle n’aurait en propre que son recul, lui-même décidé par l’esprit. Cependant, ce recul lui vaudrait d’être, en teneur, une chose extérieure à la découpure. Et cette teneur pourrait se trouver réalisée effectivement quelque part. La découpure donnerait alors une information concernant la quiddité d’une détermination physique effective. C’est le cas toutes les fois que, grâce à une conception, on pense un donné actuellement perçu. Mais la découpure peut tout aussi bien renseigner sur des choses purement imaginaires : la forme n’est jamais que la quiddité de la détermination physique qu’elle fait penser. Peu importe que celle-ci ne soit rien hors de l’esprit. Sur la scène que se donne l’esprit, sa teneur sera celle d’une chose-même, non d’un simple objet mental.

Ou plutôt généralisons ma théorie et la comparaison qui l’illustre. En effet, j’observe que l’on peut penser des objets mentaux aussi bien que des déterminations physiques. Les premiers deviennent alors des choses-mêmes. Ils sont, sur la scène de l’esprit, la projection des produits purement mentaux qui les déterminent, tout en étant impuissants à coïncider numériquement avec eux. Cependant la forme découverte par la découpure a, non dans l’essence intelligible mais dans la substance de sa teneur, une faiblesse avertissant qu’elle est elle-même découpure. Et remarquons que, si dans la demi-expulsion qui, sans les mettre décidément hors de l’esprit, les a portés sur la scène de celui-ci, les objets mentaux ont acquis une individualité indépendante, c’est grâce à leurs attaches avec des traits physiques : en [42] effet, ils ne sont plus rapportés seulement à un original devant lequel ils déposent leur propre identité, mais bien à des conceptions qui ne peuvent être jamais que des « choses-mêmes » : la loi qui relie identité absolue et existence physique reste donc sauve.

En résumé, les objets mentaux ont la faiblesse et la force de n’être jamais que des teneurs pures ou intelligibles. Faiblesse parce que ce trait les empêche d’être des individus absolus, doués d’une identité propre et détachables de l’esprit. Force parce qu’ils peuvent, n’étant plus astreints aux servitudes des choses physiques, représenter et faire penser, non seulement ce qui est actuellement perçu, mais l’éloigné, le passé, le futur, le possible, l’impossible.

Pour mieux marquer leur originalité, opposons-leur maintenant les nouveautés physiques qu’entraînent toujours la conception, plus précisément les effets sensibles du geste qui est le véhicule de celle-ci. Les psychologues nomment ces effets *images,* lorsqu’ils imitent, à titre de portrait plus ou moins fidèle, entier et accusé, les déterminations qu’ils font penser, et *mots* lorsque, dispensés de cette condition, ils consistent seulement en des sons, eux-mêmes figurables soit par des formes visibles, dans le langage des voyants, soit, dans celui des aveugles, par des points tangibles. Pour bien identifier les objets mentaux il est utile et même, je pense, nécessaire, de les comparer aux images et aux mots : leur caractère mental n’apparaît nettement que dans ce contraste.

Donc, images et mots sont des êtres physiques. Ils ont une teneur, leur communiquant une individualité pleine et entière. Ils ne pourraient sans elle faire penser quoi que ce soit. C’est elle qui leur permet de s’acquitter de leur fonction de représentation. Celle-ci ne leur appartient jamais d’ailleurs qu’à la suite d’une initiative de l’homme. Tout signe est « *d’institution* », puisque toute détermination physique, quels que soient ses liens de ressemblance ou de dépendance à l’égard d’autre chose, se borne à être elle-même. Les signes qu’il est convenu de nommer « naturels » sont seulement ceux qu’il est naturel de choisir pour penser et faire penser leur désigné, parce qu’ils en éveillent naturellement l’idée.

Leur caractère physique cependant empêche images et mots de s’effacer entièrement devant les objets qu’ils représentent : ils attirent plus ou moins l’attention sur eux, comme fait, dans une cérémonie publique, le délégué d’un grand personnage absent. Les seconds ont l’avantage de devenir ainsi aptes à rendre sensibles les rapports, d’essence ou d’existence, de leurs [43] désignés, comme aussi des opérations qu’ils font accomplir. Ils peuvent en effet inscrire ces rapports dans leur propre teneur. Par exemple, la composition du mot *as*-sentiment suggère l’idée d’un sentiment qui s’adapte et adhère à un objet. Cependant images et mots sont des substituts obligatoirement imparfaits. Ils ont en effet un défaut capital, lié au principe même de leurs qualités. Ils ne coïncident pas en teneur avec ce qu’ils représentent, l’amenant devant l’esprit par l’intermédiaire d’objets mentaux, dont ils sont les serviteurs puisqu’ils ont pour seule fonction de leur donner accès dans l’esprit. Ces objets mentaux, en revanche déterminent d’eux-mêmes et parfaitement les choses qu’ils font penser. Il ne peut en être autrement puisqu’ils sont, dans l’esprit, composée par celui-ci, la teneur même de ces choses. Le moindre hiatus entre elles et eux impliquerait une contradiction physique : ils feraient penser autre chose que ce qu’ils font penser.

Un important problème psychologique se pose maintenant : quels sont, dans la conception, les liens exacts de l’objet mental et de ses auxiliaires physiques ? Donnons un aperçu rapide de ces liens pour mettre au point mon analyse.

Les nouveautés physiques sont nécessaires à la formation de l’objet mental, comme il ressort de ce que j’ai déjà établi. Toute conception en effet est spécifiée par un geste qui, lui-même, doit à certains effets sensibles son identité de geste. L’homme sait *hic et nunc* qu’il conçoit, au lieu par exemple d’évoquer un événement passé ou de juger ou de se décider, parce qu’il accomplit dans les quatre cas un geste différent, identifié lui-même à l’aide des modifications qui en sont l’effet immédiat. Le geste n’est pas forcément perceptible de l’extérieur : il n’est, par essence, qu’une action exercée sur ou plutôt avec la masse qui constitue pour chaque homme son corps non pas vu ou touché du dehors mais bien intérieurement senti. L’opération psychique d’autre part est bien loin de se réduire à cette motion : le geste est une matière, qu’une intention transfigure, après qu’on a choisi le premier pour recevoir la seconde. Le choix, naturel le plus souvent, relève cependant de la liberté : il est possible par exemple de se servir, pour refuser, de l’inclinaison de tête caractéristique de l’acceptation. Mais jamais l’on n’exerce une opération psychique quelconque sans l’aide d’une motion physique. Celle-ci en est l’indispensable support (avant d’en devenir le symbole). J’ai établi le premier point, qui seul m’intéresse pour l’instant en m’appuyant sur le fait que toute opération est nécessairement déterminée, spécifiquement et individuellement. [44] Il y faut un geste, et qui soit senti par nous. Mais une raison plus brutale suffit à prouver cette dépendance à l’égard du corps de nos actes intérieurs : c’est que nous ne disposons pas de force purement spirituelle ; toute capacité immédiate d’action est liée en nous à la masse étendue qui sera pour cette action point d’appui en même temps que terme résistant. Qui peut agir sans se tourner vers son corps ? Nos réserves d’énergie reposent dans la masse sentante qui reçoit leur action, même si celle-ci est tournée contre elle. Et l’homme le plus faible, opposant par exemple, à un amour naturel qu’il juge mauvais un refus tout intérieur, a encore besoin de quelque infime motion, connue de lui seul, dont son corps lui fournit la capacité. Ainsi la condition humaine est telle qu’à titre de simple opération psychique, la conception exige un geste producteur d’effets sensibles.

Ces effets, en revanche, ne suffisent évidemment pas à déterminer l’objet mental qui nous fait penser. L’inadéquation des images et des mots à la pensée est un fait banal que ne conteste aucun psychologue sérieux. Les premières ne représentent le plus souvent que des choses liées à l’objet de la pensée par des liens de ressemblance, d’évocation naturelle ou de contiguïté. Une balance par exemple n’est pas la justice ni le costume l’homme : pourtant, pensant les seconds, on pourra imaginer les premiers. Quant aux mots, ils ne sont presque toujours qu’esquissés, en fragments non organisés, alors que la pensée est déjà bien déterminée. D’autre part ils ont d’ordinaire une pluralité de sens entre lesquels il faut choisir pour leur donner dans chaque conception un cachet particulier. En même temps qu’elle en use, la pensée les domine donc de haut.

Pour avoir de la conception une idée entièrement distincte il faudrait développer, compléter, nuancer ces indications sommaires, dégager ainsi le mécanisme de l’aide apportée par les images et les mots. Mais je n’ai pas besoin présentement d’une telle idée. J’arrête donc ces observations pour poser, en la justifiant, une importante convention, de pensée et de langage.

Elle porte que les objets mentaux présents dans toute conception réelle seront eux-mêmes, à mes yeux, réels. En effet, précisant ma première présentation de la réalité, je dirai que l’essence d’objet pensé de celle-ci, entendue comme une qualité, consiste pour moi, dans l’extramentalité, c’est-à-dire dans le fait pour une détermination de n’être pas seulement pensée, mais de donner à l’esprit, lorsqu’elle se laisse atteindre de lui, un être plein, auquel rien ne manque de ce qu’il pourrait avoir. Et l’essence d’objet pensé de la réalité, entendue comme une classe, [45] est de réunir toutes les déterminations jouissant de cette propriété. Or, aux objets mentaux qui sont l’instrument d’une conception réelle rien ne fait défaut qu’ils soient capables de posséder jamais. Il serait aussi absurde de leur reprocher leur caractère mental que d’en vouloir aux bruits par exemple de n’être pas des formes colorées. Ils sont, sans défaut, dans l’esprit, dès qu’une conception réelle les y a installés. En revanche, de toute détermination pensée, dont l’objet mental qui la met en scène devant l’esprit est la teneur pure, on peut et on doit se demander si elle est réelle ou *imaginaire.* L’imaginaire (par opposition au simple imaginé) est un objet pensé, non doué de l’existence physique, auquel on attribue, fictivement ou non, cette existence. La condition de l’imaginaire est la plus mauvaise qui soit. Il ne manque rien à la teneur pure d’une détermination imaginaire réellement pensée, parce que cette teneur n’a pas la prétention d’exister hors de l’esprit. Il manque à l’imaginé qui n’est pas hors de l’esprit l’être physique, mais, s’il n’a pas la prétention de jouir de cet être, il n’y a que demi-mal. En revanche tout manque à une détermination imaginaire : elle n’a pas ce qu’elle devrait avoir pour tenir un engagement qu’il est de son essence d’apporter. Comme n’importe quelle chose, les objets mentaux donc peuvent être imaginaires : il suffît qu’ils soient pensés par rapport à des conceptions elles-mêmes imaginaires. Mais leur caractère mental ne doit pas les faire tenir pour dépourvus d’une réalité dont il ne les prive pas par lui-même.

Je peux maintenant regarder la conception comme un acte accompli par l’esprit en vue d’un certain résultat et donc animé d’une *intention.* Le résultat ne consiste pas dans telle conséquence plus ou moins lointaine de la conception, mais bien dans le terme ou l’objectif immédiat, qui spécifie la nature de celle-ci (pour donner leur caractère individuel aux conceptions physiques d’autres conditions sont encore nécessaires). Et l’intention n’est pas un vouloir, qui, naturel ou libre, serait toujours extérieur à l’acte. Elle est inscrite dans celui-ci, dont elle est l’âme. L’homme peut donc vouloir ou non penser, mû par l’amour de telle conséquence plus ou moins lointaine qu’il escompte de sa conduite. Peu importe : s’il pense, ce ne peut être qu’en chargeant d’une certaine intention une conception ou plutôt qu’en donnant le jour à une conception, qui sera telle seulement pour être animée de l’intention. Ce mode opératoire n’est pas le propre de la conception. Il commande tout acte humain. Quand on se remémore par exemple, on veut non pas [46] prévoir l’avenir mais bien évoquer le passé et quand on consent, c’est à l’objet d’une inclination et non d’un jugement que l’on prétend s’unir. Dans tous les cas, quel que soit le but qu’il lui assigne, plus ou moins librement, l’homme est obligé, pour poser son acte, de lui donner la finalité immédiate sans laquelle celui-ci n’aurait point sa nature, ou plutôt n’aurait pas même de nature, cette finalité étant l’indispensable principe de spécification d’une opération quelconque.

Quelle est donc l’intention de la conception ? Il eût été vain de la demander à ma seule conscience, puisque je ne la dépose pas dans un acte préexistant par un mouvement volontaire qui aurait lui-même quelque existence à part. Ni elle ni sa naissance ne sont l’objet d’une constatation qui succéderait à une pathie indépendante. Mais je peux la découvrir intelligemment dans l’acte auquel elle donne sa forme, une fois que je suis averti de la nature des objets mentaux, et sais qu’ils sont incapables de donner à l’homme aucun objet physique, non parce qu’ils le tenteraient en vain mais parce qu’il est de leur essence de tenter — et de réussir nécessairement — autre chose. Je vois clairement que, par la conception, l’homme a seulement en vue d’amener devant son esprit, je ne dis pas des quiddités mais des teneurs dépourvues de tout caractère physique effectif et que, pour cette raison, j’ai qualifiées de pures, n’incluant dans l’adjectif aucune note de valeur. Expliquons mon énoncé.

La *teneur* d’une détermination est le donné brut qui la constitue (une fois réalisées toutes les opérations mentales que peut exiger son être même de détermination individuelle). Ce donné brut est le fondement immédiat d’une des caractéristiques les plus absolues de la détermination, dont j’ai déjà parlé plusieurs fois sous le nom de *quiddité.* J’entends par quiddité d’une chose *ce qu’est* cette chose, non point brutalement mais au regard d’un esprit qui sait lire ses composantes et la situer parmi les autres choses. La teneur d’une note musicale par exemple coïncide avec le donné sonore que j'éprouve en l’entendant. Sa quiddité est d’être une note musicale, c’est-à-dire tout autre chose qu’une forme colorée ou un sentiment, à savoir l’union, plus ou moins démêlée par l’esprit, d’une hauteur, d’une intensité, d’un timbre. On voit que toute quiddité n’est qu’une teneur intelligemment pensée, c’est-à-dire éclairée par les mises en rapport et les analyses qui sont les armes de l’esprit désireux d’assimiler le donné brut. J’ai choisi dans mon énoncé le mot « teneur » et non le mot « quiddité » puisqu’on peut vouloir penser et penser effectivement n’importe quoi, et de n’importe quelle façon, et qu’en fait le désir [47] d’atteindre des quiddités et le succès de ce désir paraissent fort rares dans l’expérience humaine.

Que signifient maintenant, dans ma définition, l’expression « caractère physique » et l’adjectif « *effectif* » que je lui ai joint ? La première désigne tout ce qui, dans une teneur quelconque, prise concrètement, c’est-à-dire rattachée à ses causes, est physique. Cette part physique ne peut jamais faire défaut. En effet, posée en soi hors de l’esprit, la teneur est elle-même physique. Et fournissant un objet mental, elle dépend au moins d’opérations qui, pour être essentiellement psychiques n’en sont pas moins, sous l’aspect existentiel défini plus haut, physiques. Quand maintenant la « physicité » d’une chose quelconque est-elle effective ? Lorsqu’elle est « réelle », au sens général défini plus haut, non pas seulement dans l’idée de l’homme mais objectivement, absolument, en soi ; si je voulais parler le langage commun, je dirais, dans une répétition significative : « réellement ». L’effectif donc n’est que le réel en tant qu’il se soustrait au dilemme interrogatif demandant si tel objet dont il est question, de quelque manière que ce soit, est seulement pensé ou, de plus, posé en soi hors de l’esprit, tel qu’il est pensé. Ou plutôt, puisque cette interrogation peut toujours être faite, l’effectif est ce qui, par définition, réalise la seconde éventualité et refuse ainsi d’être fictif. Sans doute ne suffit-il pas de le distinguer du réel pour ne pas se tromper à l’égard de ce dernier, pour dissocier en fait la pensée vide et celle dont l’objet a, hors de l’esprit, toute la plénitude dont il est capable. Pas plus que nos idées, nos signes n’engagent leurs représentés. Mais il est bon, en vue de nous tromper le moins possible, de distinguer les différents objets de nos idées et de marquer, dans notre langage, les cas où, sans avoir pour cela en rien prise sur lui, nous nous engageons décidément quant « au réel ». C’est à quoi me serviront désormais l’adjectif effectif et l’adverbe effectivement.

Il me semble qu’après ces explications, l’intention ordonnant l’acte de la conception à l’état de pensée apparaît plus distinctement. Elle n’a pour objet ni de recréer de l’effectif, tâche inutile, ni de créer du fictif, tâche impossible. Dans les deux cas il s’agit seulement de se montrer une teneur qui, quelles que soient d’une part la physicité dont on la doue en esprit et de l’autre les conditions physiques effectives de sa composition actuelle, n’a en elle-même rien d’effectivement physique. Et ce « montrer » diffère totalement de l’attention qui, toujours et nécessairement, porte sur un objet donné ou sur qui va l’être. L’attention, comme la connaissance dont elle est une modalité, laisse ce qu’elle donne [48] aux portes de la vie intérieure. Au contraire ce qu’on se montre en pensée a place dans cette vie : on l’y a amené en vue de l’assimiler, d’y réagir par un jugement ou une décision, d’en jouir à un titre ou à un autre, ces diverses éventualités n’étant pas exclusives. Mais jamais la détermination que l’on atteint n’est saisie elle-même. Insaisissable, elle défierait la pensée dont rien ne limite en réalité la juridiction ; saisissable, elle se verrait modifiée par un acte qui changerait au moins sa situation dans l’ensemble du donné. Or l’acte de la conception ne peut pas ne pas présenter intact ce qu’il amène à l’esprit. Autrement, il y aurait contradiction physique : on penserait autre chose que ce qu’on pense ; quelles que soient donc les erreurs que l’on commet sur l’objet de sa pensée rapporté à la « réalité », au moins est-on toujours assuré de l’avoir parfaitement en soi, en tant qu’il est pensé.

Je viens de prouver *a posteriori* qu’aucune note physique ne peut être donnée dans le contenu effectif de l’état de pensée : j’ai considéré et l’intention qui conduit à l’état et les conditions de fait de celui-ci. Il est facile d’expliquer maintenant l’impossibilité, qui peut être établie *a priori* par la prise de conscience directe de la Vérité que je vais dire. Celle-ci porte que l’esprit, en quête de la nourriture qui lui est propre, désireux d’assimiler les objets qu’il perçoit n’a de cesse qu’il n’en ait éliminé toute physicité, prise en ce qu’elle a d’effectif ; ce qu’il fait d’ailleurs sur-le-champ et sans la moindre peine. A quoi est-il attentif dans ces objets ? A cela seulement qui peut devenir pour lui une quiddité. Non qu’il ait habituellement ou souvent le désir explicite de connaître les quiddités. Mais, le langage l’établit avec évidence, comme je l’ai noté plus haut, il ne peut s’empêcher de les déterminer plus ou moins par une activité d’analyse et de mise en rapport, à demi-aveugle certes mais incessante. Et sa recherche, tout aussi naturelle, des *propriétés* des choses n’est qu’un prolongement de cette faim : par leur connaissance, il se nourrit d’un savoir lui disant non plus *ce que* les choses sont en elles-mêmes mais *ce* *qu*’elles deviennent, rapportées à tels autres objets, *ce* *qu*’elles ont en elles de ce fait. Il s’agit encore d’une certaine quiddité. J’ajoute que dans le donné, le possible, et le concevable tout a sa quiddité, l’existence physique comme les notes d’essence, les rapports, les propriétés : en effet la plus humble détermination perçue ou conçue offre à 1’esprit une pluralité de notes ou d’aspects sans lesquels elle ne serait rien et elle se laisse comparer à l’infinité de ses congénères pensables. Son ordination naturelle inconsciente aux quiddités n’empêche donc pas l’esprit d’être capable de s’intéresser à tout.

[49]

En revanche — et j’en viens maintenant au point essentiel — elle l’oblige à dépouiller tout ce qu’il touche des notes physiques effectives qu’il y peut découvrir. En effet, ce qu’est une chose n’est pas cette chose elle-même, mais son seul dessin intelligible. Or, pour satisfaire l’esprit, ce dessin doit être libéré de toute servitude. Je vois bien en effet que comprendre, pour moi et pour tout être de ma condition, c’est disposer entièrement des choses en même temps que s’y soumettre ; c’est les dépouiller de toute gangue, ou plutôt, sans choc ni contact, les pénétrer jusqu’au tréfonds, leur arracher ainsi leurs secrets, mieux, en avoir sans violence l’aveu plénier, à titre de confident obligé et naturel. Cela étant, il est évident qu’aucune détermination physique ne se prête à un tel jeu : la plénitude de sa position en soi en empêche jusqu’à l’entreprise. Il en résulte que l’être physique effectif est pour l’esprit un ennemi irréconciliable et directement invincible, dont l’homme ne vient à bout qu’en le dépouillant de son caractère effectif pour s’en représenter la seule teneur pure.

Il est bien établi, je pense, que la conception vise seulement à faire apparaître devant l’esprit des teneurs pures. Une conséquence en découle nécessairement : c’est qu’elle a nécessairement le premier pour auteur unique et entier. Seul en effet l’esprit est capable de superposer au monde des déterminations physiques, dans un univers issu de sa pensée, des objets qui, sans modifier par eux-mêmes ce qui est, se distinguent pourtant à leur façon du néant et jouissent d’une individualité parfaitement définie. Montrons que cette conséquence est vérifiée par l’expérience.

On pourrait ne pas l’apercevoir. En effet, prise concrètement c’est-à-dire rattachée à ses causes, la conception dépend de la perception, ou plutôt de la pathie qu’enveloppe celle-ci. Et cette dépendance risque de masquer l’autarcie dont, dans l’immédiat, la première jouit nécessairement. Aussi vais-je reconnaître d’abord les servitudes de l’esprit qui pense pour mieux montrer, après l’avoir circonscrite, sa liberté.

Donc, en fait, la pensée est tributaire du donné, pâti et expérimenté par l’homme. Sans doute la question se pose de savoir si celui-ci n’est pas capable de concevoir des déterminations dont il n’a pas d’exemple dans l’expérience. Est-ce seulement par l’analyse d’un donné ou au contraire en nous évadant de tout donné et en tirant de nous-même l’idée d’essences neuves au nom desquelles nous jugeons le donné, que nous pensons Dieu, la bonne volonté, la *Bona Mens* et plus généralement tout idéal, qu’il soit pour nous impératif ou seulement suggestif ? Je ne décide pas encore de la réponse qu’appelle ce problème [50] complexe. Mais j’affirme, que si la teneur concrète où toute valeur trouve son fonds physique est pensable pour nous, c’est seulement grâce à la pathie d’une teneur de même nature. Je dis pathie et non perception. En effet, je vois bien que toute perception implique des conceptions : elles fixent aux objets perçus leurs limites, permettent d’unifier leur teneur à l’intérieur de ces limites et d’accorder aux individus ainsi constitués ce minimum d’attention sans lequel l’homme ne s’évade pas de la pathie. Originairement donc, la perception ne peut rendre raison d’un acte qu’elle implique. D’autre part il me semble que, si la composition volontaire des nouveautés se fait à l’aide de procédés extérieurs d’analyse, combinaison ou changement d’échelle qui s’appliquent à des objets déjà perçus, il existe, avant elle et à son principe même, un affinement spontané de la teneur brute des apparences, encore engagées dans la préapparence. Cet affinement n’exige aucune perception proprement dite ; il exprime l’échappement de l’esprit à tous ses mécanismes, l’avance de la nature sur la volonté ; il n’atteint pas seulement les sensations mais les sentiments, pensées et vouloirs : l’organisation, morale et technique, de la vie humaine, ne lui doit pas moins que 1’art. Toute invention est d’abord issue d’une grâce de notre nature, portant plus haut par un mouvement heureux, ce qu’elle a reçu, déjà sans effort.

Donc, c’est de la pathie, non de la perception que relèvent d’abord mes conceptions, comme, sans doute, celles de tout homme. Mais je vois bien qu’elles ne peuvent s’évader de la première, où elles puisent toujours la substance des fonds physiques qu’elles me représentent ; je constate de l’extérieur, par ce qu’on nomme l’expérience, cette faiblesse de mon esprit et, plus profondément, j’en prends conscience comme d’un trait attaché à ma condition. En effet, lorsque je cherche à composer des objets mentaux qui ne se bornent pas à reproduire des données d’expérience, je suis toujours contraint de me tourner d’abord vers de telles données : j’œuvre, je forge ; jamais je ne crée. Je ne suis donc pas capable de me représenter volontairement une teneur franchement inédite. Et ma nature doit être soumise à la même servitude. En effet, la conception est un acte. Or il me semble que tout acte qui est à portée de ma nature l’est aussi, nécessairement, de ma volonté. J’agis naturellement en tant que mes impulsions m’entraînent, volontairement dans la mesure où, sujet distinct d’elles, je les utilise comme tel, les rencontrant en moi ou les ayant éveillées par une initiative venue de moi. Opérations spontanées et volontaires ne diffèrent donc pas essentiellement [51] en moi et les limites des secondes, où la réflexion s’ajoute à l’instinct, ne sauraient être en-deçà de celles des premières.

J’ai assez montré que toutes mes conceptions, du fait de ma condition d’homme, relèvent d’un premier donné gracieux qui précède en moi toute activité intelligente. J’en viens maintenant à la Vérité complémentaire, ou plutôt substantielle et complétée par la contrepartie que je viens de dire : la teneur d’une conception quelconque s’explique par le seul esprit, équipé comme il l’est à la suite des dons, actuels ou passés, faits à l’être personnel qui le possède, ces dons consistant dans le tout de sa pathie. En langage cartésien, la « réalité formelle » d’une idée suffît à composer toute sa « réalité objective ». Comment en serait-il autrement ? Il n’y a rien dans cette réalité qui ne soit purement mental ; elle est donc tout entière l’œuvre du seul esprit ou, plus précisément, puisque l’esprit n’est qu’instrument enté sur un sujet, seul substantiel, l’œuvre de ce sujet, actionnant son esprit. S’appuyant sur le tremplin que constitue le tout de sa pathie, par un usage, spontané ou volontaire, des pouvoirs immédiats qui lui sont actuellement donnés, l’homme amène sur la scène fictive qu’il tend toujours devant lui, des déterminations d’une teneur quelconque, soumises à la seule condition de n’avoir effectivement rien de physique, même si elles se disent telles. Porteur de cette scène, il la situe cependant toujours, par une intention nécessaire, hors de lui ; les déterminations deviennent ainsi extérieures à sa pensée ; elles sont le dessin, exact mais privé de toute substance, de l’objet qu’elles font penser.

Mais c’est à une condition absolue : la création effective de ces objets mentaux, ouvertures pures, qui déterminent pourtant parfaitement les figures, tracées ou non comme physiques et, hors de l’esprit, effectivement physiques ou non, dont elles sont, dans l’esprit, l’exacte teneur. Penser, pour l’esprit, consiste à contempler, sur une scène fictivement extérieure, des déterminations qui, quelle que soit leur condition au dehors, ne peuvent être en lui effectivement physiques. Ces déterminations lui doivent tous leurs traits, puisqu’elles sont tout entières déterminées par le décalque idéal qu’il s’en donne. Toute conception est donc nécessairement efficace. Elle n’exclut ni l’ignorance ni l’erreur chez son auteur quant au fonds physique et aux propriétés de l’objet qu’elle lui fait atteindre mais il est impossible qu’elle tolère l’un ou l’autre défaut quant à l’individualité logique de cet objet ; nécessairement elle montre quelque chose et cela même qu’elle veut montrer : il y aurait contradiction physique s’il en [52] était autrement, puisqu’elle détermine intégralement par elle-même cette individualité.

Je sais maintenant assez distinctement ce qu’est l’état de pensée pour voir ce qui le rapproche et ce qui le distingue de l’état de connaissance en ce qui concerne leur apport respectif à l’esprit. Ils lui donnent en commun l’information dont j’ai parlé plus haut, puisqu’ils font exister quelque chose à ses yeux. A ce titre, ils ont tous deux l'incomparable bonté qui est attachée à 1’intériorité, à cet être double où les choses, en même temps qu’elles sont, transparaissent, à elles-mêmes ou à un être sachant déjà qu’il existe. Il me semble que seule cette transparence sauve véritablement du néant : sans elle tout ce qui existe serait comme s’il n’était pas et je ne pense pas que sans elle quoi que ce soit puisse même exister. Quoi qu’il en soit de ce dernier point, pensée et connaissance sont toutes deux pourvoyeuses du bien qui est la condition de tous les autres. Il est visible cependant que leur apport à l’homme est d’un poids très inégal.

La connaissance garantit toujours l’effectivité de son objet, quels que soient d’ailleurs et l’essence et le mode d’existence de celui-ci. En effet, elle atteint la chose même dont elle informe. Celle-ci est donc exactement en elle-même telle qu’il la connaît : c’est un seul et même objet qui, indivisiblement, sous quelque rapport que ce soit, existe effectivement en soi et transparaît à l’esprit. En revanche l’état de pensée, comme tel, ne garantit jamais que son objet, pris en lui-même, avec 1’individualité première, aussi prégnante que possible, qu’on lui attribue, soit tel qu’on le pense. Sans doute l’étude de la teneur de l’objet, qui demeure nécessairement inchangée de l’extérieur à l’intérieur de l’esprit, où son individualité n’est que de procuration, peut-elle dire s’il est apte ou non à exister physiquement : il suffît qu’elle découvre la compatibilité ou au contraire l’opposition de ses ingrédients. Mais elle n’assure ainsi que de la non-existence des déterminations impossibles. En effet, le fait pour une essence d’être effectivement posée ou non en soi hors de l’esprit, qu’on peut appeler sa « situation existentielle » ou son « état d’existence », n’est nullement engagé par la prétention à l’existence dont peut être douée l’essence pensée, l’esprit, comme tel, n’étant jamais la règle des choses. Il me semble qu’il en est ainsi dans tous les cas, même si l’essence se prétend nécessaire et quelle que soit la raison qu’elle donne à sa nécessité. Prenons le cas extrême de l’idée de l’Être Parfait, telle que l’utilisent les partisans de l’argument dit « ontologique ». Cette idée — pour reprendre les termes de Descartes — n’a rien d’adventice ni de factice, et elle m’oblige [53] à attribuer une existence physique nécessaire et éternelle à l’Être qu’elle me fait penser. Mais je refuse de m’engager définitivement en elle. En effet, je vois bien que, tant que je ne connaîtrai pas — par quelque mécanisme que ce soit — l’existence extramentale de son objet, je pourrai toujours me demander à juste titre si sa conception inévitable et l’attribution qu’elle entraîne ne sont pas l’effet de quelque disposition subjective en moi.

Ainsi la connaissance apporte à l’esprit une garantie qui fait totalement défaut à la pensée. Inscrivons cette Vérité dans mon langage : j’appellerai désormais *représentation* la conception et la pensée, considérées en tant qu’elles font atteindre à l’esprit les teneurs pures et non l’individualité première des objets dont elles parlent. L’acte et l’état ont en commun cette faiblesse et le mot que je choisis la met en évidence par le préfixe « re ». Celui-ci servira moins à marquer le caractère plus ou moins accusé de répétition qu’ont, à l’égard de nos pathies et perceptions, un grand nombre de nos pensées que la subordination nécessaire de l’objet de toutes, sous l’aspect le plus fondamental de « l’ipséité », à une détermination à la fois identique en essence et substantiellement différente, dont il n’est jamais que l’*alter ego.* Je ne donnerai d’autre part au mot que le sens sus-dit, bien que plusieurs philosophes en aient généralisé l’usage et soient allés jusqu’à lui faire désigner l’état d’information, pris dans toute son extension. Il me semble que cette généralisation n’est pas acceptable. En effet, elle tend à faire perdre de vue la différence abyssale qui sépare l’objet connu de l’objet pensé, à charger le premier d’une servitude qui n’affecte que le second et, du même coup, à masquer la fonction originale de celui-ci.

J’en ai assez dit pour que la gravité de la confusion entre la connaissance et la pensée soit désormais évidente. Il me reste à montrer combien est grand le risque de cette confusion. Il provient d’une intrication physique très étroite des deux états à laquelle s’ajoute, en dépit de leur différence fondamentale, une parenté les rapprochant véritablement et que l’esprit est nécessairement porté à exagérer.

Regardons d’abord les liens physiques des deux états. La représentation encadre la connaissance, puisqu’on ne perçoit aucun objet sans l’identifier à l’aide de pensées par lesquelles on s’attend à lui trouver des propriétés, que l’on ne constate pas encore. Avec quelle facilité passons-nous par exemple d’un donné visuel à la supposition d’une expérience tactile, si assurée à nos yeux que nous la confondons avec le premier ! : nous croyons déjà [54] tenir ce que nous nous promettons seulement. Mais ce n’est pas dans l’unique domaine du toucher que nous faisons si naturellement cette anticipation. Nous escomptons de « l’objet », vu et tangible, toutes sortes d’effets qui impressionneraient tous nos sens. Il n’est pour nous objet que parce qu’il constitue, comme disait Bergson, sans d’ailleurs prendre à son compte l’idée, un « réservoir de possibilités ».

Mais, avant de s’ajouter à notre connaissance, nos pensées la sous-tendent. Il est aisé de le voir, quel que soit le genre de la première, qu’elle atteigne l’intelligible ou ne porte que sur du concret. Rassemblons les Vérités qui le prouvent.

Les composantes d’abord ne sont connues et n’existent que grâce aux conceptions qui les installent au sein des données concrètes. Si elles sont à l’œuvre dans celles-ci, ce n’est pas par l’action d’une teneur entière et se suffisant à elle-même, mais grâce au secours de l’esprit qui est capable de tirer du néant des êtres incomplets auxquels leur propre teneur ne suffit pas. L’extension d’un objet vu ne s’y trouve pas à elle seule, indépendante et de la figure et de la couleur de l’objet ; elle doit à l’esprit sa réalité même d’extension. Quant aux résultantes, sans l’ensemble organisé de conceptions que j’ai appelé plus haut mise en rapport, elles n’ont dans leurs termes que leur fondement matériel.

Si je regarde maintenant les déterminations connues dont la teneur est pâtie, j’observe qu’elles ne sortent du fond de préapparence rebelle à toute perception qu’à la condition de devenir des individus, à la fois fournis et limités. Et je découvre à cette inévitable promotion d’indispensables conditions de pensée. En effet, on ne limite une chose qu’en la séparant en esprit d’un contexte, homogène ou hétérogène à elle, avec lequel on se refuse de la confondre. Elle a des frontières, temporelles en tant qu’elle est datée et faite d’éléments successifs, spatiales en tant qu’étendue, suivant quelque mode que ce soit, ou localisée ; enfin elle est entourée de déterminations spécifiquement différentes. Les sons par exemple prennent place principalement dans le temps, bien qu’ils comprennent une note de direction et de distance. Tout objet vu a une forme. Il en est de même de notre paysage visuel total, que rien de visible pourtant n’enclôt. Et un sentiment qui naît d’une pensée tranche sur elle au regard de l’esprit. Dans tous les cas l’objet est individualisé grâce à la représentation de ses limites. Pareillement sommes-nous obligés de faire la synthèse d’un étalement, en extension ou en durée, qu’il enveloppe toujours. Cette synthèse nous conduit [55] à une connaissance mais elle est faite à l’aide de pensées et non de connaissances. Ainsi, en deçà comme au delà de la moindre connaissance, des éléments de conception, ne donnant naissance qu’à des pensées, sont nécessairement présents.

Mais réciproquement il n’est point de pensée sans connaissance. D’abord la teneur pure que met au jour dans l’esprit toute conception est nécessairement connue. Ne détermine-t-elle pas entièrement pour nous l’objet de cette conception ? De plus des signes physiques de l’objet que fournit ou fournirait hors de l’esprit cette teneur pure accompagnent le plus souvent la pensée du premier. Ces signes comprennent des « images », connues du penseur. Elles ne font pas partie de ce que nous appelons « le monde extérieur », mais elles n’en sont pas moins physiques. Supposons que j’imagine un lieu où je ne suis pas et que je ne perçois pas actuellement. Moins vive, moins riche, moins précise que le paysage du lieu où je me trouve et que je perçois par mes divers sens, elle se laisse pourtant voir — et d’abord pâtir par moi. C’est un portrait, mais aussi une chose complète. Il en résulte que je peux en venir à la confondre avec la chose-même qu’elle m’aide à penser. Il suffit que je détourne mon attention, ma pensée, mes sens du paysage d’abord perçu, qu’elle-même accuse et détaille ses traits, s’entoure aussi d’images imitant des objets que je crois être liés à l’original dont elle est la copie (que ma mémoire d’ailleurs ou ma seule imagination soit à l’origine de cette croyance). Je n’userai plus alors de l’image comme d’un portrait ; je la contemplerai comme un original.

Ainsi le danger de transformer les objets seulement pensés en objets connus est général, puisqu’il menace notre représentation du concret et du sensible, qui commande l’ensemble de nos pensées. Cependant il est visible qu’il prend toute sa force et aussi sa gravité lorsque nous nous représentons des objets qui, vrais ou faux, ont la *structure des Vérités.*

En effet, cette structure est déterminée par une opération complexe, que l’on peut appeler *composition mentale.* Expliquons-nous.

J’ai déjà montré plusieurs fois que les rapports n’existent qu’à l’aide d’un échafaudage mental fait d’un ensemble organisé de conceptions. Cet ensemble, que j’ai nommé *mise en rapport,* le regardant du point de vue des Vérités plus que de l’esprit, n’est cependant, le plus souvent, que le premier temps de la construction dont je parle maintenant. Celle-ci ne représente pas nécessairement le rapport suscité par la mise en rapport, mais peut amener et amène souvent sur la scène de l’esprit des rapports [56] imaginaires, constitutifs de Faussetés. Elle fait exister, dans l’esprit seulement, une situation intelligible qui est censée naître du rapport suscité par la mise en rapport et en régir les termes. L’homme s’y représente donc ce rapport, ce qu’il ne faisait pas dans la première opération, réduite à elle-même.

Il est aisé de voir maintenant que, pour que la conception, vraie ou fausse, d’un rapport actuellement à l’œuvre entre ses termes soit possible, il suffît que les objets qu’on lui fait régir en pensée relèvent, sinon de lui-même du moins d’un genre de relation dont il est une spécification immédiate. Par exemple, je peux établir fictivement une fausse et impossible égalité entre 2 + 2 et 5 et penser que 2 et 2 font 5, parce qu’entre les deux termes égalés existe, j’en ai la certitude intuitive, une relation de grandeur comparée, dont l’égalité n’est qu’une détermination. Je ne pourrais en revanche égaler 2 + 2 à la couleur bleue, en posant que « 2 et 2 font bleu ». Cette situation absurde ne me représenterait rien, la couleur bleue n’étant pas un nombre. Je fais encore une composition mentale, plus simple, lorsqu’en face d’une donnée visuelle, je pense reconnaître un certain objet, tangible autant que visible. J’identifie en esprit la forme vue à la surface tangible d’un volume résistant : le caractère figuré commun à l’une et à l’autre me permet ce jugement. Il leur donne en effet, le sens d’un terme très général, une connaturalité dont l’identité et la simple ressemblance sont des espèces. Dans ce genre de la connaturalité je choisis spontanément la première espèce. À la réflexion je m’aperçois que j’ai tort, l’extension d’une forme vue comme d’une surface touchée étant inséparable de la qualité sensible qu’elle étale et sans laquelle elle ne serait rien. La qualité est différente dans les deux cas. Autre chose est une bigarrure colorée, autre chose cette sorte de poids, ajouté et opposé à la fois dans le contact à la partie du corps-senti qui touche. Mais l’extension dont elle est douée chaque fois, permet ma composition mentale, alors qu’il ne me vient pas à l’esprit d’identifier une forme colorée et un son. Mon second exemple montre que les compositions mentales ne sont pas opérées seulement à l’aide d’assertions, celles-ci fussent-elles sensibles à leur seul auteur. En effet, l’identification du contenu de nos sensations se fait dans l’immense majorité des cas sans assertion, quelque rudiment de langage qu’on puisse y découvrir.

Dans tous les cas cependant la situation composée se donne nécessairement comme effective puisqu’elle n’est telle qu’à la condition d’organiser sa matière en état de choses, dans l’esprit seulement sans doute mais avec un succès nécessairement parfait, [57] que rien ne peut arrêter ni freiner. L’esprit ne la conçoit qu’en la faisant surgir de cette matière pour s’appliquer à elle et la régir invinciblement. La loi physique de la non-contradiction exige donc que la situation revendique toujours l’être physique.

Qu’elle a, en fait, cette prétention doit d’autre part, apparaître clairement si l’on compare aux objets à structure de Vérités des paysages mentaux qui leur ressemblent autant qu’il est possible sans pourtant les rejoindre : je pense aux scènes et aux tableaux. Ceux-ci comme celles-là enveloppent une pluralité d’éléments organisés : événements successifs ou choses coexistantes. Mais jamais ils n’organisent eux-mêmes rien. C’est qu’ils ne sont pas issus de leur matière. On peut les dire composés ; ils ne naissent pas cependant des objets dont ils sont composés. À leur principe se trouve seulement la spontanéité ou la liberté de l’esprit. Celui-ci dispose leurs pièces comme il l’entend, ne s’astreignant pas à la condition de faire surgir de leur assemblage une résultante intelligible. Dès lors rien ne l’empêche de se montrer une scène ou un tableau comme fictifs. Le propre de l’esprit lorsqu’il pense est précisément de n’être pas attaché au donné et, plus généralement, au physique, d’être délié de toute subordination à un objet préexistant. Le possible et l’impossible ne sont pas moins à sa disposition que le réel. Et il me semble qu’en fait, dans son cours spontané, il se nourrit d’attentes, de désirs et de regrets au moins autant que d’évocations d’un passé ou d’un présent tenus pour réels. Comment en revanche, inscrivant dans la composition d’un *état de choses* qu’il est précisément l’état de certaines choses, ne le prétendrait-il pas effectif ? Il l’est par droit de naissance, puisque sa soumission même à sa matière, sa conformité aux exigences de celle-ci, lui donnent de la régir infailliblement.

Il résulte de mon argumentation que les objets à structure de Vérité, même lorsqu’ils sont seulement pensés, sont nécessairement, dans le temps de leur conception, traités par l’homme comme des objets physiques. Agent de la conception, l’homme est *ipso facto* engagé dans l’état qui en naît. Qu’il se dise donc ou non que les objets par lui pensés sont effectifs, il le croit pratiquement. Pour n’être pas victime de cette croyance, il n’est pour lui qu’un moyen : se dégager de la composition qui, comme telle, appelle l’assentiment en esquissant au moins, d’une façon plus ou moins juste, analytique et développée, le dessin de la situation contradictoire. Ce dégagement peut être contemporain de la première composition. Et l’homme parvient ainsi à se représenter des Faussetés sans en être à aucun moment dupe. [58] Mais il faut remarquer qu’il ne conçoit pas alors des objets qui seraient à ses yeux fictifs et d’eux-mêmes ne demanderaient pas l’assentiment : il conçoit, fictivement d’abord, telle situation, qui se prétend réelle, pour la défaire ensuite par une autre composition, riche de la même prétention, qu’il n’opère plus fictivement, lui donnant sur la scène de son esprit le dernier mot. Mais penser fictivement ne le conduit jamais à penser du fictif, dès que l’objet pensé a la structure d’une Vérité.

Éclairons ces analyses par une comparaison, de simple imagination, mais qui peut en rendre le résultat plus sensible. Tout objet à structure de Vérité est comme un masque adhérent à un visage dont il serait indétachable. On pourrait cependant le soulever pour voir en transparence à travers lui tout ou partie des traits qu’il recouvre. Ce masque se donnerait pour la chose même qu’il habille et rien en lui ne décèlerait ce déguisement, dont il faudrait être averti par ailleurs pour n’en être pas dupe. Il pourrait reproduire exactement tous les traits avec lesquels il prétend coïncider substantiellement, à la manière d’un décalque parfait. Mais rien ne l’y obligerait. Trompeur, entièrement opposé au dessin de ces traits, il ne se donnerait pas moins comme étant leur teneur physique même. Il serait donc en réalité toujours trompeur formellement, parce qu’au principe d’une « hallucination », « vraie » seulement par accident et sans qu’il en dise rien. Pour s’assurer de l’identité des traits qu’il cache il faudrait évidemment le soulever. Cependant les traits ne pourraient jamais être vus à même. Ils ne se révéleraient qu’en transparence, à travers un masque fidèle, heureusement découpé, qui permettrait de juger les masques menteurs. Il me semble qu’en face des Vérités à connaître, l’homme est exactement dans la situation où il se trouverait vis-à-vis des figures ainsi masquées. Il ne les atteint jamais qu’à travers des pensées qui se donnent irrésistiblement comme des connaissances. Pour venir à bout de ce mensonge formel il n’a qu’un moyen, c’est de composer, par une conception heureusement conforme à l’objet dont il est en quête, la teneur exacte de cet objet. Il percevra alors en transparence l’être extramental de la situation qui constitue, en face du problème qu’il cherche à résoudre, « la Vérité ». Et il pourra désavouer les compositions plus ou moins fausses s’opposant à celle-ci, dont la connaissance le mettra nécessairement au-dessus des premières.

J’ai montré que tout objet à structure de Vérité se donne comme une Vérité effective et obtient d’abord de l’être qui le pense un premier assentiment, physique et nécessaire. Ce faisant, [59] j’ai prouvé ce que j’avais affirmé plus haut : l’objet se fait traiter comme s’il était connu. En effet, la connaissance rend présent dans son exacte individualité son objet immédiat, à l’égard duquel elle convainc donc définitivement et à juste titre son sujet. Elle satisfait pleinement l’esprit et écarte tout risque d’erreur dans le jugement qui conduit à croire. Il me semble qu’elle a en propre cette vertu, puisqu’elle met *seule* en communication avec une détermination — chose ou Vérité — dont, en dehors d’elle, on préjuge seulement. Désireux de ne jamais étendre dans mes croyances l’effectif au delà du connu, je pouvais donc et devais dire que tout objet à structure de Vérité, dans la conception même qui le compose, somme, en droit, l’esprit d’acquérir sa connaissance.

Je dois ajouter maintenant que les Vérités dont la connaissance met l’homme au-dessus de ses compositions mentales ne peuvent, puisque la première dépend des secondes, détromper l’homme d’elles-mêmes. Et seules celles qui disent le caractère réel ou imaginaire des scènes vécues par lui se font aisément penser, au choc immédiat du réel.

C’est un fait incontestable que le développement des « images » et leur organisation en système autonome sont naturellement freinés ou stoppés par la perception des données senties dont tout homme sain d’esprit, grâce à sa mémoire et à une synthèse intelligente spontanée, fait ce qu’il nomme « la réalité ». Ces données, plus vives et plus détaillées que les « images », sont mieux liées et surtout ne se réfèrent pas à elles mais forment au contraire un système à la fois indépendant et dominateur : il ne renvoie à rien d’antérieur et les objets qui n’y prennent pas place immédiatement finissent par s’y insérer, qu’ils soient isolés ou composent déjà avec d’autres un premier ensemble organisé. L’homme donc, communément, rattache par des liens, d’ordre chronologique et même déjà causal, les scènes qu’il imagine à celles qu’il perçoit, ou plutôt à son être, à la fois psychique et organique, de personnage éveillé, ayant eu telle histoire dans le « monde extérieur » et s’y trouvant doué de tels traits personnels, spirituels ou physiques. Psychologue ou savant, il précise la dépendance de ces scènes à l’égard de ses tendances, de ses pensées habituelles, de l’état de son corps. À l’état de veille, l’adulte sensé dispose ainsi de données, le frappant comme masse sentante en même temps qu’elles satisfont son intelligence, dont la « réalité » est pour lui un principe immédiat de juste critique. Sans doute, dans cette « réalité », distingue-t-il encore ce qui n’est qu’« apparent » de ce qui est parfaitement réel. Je m’occuperai le [60] moment venu de cette distinction, qui n’a pas ici d’importance. Il me suffit de noter que la perception de données pâties « réelles », apparentes ou non, conduit l’adulte à traiter sans effort comme image ou objet hallucinatoire toute détermination qu’il ne peut faire rentrer dans le système des premières, à titre d’individu ayant les mêmes propriétés fondamentales que ses congénères. La clarté, la distinction et l’intensité d’une part, de l’autre l’objectivité, l’autarcie, la domination à l’égard de tout système dérivé qui pourrait se donner provisoirement comme indépendant, sont pour lui, dans un raisonnement naturel, le plus souvent inconscient, les signes-preuves de la réalité.

En face maintenant des produits de compositions mentales plus savantes, nous ne disposons plus d’un monde de Vérités immédiatement perceptibles. Ils ne se heurtent en nous qu’à des croyances ou à des connaissances partielles, nous faisant entrevoir des fragments, non découvrir une chaîne continue de Vérités. Ne trouvant pas dans un « monde intelligible », naturellement présent à l’esprit, un principe immédiat de critique à la fois légitime et efficace, ils peuvent impunément déguiser leur identité et se faire tenir pour vrais.

Toutes ces affirmations impliquent, il est vrai, que la distinction de l’effectif et du pensé joue à propos des situations formées par nos compositions mentales comme des objets plus simples, seulement conçus ou imaginés. Mais on n’en saurait douter. En effet, il est vrai que nul rapport n’existe de lui-même, à la façon d’une donnée brute antérieure à toute activité mentale. Mais, dès que la matière où se recrutent ses termes est pensée, lui-même naît, entièrement déterminé par elle, sans avoir besoin d’être représenté à part et il défie désormais toute causalité. Il arrive que l’idée qu’on en a soit le fruit de sa connaissance. Si je démontre à un enfant, sans avoir énoncé d’avance le théorème, que la somme des angles d’un triangle plan euclidien vaut deux droits, je lui fais penser la situation d’égalité qui régit les deux quantités par la connaissance même que je lui en donne. D’autre part les représentations de Vérités, effectives ou prétendues, formées en dehors de la connaissance, relèvent toujours de celle-ci, qui peut les confirmer ou les infirmer aux yeux de leur auteur. Il ne pourrait en être ainsi si les rapports concrets et les situations qu’ils déterminent n’existaient pas hors de la pensée avec une teneur absolue, une identité physique entièrement indépendante des compositions qui leur donnent dans l’esprit une individualité seulement logique. Pour bien s’en persuader, il suffit de se rappeler qu’ils sont déterminés nécessairement par les objets dont ils font leurs [61] termes, qu’aucune force n’est capable d’aller contre leur position en soi. On formera alors dans toute sa généralité l’idée du physique, la débarrassant de déterminations qui ne lui sont pas nécessaires, si elles l’accompagnent le plus souvent à nos yeux. On comprendra qu’il n’est nullement requis qu’un objet soit sensible pour être connu, mais qu’une simple conception peut être le support de son être extramental si elle trouve dans le donné pâti un fondement convenable. Les composantes et les résultantes de ce donné sont, comme telles, aussi pleines et irrécusables que lui.

Une autre considération peut encore aider à reconnaître le caractère physique des Vérités. C’est qu’avant même d’être conçues, elles ont le pouvoir d’empêcher toute essence qui leur serait opposée, directement ou non, de tenir une place quelconque dans le monde des Vérités.

Pour mieux mettre en évidence ce pouvoir, par contraste, montrons d’abord, qu’il n’est point pour aucune d'elles de pouvoir semblable en face de ses congénères.

Les Vérités donc ne s’excluent pas mutuellement. Certaines sont au contraire incontestablement liées, par des liens de domination ou de dépendance que l’esprit parvient à connaître. Et sans doute toutes forment-elles un système, régi au moins par cette loi de la convenance qui, selon l’expression de Leibnitz, « incline sans nécessiter ». Une Vérité n’écarte de l’être physique que les Faussetés prétendant organiser sa matière à l’aide de l’idée dont elle-même dépend. Mais on peut soumettre la matière d’une situation vraie à une pluralité ou plutôt à une infinité d’idées différentes. Entre 2 et 4 par exemple, le second nombre étant traité comme un absolu, naissent, du seul point de vue de leur grandeur respective, divers rapports : l’un est d’inégalité, l’autre d’infériorité, le troisième de moitié à double. Ils engendrent chacun une Vérité : « 2 n’est pas égal à 4 », « 2 est plus petit que 4 », « 2 est la moitié de 4 ». Et chacun de son côté est strictement déterminé par l’exacte façon dont on pense ce que j’ai appelé « la grandeur respective » des nombres. Le premier naît lorsqu’on se demande seulement si l’on peut établir entre les unités de chaque nombre une correspondance ne laissant aucun reste. Le second, lorsqu’on cherche, plus précisément, de quel côté serait ce reste, supposé qu’il existât. Le troisième, lorsqu’on divise 4 par 2. Si maintenant, l’on pense non plus à la grandeur mais à la nature respective des nombres, le rapport sera un rapport d’identité, anonyme ou qualifiée, selon que l’on se préoccupe seulement de confronter les natures ou que l’on tienne [62] compte de leur teneur. Et la Vérité sera : « 2 et 4 ont même nature »ou « 2 est un nombre comme 4 ».

Ainsi les Vérités ne se gênent pas, puisqu’elles n’occupent pas les mêmes places dans le monde intelligible (j’use toujours librement de cette notion métaphorique commode). Chacune d’elles en laisse subsister une infinité d’autres, en des points qui sont déterminés par leur parenté même, puisque le plus humble objet peut être mis en rapport avec une infinité d’autres, extérieurs ou intérieurs à lui, et soumis avec eux à la juridiction d’une infinité d’idées différentes. En revanche — et j’en viens maintenant au point positif et essentiel de mon assertion de plus haut — chaque Vérité décide que, entre tels objets, regardés sous tel aspect, tel rapport concret existe. Sans doute l’être actuel de toutes est-il tributaire d’un esprit intelligent et non pas seulement d’une action mais d’une sorte d’invention de cet esprit, puisque la composition mentale qui les suscite implique que l’homme a su, par une démarche propre et originale, concevoir telle note intelligible sous laquelle il pense tous leurs éléments, lui soumettant ainsi leur matière. En un sens donc, toute Vérité est tirée du néant grâce au bon vouloir de l’intelligence. Mais, avant d’être conçue, elle a sa teneur virtuellement déterminée. Et cette teneur a déjà une causalité invincible. Elle fait déchoir au rang de Fausseté, l’excluant du système des choses physiques, sans effort de sa part, sans résistance de l’autre côté toute situation qui, entre les mêmes objets, pensés aux mêmes points de vue, prétendrait naître d’un rapport différent. Elle empêche *a priori,* avec la toute-puissance passive de la *force des choses,* ce rapport d’exister. La nécessaire infériorité virtuelle de 2 à 4 fait par exemple qu’en dépit de toute conception, croyance, ou affirmation, 2 ne sera jamais supérieur ou égal à 4.

La distinction de la connaissance et de la pensée a donc même nature et même portée à propos des Vérités que pour les données concrètes plus simples : la différence est toujours celle d’une teneur physique et d’une teneur pure et la confusion des deux états est aussi grave dans les deux cas. Ou plutôt elle n’a d’importance et de caractère définitif que dans le premier. En effet nous ne réagissons par des attitudes intérieures d’assentiment ou d’opposition qu’aux objets à structure de Vérités. Et ces attitudes seules nous engagent d’une façon décisive, en tant qu’esprits du moins, à l’égard des déterminations qui ont à nos yeux quelque existence. La confusion d’une « image », c’est-à-dire d’une simple imitation, avec l’original dont elle reproduit les traits, tire toute sa gravité de la croyance erronée qui, soudée à [63] l’image, lui est pourtant surajoutée. Cette croyance fait tenir le portrait pour l’original ou conduit à le traiter comme tel dans des conduites ayant pour agent l’esprit. C’est donc à propos des situations à structure de Vérités qu’il importe finalement de ne pas confondre la connaissance et la pensée. Et cela justifie l’étude détaillée qui précède. J’en ai cependant assez dit maintenant pour que l’on sache ce que sont, dans leur essence d’objet pensé, les apparences objectives et la connaissance. Je peux m’occuper des apparences mentales.

[64]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre IV

Les apparences mentales.
Leur distinction d’avec
les évidences mentales.
Leurs principales variétés.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Définissons d’aussi près que possible les apparences mentales, en les distinguant des objectives, et montrons par l’examen de leur forme extrême le défaut qui les affecte toujours.

Les *apparences mentales* sont, considérées comme telles, des situations à structure de Vérités qui, du fait de leur ressemblance plus ou moins grande mais jamais entière avec les Vérités, obtiennent ou tendent à obtenir l’assentiment du sujet qui se les représente.

Il importe de leur opposer les situations à structure de Vérités gagnant l’accord de l’esprit parce qu’elles se font connaître. Je nommerai ces situations des *évidences mentales* et m’en occuperai initialement, maîtrisant assez maintenant ma notion de la connaissance pour le faire sans hausser indûment à leur rang de simples apparences.

*Une* évidence mentale n’est pas *l*’évidence objective. Parlons d’abord de celle-ci. Elle est la propriété, pour une Vérité, d’être ou de devenir une apparence objective. On voit que ses facteurs ne résident pas dans la seule teneur de la Vérité mais encore dans l’être au regard duquel elle existe. En effet, les Vérités se font connaître par la seule inspection de leurs termes ou à l’aide d’objets auxiliaires qu’on rattache à ceux-ci de diverses manières, les embrassant ou non tous ensemble dans une seule vue. On saisit les premières (j’use des termes les plus classiques) par *intuition* ou à l’aide d’un *discours,* que l’on transforme ou non en intuition. Or cette saisie dépend de la finesse et de la force d’esprit de chacun. L’évidence objective n’est donc pas une caractéristique absolue des Vérités. Cependant son fondement originaire est en elles. Il serait facile de montrer qu’il consiste dans le caractère plus ou moins immédiat de la naissance [65] des Vérités. Plus dans une Vérité le rapport organisateur est directement déterminé par les éléments qu'il régit, plus la Vérité, toutes choses égales d'ailleurs, sera évidente. Les Vérités dites évidentes par elles-mêmes naissent de la seule teneur de leurs termes : elles sont ainsi immédiates. Il faut aux Vérités « démontrables » des propriétés de ces termes, qui rendent les premières dérivées et d'autant plus qu'elles enveloppent un plus grand nombre de propriétés. La Vérité « Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles » est issue de la seule égalité commune qui définit les quantités. En revanche l'égalité à deux droits de la somme des angles d'un triangle plan euclidien n'existe qu'en vertu de la propriété qu'a ce triangle d'avoir ses trois angles égaux à une somme d'angles formés autour de chacun de ses sommets par une droite parallèle à la base opposée. Pour qu'elle apparaisse entre les termes qu'elle réunit, il faut que le triangle ait cette propriété, qui seule permet à ses angles de se mesurer avec deux droits.

L'évidence objective reste donc, pour l'essentiel, déterminée par un trait des Vérités elles-mêmes. On peut dire qu'elle est une *propriété* principalement intrinsèque. Les évidences mentales maintenant ne sont plus des propriétés. Le pluriel en avertit suffisamment, puisqu'il convient à des individus concrets doués d'une même propriété plutôt qu'à des propriétés qui seraient elles-mêmes semblables. Ces nouvelles évidences sont donc des choses, au sens où le mot désigne des sujets concrets. En l'espèce, il s'agit de Vérités. Celles-ci ont en commun un même caractère, qui met en cause l'homme, pris comme être capable non pas seulement d'être informé mais de juger. Il consiste dans le fait d'obtenir l'assentiment de l'homme en se faisant connaître de lui. Toute Vérité douée de ce caractère est une évidence mentale.

Montrons l'existence des évidences mentales et pour cela classons-les. C'est le meilleur et peut-être le seul moyen de prendre une conscience exacte et vive du défaut qui, par essence, affecte les apparences mentales.

Donc, les évidences mentales suivent la connaissance des Vérités. Celles-ci peuvent être perçues à la simple inspection de leurs termes ou à l'aide de l'opération de conclusion.

Nous transformons naturellement d'abord des faits connus en Vérités à la fois pensées, connues et crues. Reprenons mon exemple des deux lettres C et e dans le mot « Cela » écrit tout à l'heure. Si je fais de e un absolu et lui rapporte C, avec la pensée de « deux hauteurs égales ou dont l'une est plus grande que l'autre », je conçois et perçois à la fois « que C est plus haut que e » [66] et donne sur-le-champ mon assentiment à la Vérité ainsi pensée et connue Je passe de la même manière de la perception brute d’un *lien* de causation ou d’un intervalle physique à celle intelligente, d’un *rapport* de causalité ou de distance. Le lien et l’intervalle sont des donnés sensibles, que je pâtis avant de les percevoir, le premier allant de moi-même à une pensée par exemple le second s’étendant entre deux formes colorées. Mais le rapport cause-effet ou effet-cause n’existe pour moi que si, faisant de la pensée causée un absolu, je me regarde en tant que je la cause ou faisant de moi-même un absolu, regarde la pensée en tant qu’elle est causée par moi. De même le rapport de distance apparaît lorsque je conçois un mouvement qui conduirait d’une forme à l’autre. Et dès que les deux rapports sont connus, les situations auxquelles ils donnent naissance bénéficient en moi d un assentiment à la fois éclairé et invincible. La seule construction de situations m’y faisait déjà croire, comme je l’ai déjà montré. Mais leur perception donne à mon assentiment un caractère nouveau, qui est l’effet, aussi heureux qu’inéluctable, de 1’evidence mentale.

À côté des Vérités de fait, qui se font connaître et croire de nous par une simple organisation intelligente de *leurs termes,* il en existe d’autres, d’une structure plus complexe et d’une portée plus grande : la situation relie alors des objets abstraits et généraux C’est ainsi que les axiomes de l’arithmétique, concernant par exemple l’infinité des nombres entiers ou les conditions de leur égalité, éclairent assez l’esprit de ceux qui en comprennent le sens pour obtenir sur-le-champ leur assentiment.

Mais les Vérités ne sont pas seulement objet de connaissance et de croyance, elles deviennent encore un instrument permettant d’acquérir ces états. En effet, certaines d’entre elles relient des situations à structure de Vérités. Les objets dont elles font leurs termes sont l’essence de telles situations entre lesquelles elles tendent un rapport mettant en jeu 1’être physique. Elles portent (j’use librement de la notation algébrique) que S ou non-S entraîne ou exclut S ou non-S' De telle sorte qu’elles permettent de passer de la présence ou de 1’absence de S dans tel cas à la présence ou à l’absence de S' dans le même cas. Ce passage est dit *conclusion,* dans l’un des sens du mot qui désigne de préférence le résultat de l’opération. Soit, par exemple, la Vérité « Deux quantités égales à une même troisième sont égalés entre elles » c’est-à-dire « Si deux quantités sont égales à une même troisième, elles sont égales entre elles. » Elle est agent de conclusion et sa pensée *principe d’avance* dans le calcul de la somme des angles d’un triangle plan euclidien. On a démontré [67] que la somme des angles formés autour d’un sommet par les deux droites qui conduisent à la base opposée et une parallèle à cette base est égale d’une part à la somme des angles du triangle et de l’autre à deux droits ; on en conclut que la somme des angles du triangle vaut deux droits. La pensée de cette Vérité est une évidence mentale. La Vérité elle-même est objectivement évidente pour tout esprit qui comprend la démonstration. Et son évidence se rapproche d’autant plus d’une intuition qu’on aperçoit davantage ensemble tous les éléments de cette démonstration.

Passons maintenant aux *apparences mentales.* Par opposition aux évidences, elles ne naissent pas de connaissances. Leur objet joue seulement une Vérité connue. Elle peut le faire à l’aide d’éléments de vision que l’esprit transforme plus ou moins en les pensant, qu’il altère les termes soumis au rapport organisateur ou ce rapport lui-même ; je qualifierai alors l’apparence de *paroptique.* Mais il arrive aussi que la situation se donne comme une Vérité par sa seule structure sans que l’on voie rien qui lui ressemble : 1’apparence doit alors être dite *aveugle.*

Il est facile de donner des exemples d’apparences paroptiques, nées d’une transformation des termes soumis à un rapport que 1 on connaît. Poussé par un invincible substantialisme, l’homme passe couramment d’une situation s’appliquant à des données visuelles ou tactiles à une situation de même teneur qui est censée régir des choses à la fois visibles et tangibles. Les termes de la première seule sont connus, mais l’on pense à leur place ceux de la seconde, qui obtient elle-même un assentiment immédiat. Deux lignes, par exemple, sont dans son univers visuel, à la même distance (non mesurable et purement qualitative) d’un spectateur non averti, il en fait des crêtes en continuité, lorsqu’un rayon de soleil, ne frappant qu’une des lignes, vient le détromper : une vallée s’étendait entre les crêtes. L’altération des rapports organisateurs des Vérités est moins régulière, mais très fréquente encore et plus grave : il n’y a alors aucun élément de Vérité dans la situation jouant l’évidence mentale. Car le rapport établi à tort ne comprend pas le rapport existant effectivement, comme, tout à l’heure, le terme pensé enveloppait le terme connu. C’est ainsi que 1’on transforme une dépendance purement pratique en dépendance nécessaire, ou même en relation d’effet produit à cause productrice : telle sensation est-elle donnée moyennant telle condition physiologique, on pense qu’elle a besoin de cette condition pour affecter l’homme ou même est totalement produite par elle. Dirai-je que l’on se trompe ainsi ? Je le crois mais n’ai [68] pas à en juger présentement. J’affirme seulement que l’on transforme le rapport connu, lequel se réduit alors à une dépendance de fait : on lui substitue un rapport d’un tout autre poids, auquel il ne ressemble en réalité que superficiellement.

Quant aux apparences aveugles, elles sont simplement des compositions mentales non contredites. Il est aisé d’en découvrir le principe. Exposons d’une façon plus dogmatique, par déduction ce que j’ai déjà établi au chapitre précédent.

Sans effort ni activité, les objets à structure de Vérité pensés par l’homme composent des situations, effectives ou prétendues, en soumettant à un certain rapport des objets devenus les termes de celui-ci. Pour leur donner son assentiment, l’homme peut avoir recours à un geste quelconque, par lequel il concrétera son intention de s’associer à cette composition. Il semble même qu’il soit obligé d’agir ainsi toutes les fois qu’il croit d’une façon explicite, par un acte à part. Mais un moyen plus simple est encore à sa portée, à la portée de sa nature, il est vrai, plutôt que de son être de sujet pur, puisque toute croyance personnelle demande un acte à part. L’homme n’a qu’à ne pas se dégager de l’acte par lequel il pense ces situations. Cet acte est une composition mentale. En effet, — j’ai déjà établi ces deux Vérités — pour qu’un rapport concret existe hors de 1’esprit, la mise en rapport des objets dont il fait ses termes suffît, puisqu’il est entièrement déterminé par eux, quelque idée qu’on ait jamais de lui ; et tout rapport concret, par la seule prise qu’il a sur ses termes, donne immédiatement naissance à une situation effective. En revanche, on ne peut penser une Vérité sans refaire activement en soi ce que le rapport qui l’organise accomplit passivement au dehors : on ôterait au rapport toute sa force en se le représentant autrement. La conception d’une Vérité effective est donc une composition. *A fortiori* celle d’une Vérité prétendue, dont le rapport organisateur n’est rien hors de l’esprit. Il en résulte que tout objet à structure de Vérité est nécessairement composé par son penseur.

Mais, s’il en est ainsi, pour lui donner son accord il doit suffire à celui-ci de s’engager entièrement dans sa composition. Ou plutôt, il n’a qu’à la laisser disposer de lui, c’est-à-dire à rester lui-même attaché à elle, par une adhérence physique qui a, ici, vertu d’adhésion. L’expérience la plus commune confirme cette déduction. Comme Spinoza l’a bien vu (encore qu’il ait tort, à mon sens, de réduire la croyance à la pensée), en face de tout objet à structure de Vérité par lui composé, l’homme que rien ne met sur ses gardes croit. L’enfant, le rêveur, — endormi ou [69] éveillé — le raisonneur que ses idées dominent se plient également à cette loi nécessaire.

Dans la mesure cependant où il prend conscience de ses constructions, distinguées de leur résultat, l’homme s’en dégage et se trouve doué en face d’elles de ce que j’appellerai une *fonction hégémonique.* Mû par l’intention, plus ou moins consciente, de juger d’une certaine manière, en se conformant à un mode idéal de jugement, il regarde la teneur de ses compositions, les surveille et les prépare. Il pose des conditions pour croire ou douter, y soumettant toute autorité extérieure qui voudrait diriger son jugement : il ne croira et ne doutera jamais que si elles sont satisfaites au regard de sa fonction hégémonique, c’est-à-dire pour lui-même, pris en tant qu’il juge et, plus simplement, pense en dernier ressort.

Cela étant, je dis que les situations qui séduisent notre esprit en tant qu’hégémonique, ou l’occupent tout entier lorsque l’exercice de sa fonction de direction est paralysée, peuvent agir sans s’appuyer sur le moindre élément de vision en nous. Il m’arrive parfois de me représenter en rêve, par des énoncés, de prétendues Vérités d’ordre historique, que, grâce à une certaine résistance de mes souvenirs, j’ai bien conscience de ne pas voir, même indirectement, naître des objets qu’elles prétendent régir. Je me sens cependant obligé d’y croire, capitulant devant leur prétention de régir leurs termes. La fonction hégémonique de mon esprit s’exerce alors car j’ai conscience de cette prétention et je la tiens pour suivie d’effet, sans remarquer cependant que rien ne m’en assure. Je crois, étonné et pourtant satisfait. J’ai ainsi admis l’autre nuit qu’un de mes amis, dont je sais, réveillé, qu’il est secrétaire à Paris, était pharmacien en Pologne. Mais parfois l’étonnement lui-même disparaît : c’est le cas du délirant dont les souvenirs sont si affaiblis qu’ils ne le détournent plus de ses constructions actuelles. Ils ont sans doute quelque action sur elles. D’aucun souvenir on ne peut affirmer qu’il n’intervient en rien dans les pensées apparemment le moins liées à lui. En effet, présent dans l’esprit dont elles émanent et agissant, si faiblement que ce soit, sur son attention comme sur ses conceptions, il les favorise ou les gêne. Mais, à la limite, il arrive que nos souvenirs n’entourent plus d’aucun halo appréciable les pensées fausses qu’ils laissent apparaître en nous. Nous acceptons alors celles-ci sans surprise.

Il résulte de ces observations que le seul fait pour un objet d’avoir la structure des Vérités peut suffire à lui donner la qualité d’apparence mentale ; la ressemblance de base que toute Fausseté, [70] si éloignée soit-elle du Vrai, garde avec ce Vrai est assez forte pour venir à bout de leur opposition.

Notons maintenant que, paroptiques ou aveugles, les apparences mentales obtiennent l’assentiment si, au regard de la fonction hégémonique de l’esprit, elles ne se font pas connaître ou simplement penser comme telles, alors qu’elles tendent seulement à l’obtenir dans la mesure où l’on a de leur véritable nature perception ou idée. Je ne crois pas que les situations régissant le donné visible s’appliquent à des « choses » tant que j’ai présente à l’esprit la critique de la notion d’objet matériel. Les compositions qui auraient gagné mon accord se bornent à exercer une pression sur l’instrument intérieur à l’aide duquel je le donne et donc sur « moi-même prêt à juger ». Cette pression est victorieuse et se transforme en assentiment dès que s’en va la pensée modératrice.

J’en ai assez dit sur les apparences mentales pour être à même de les distinguer des apparences objectives, plus précisément, de découvrir certains manques, caractéristiques des premières. Les apparences objectives à structure de Vérités ont des propriétés qui font défaut aux apparences seulement mentales et sont comme des réactifs propres à empêcher leur confusion. Je vais m’employer, dans une étude à part, à mettre en évidence ces propriétés, après avoir comparé d’une manière générale les deux sortes d’apparences.

[71]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre V

Comparaison générale des apparences
objectives et des apparences mentales.
Les deux propriétés
des évidences mentales.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Toute détermination connue, c’est-à-dire qui, elle-même, avec la position en soi, physique ou mentale, lui appartenant, existe aux yeux d’un esprit, constitue une apparence objective. De leur côté les apparences mentales sont des déterminations d’un certain genre, à savoir des objets ayant la structure des Vérités qui, présents sur la scène de l’esprit, modifient ce dernier d’une façon telle qu’ils obtiennent ou tendent à obtenir son assentiment. On voit ce qui distingue les deux sortes d’apparences. Les premières ne sont astreintes à aucune structure particulière, ce qui les empêche de se définir par rapport au jugement, en tant du moins que celui-ci exige pour son objet la structure des Vérités. Exister aux yeux d’un esprit, regardé seulement en tant qu’apte à connaître, fait toute leur essence. Les secondes, au contraire, doivent toucher l’esprit en tant qu’apte à croire, qu’elles obtiennent ou non son accord entier. Il faut remarquer qu’elles n’agissent jamais sur lui que par leur structure, c’est-à-dire brutalement. Quand même leur teneur existe hors de lui, dès là qu’elle ne devient pas à ses yeux une apparence objective, elle n’est pour rien dans sa croyance ou tendance à croire. Leur structure en revanche tend, comme telle, à transformer l’adhérence physique qui unit naturellement l’esprit à tous ses modes en une adhésion morale. Elle a cette action de soi, physiquement, même si aucune raison ne la justifie. Les apparences paroptiques finissent par rejoindre sur ce point les aveugles : elles ne se distinguent des évidences mentales que parce qu’au dernier moment, plus ou moins tardif, elles sont aveugles. Sans doute leur structure n’obtient-elle son plein effet que si nul objet de même nature ne vient, au regard de l’esprit distingué de ses idées, s’opposer à [72] la situation qu’elle compose. Mais cette condition négative n’est évidemment pas la cause véritable de la pression qu’exercent sur le jugement les apparences mentales. Lorsqu’elle favorise des objets qui ne lient pas par quelque rapport concret une pluralité de termes, elle n’atteint pas ce jugement. D’ailleurs elle ne constitue jamais qu’un fait, étranger comme tel à toute valeur et dont les effets ne sauraient satisfaire l’esprit.

Ainsi, du point de vue de l’essence, les apparences mentales se distinguent des objectives par l’exigence d’une structure qui est la seule cause positive de l’action sur le jugement leur donnant, dans leur essence d’objet pensé, le titre d’apparences mentales. Les apparences objectives ne posent aucune condition. En revanche, du point de vue de l’existence physique, la situation est renversée : l’exigence est le fait des seules apparences objectives. Elles ont la propriété — bien fondamental — d’être en personne ce qu’elles font exister aux yeux de l’esprit, c’est-à-dire de ne pas se faire atteindre à l’aide d’une doublure dépouillée de leur caractère directement ou indirectement physique. La teneur d’une apparence mentale peut bien se trouver réalisée hors de l’esprit dans l’un de ces individus physiques *sui generis* que sont les Vérités effectives, mais cet avantage n’entre en rien dans son titre d’apparence mentale.

Telles sont les principales différences qui séparent les apparences objectives et mentales, regardées dans leur seule essence d’objet pensé. Je dois cependant, d’une façon plus concrète, opposer aux secondes non les premières en général mais bien les Vérités connues, c’est-à-dire les apparences objectives qui sont des Vérités et non de simples choses. Elles seules m’intéressent ici, puisque ma décision concernant 1*’Opus Bonae Mentis* ne peut dépendre que d’apparences ou d’évidences mentales. Pour bien marquer l’opposition, j’aurai recours à deux propriétés, dont je vois bien que, seules et nécessairement, jouissent les Vérités connues. Prenons-en une conscience nette, quelque soin que j’y doive donner : l’efficacité de mon idée de la connaissance en sera accrue dans tous les jugements dont a besoin ma recherche.

Je dis donc d’abord que l’esprit, en tant qu’hégémonique, se satisfait des Vérités connues, alors qu’il ne peut se contenter décidément des apparences mentales.

J’ai montré dans le chapitre précédent que les premières peuvent devenir des évidences mentales. Observons maintenant qu’elles n’y parviennent qu’en se faisant atteindre de l’esprit distingué de ses idées. En effet, aucune détermination ne peut [73] exister aux yeux d’un esprit qui serait hors de lui. Nous pouvons être entraînés par nos conceptions. Mais pour percevoir quoi que ce soit, il nous faut rester en possession de nous-mêmes, et donc nous dégager de l’objet pâti qu’enveloppe notre connaissance, même si cet objet est intime. Ainsi l’évidence mentale implique une reprise à l’égard de nos idées, donc un exercice, si minime soit-il, de la fonction hégémonique de notre esprit. Il en résulte que, si la connaissance est pour nous une cause nécessairement efficace de jugement, c’est parce que cet esprit, en tant qu’hégémonique, demande seulement de saisir, au delà de leur essence pure, en transparence d’elle, l’être physique des Vérités candidates à son assentiment. Pour croire, nous n’exigeons définitivement qu’une telle saisie. A quelque état de domination de nos idées, de résistance à tous nos entraînements, de retenue volontaire du geste indispensable à nos jugements les plus secrets, que nous nous efforcions d’atteindre, nous sommes satisfaits par elle, pour l’essentiel. Sans doute préférons-nous voir les Vérités intuitivement. Mais nous ne l’exigeons pas et nous contentons d’une connaissance moins éclairante parce que schématique. Expliquons soigneusement ma pensée. Il me semble en effet qu’on restreint trop souvent le domaine de l’intuition, inscrivant à tort dans l’essence d’objet pensé de celle-ci l’exclusion du discours et de ses démarches de conclusion.

Par *intuition* donc, j’entends seulement, pour ne pas réduire le genre à son espèce la plus commune et la plus frappante, toute connaissance qui donne la plénitude de son objet. Celui-ci est atteint à même, non pas nécessairement d’une façon telle qu’on distingue toutes ses parties et composantes (il est au contraire, fort rare qu’on y parvienne), mais sans *schématisme.* Je désigne par ce mot une certaine sorte d’activité intellectuelle par laquelle nous simplifions et appauvrissons à la fois les objets, en vue d’en garder la connaissance. Quand nous percevons une détermination d’abord pâtie, nous sommes forcés, même indifférents à ses composantes et aux parties que nous pourrions distinguer en elle, de respecter du moins tout l’étalement, spatial, temporel, qualitatif de sa teneur : autrement ce ne serait plus elle que nous percevrions. Mais en même temps, le plus souvent au moins, nous en faisons un objet intelligible, un et qui refuse de se dissoudre dans cet étalement. Il est pour nous telle teneur individuelle, que nous analysons plus ou moins. Or nous sommes capables d’accrocher cette teneur à certains seulement de ses traits, et à des signes qui peuvent n’avoir avec elles aucune ressemblance, comme le montrent notre usage courant [74] des mots et la capacité qu’ont dans nos rêves les choses d’avoir pour support une teneur qui n’est pas la leur et constitue même, matériellement, *d’autres* choses. C’est cette activité, naturelle et indispensable à notre pensée, que je nomme ici schématisme. Cela étant, je dis que la vision pleine ou intuitive des traits supportant pour nous l’individualité intelligible d’un objet nous permet de connaître encore celui-ci, au moins dans sa teneur pure. Quand je parle en m’entendant, je sais *ce que* je veux dire et, pensant mon Œuvre à l’aide de mots, j’en atteins pourtant l’individualité logique même.

Je dis maintenant que je connais des Vérités, intuitivement ou schématiquement. Le second cas est celui de la plupart de mes raisonnements. J’utilise en eux, comme hypothèses ou principes d’avance, des assertions dont je ne vois pas de plein fouet qu’elles posent des Vérités. Je le perçois cependant grâce à mes souvenirs, mis en action par mes assertions elles-mêmes. Il s’agit bien d’une connaissance. Les assertions m’ont évoqué les traits auxquels est accrochée la teneur intelligible de la Vérité. Mais cette connaissance est indirecte et comme aveugle : je sais seulement que j’ai vu et que ce que j’ai vu n’a pu changer. De son côté, la connaissance intuitive porte surtout sur les Vérités que j’ai dites immédiates pour marquer que leurs termes déterminent à eux seuls le rapport nouant leur matière en situation intelligible. Ces Vérités peuvent dépendre de multiples conditions, la présence simultanée et l’organisation de leurs termes n’allant pas de soi. C’est le cas des Vérités de fait qui, métaphysiquement, sont dérivées puisqu’elles dépendent, comme disait Spinoza, de « l’ordre de la nature entière ». Elles n’en sont pas moins immédiates puisque, les faits étant ce qu’ils sont, elles en naissent sur-le-champ. Quant aux Vérités premières, énoncées par les axiomes, et dont la teneur est quelque rapport simple entre des termes abstraits, elles ont évidemment le même caractère. Mais des Vérités médiates peuvent aussi être connues intuitivement. Ces Vérités naissent non plus de la simple teneur des objets dont elles font leurs termes mais de propriétés de ces objets. Par exemple 2 + 2 égalent 4 à cause de leur commune égalité à 3 + 1. Déterminée nécessairement par la teneur de la somme et du nombre, cette propriété n’en fait cependant pas partie. Cela étant, les Vérités médiates ne peuvent évidemment être connues qu’à l’aide de conclusions mettant en jeu les propriétés de leurs termes, et donc des objets auxiliaires auxquels renvoient ces propriétés. Si l’on parvient à opérer ces conclusions d’une façon telle qu’on ait simultanément une vue entière de chacune, on connaîtra [75] les Vérités qu’elles font atteindre sans schématisme, donc intuitivement. Ainsi il existe une connaissance à la fois intuitive et discursive. Un des objectifs du quatrième précepte cartésien est de l’obtenir.

J’en ai assez dit sur les deux sortes de connaissances, intuitive et schématisée. Je reconnais maintenant que nous préférons nécessairement la première, puisqu’elle nous donne de son objet une vision plus pleine et seule achevée. J’affirme cependant que le meilleur de notre esprit n’en fait pas une exigence, pour donner son assentiment aux Vérités. Toutes les fois qu’un raisonnement ou une suite de raisonnements nous conduisent à une connaissance, la vérité de chacune de leurs conclusions étant connue de nous, même schématiquement, nous nous tenons en repos dans la croyance que nous tirons finalement de l’ensemble. Cette croyance ne serait remplacée par un doute que si, obsédés par notre désir d’une connaissance intuitive, nous devenions incapables de connaître schématiquement telle pièce nécessaire de notre argumentation, nous figurant à tort qu’elle est le fruit d’une simple conception subjective de notre part. Si nous ne sommes pas ainsi aveuglés par la pensée d’un mieux, devenu l’ennemi victorieux du bien, notre connaissance discursive des Vérités médiates, quelque schématisée qu’elle soit, leur obtiendra le *rationabile obsequium* qu’elles méritent.

Les apparences objectives de Vérités contentent donc le fond de notre esprit. En revanche, dès que nous remarquons qu’une situation à structure de Vérité nous apparaît non en elle-même mais seulement sous les traits d’un personnage chargé de la représenter, que sa teneur donc constitue, sur la scène de notre esprit, la simple projection imaginative d’un objet mental, nous nous retenons d’y croire. C’est que nous voudrions n’adhérer qu’à des Vérités effectives. Et nous savons bien que nos compositions mentales peuvent construire des Faussetés. Les démentis de l’expérience et le seul fait du conflit des convictions d’un homme à l’autre ou dans le même homme d’un temps à l’autre suffisent à nous en convaincre et assurer. Quelles que soient donc nos impulsions, innées ou acquises, nous ne sommes plus satisfaits par des compositions qu’à notre escient ne soutient point une connaissance. Nous nous en dégageons. Non que nous y mettions nécessairement fin. Pour quelque raison que ce soit : force de l’habitude, perception d’une assertion qui les pose, raisonnement par l’absurde, nous pouvons continuer à les opérer. Mais nous ne nous associons plus intérieurement à leur facture. Elles n’obtiennent plus notre accord qu’au prix d’un [76] relâchement nous mettant, pour un temps, sous la dépendance de nos conceptions.

Les Vérités connues conviennent donc seules à un esprit en possession de lui-même : nulle apparence mentale ne lui suffît. La cause m’en semble claire. Aux premières seules l’esprit, dès qu’il y réfléchit suffisamment, ne se reconnaît pas le droit d’opposer une « réalité » qui serait distincte de l’apparence et la mettrait en défaut : la *réalité absolue* est une prérogative nécessaire de toute Vérité. C’est la seconde des propriétés annoncées, mais elle n’est telle que dans mes idées, où je me parle, d’abord de ce qui me touche ; ontologiquement elle précède l’autre, puisqu’elle en est la cause.

Prouvons-la en montrant que l’opposition du réel et de l’apparent n’a que deux acceptions valables, dont aucune ne convient aux évidences mentales, alors que la première a nécessairement juridiction sur les apparences.

L’une de ces acceptions, où les notes sont prises dans un sens large, est l’opposition même du Vrai et du Faux qui le joue. Toute apparence mentale en relève. En effet, elle n’est apparence que pour convaincre finalement l’homme par sa seule structure. On peut donc, ou plutôt l’on doit se demander si elle est ou non conforme à la réalité : celle-ci est constituée par la Vérité qui naît de sa matière, pensée sous l’idée à laquelle l’apparence la soumet. Les évidences mentales excluent en revanche *a priori* un dilemme dont, par hypothèse, elles réalisent toujours une seule éventualité.

Passons maintenant des apparences mentales aux objectives et cherchons en quel sens l’apparence objective peut se distinguer de la réalité.

Lorsqu’il s’abstient de réfléchir, l’homme conçoit les deux notes, ou au moins les traite, dans sa conduite intelligente de penseur et de croyant, comme deux aspects différents des choses. Le premier appartiendrait à ces choses quand elles se donnent, comme objet de connaissance, à un observateur extérieur. Le second serait attaché, toujours et indissolublement, à leur être absolu.

Donc, l’apparence, pour la pensée commune, ne se distingue pas *numériquement* de la réalité. C’est *de celle-ci* qu’elle est l’apparence. À la différence de l’imaginaire, elle l’engage, assurant l’homme de sa présence, là où elle-même est donnée. Mais elle en diffère, ou du moins peut en différer, par la teneur. À l’état « réel », les choses sont censées avoir des traits absolus, indépendants de toute référence à un principe extérieur quelconque. Ces traits de plus, s’ils ne constituent pas des actions exécutées ou [77] des états éprouvés par un être conscient pris comme tel, peuvent être *fermés,* je veux dire ne se révéler à personne. Une apparence, en revanche, est relative à l’être auquel elle apparaît, elle prend place dans un système dont il est le centre ; elle doit lui être *ouverte,* se faisant connaître de lui, après l’avoir affecté, d’elle-même ou par ses éléments. Cela lui impose de prendre, tout en restant elle-même, un nouveau visage, qui est, pour ainsi dire, sa face externe ou plutôt une de ses *faces externes,* celle que demande sa révélation actuelle à tel observateur.

À l’origine de cette notion de l’apparence, ou de la conduite de l’esprit qui en est l’équivalent pratique, se trouve sans doute l’expérience des sens que l’on dit être « impressionnables à distance », et en premier lieu de la vue. Non que l’expérience justifie la notion et y entre pour une part directe. Mais elle amène l’esprit à la former par une interprétation qui est, pour ce dernier, naturelle et même, je pense, inévitable, malgré sa fausseté.

Les données individualisées, que la vue, l’ouïe, l’odorat, offrent ou laissent prendre à l’esprit, présentent en effet dans leurs divers ordres, le long du temps et en fonction des mouvements du corps, assez de ressemblances et de différences à la fois pour qu’on les traite ou regarde toutes comme exprimant, chacune à sa manière, une seule et même réalité, étendue et figurée dans le premier cas, localisée seulement dans les autres, et toujours munie d’une teneur qualitative absolue. La couleur aura par exemple sa nuance, sa clarté, sa saturation ; le son sa hauteur, son intensité, son timbre (j’exprime dans le langage courant les principales composantes de l’une et de l’autre). Cette idée se fortifie encore de la correspondance complexe, faite aussi d’accord et de divergence, des expériences visuelle et tactile : le toucher est censé atteindre la chose elle-même, puisqu’il opère par contact et permet d’agir sur elle. La vue ne donne qu’une apparence : elle demande à la chose de se mettre hors d’elle-même, parce qu’elle l’oblige à entrer dans un système où ses traits constitutifs se laissent définir de l’extérieur. Imposant à leur objet la même exigence, tous les sens impressionnables à distance, n’atteignent jamais que des apparences. Il peut arriver d’ailleurs, pensons-nous, que celles-ci coïncident avec la « réalité ». Consciemment ou non, nous tenons que nos divers sens sont aptes à atteindre leur objet tel qu’il est en lui-même, lorsqu’ils s’exercent dans certaines conditions, physiques et physiologiques, qu’il serait facile mais qu’il est inutile ici de déterminer : la teneur de ce qui apparaît est alors, croyons-nous, celle des choses mêmes.

Telle est la conception populaire des rapports des apparences [78] objectives et de la réalité. Des philosophes l’ont adoptée, en s’efforçant de la justifier. Les savants s’en accommodent, sans que rien, dans la science elle-même, l’exige. Un examen rapide suffit pourtant à montrer qu’elle est contradictoire.

Fixons un premier point. L’opposition du réel et de l’apparent a pour ressort ici l’idée d’une relativité *subtantielle.* La référence *ad extra* d’une détermination se suffisant à elle-même et que cette référence, sans la changer numériquement, doue d’un visage nouveau équivaut, en effet, à cette note complexe : le donné est censé coïncider en substance avec l’être, mais l’engager dans une relation qui prive ses traits de leur caractère absolu, les soumettant — et avec elle la substance même — à un observateur extérieur.

Je dis maintenant que le principe de non-contradiction, qui interdit d’identifier des choses différentes, ruine irrémédiablement l’idée d’apparence substantiellement relative. Il est facile de le reconnaître, si l’on comprend bien que les choses n’ont point d’aspect, distinct d’elles et relatif, mais sont simplement. Pour mettre en lumière cette Vérité, il me faut d’abord déterminer les conditions de la possession par une chose quelconque d’un avoir qui ne soit pas purement logique et la nature exacte de la « relativité » des individus physiques. Les distinctions et analyses que ce soin me demandera, loin de retarder la marche de ma pensée, la conduiront plus sûrement et plus vite au terme de ses recherches.

Donc seuls, certains fonds, à l’exclusion de tout mode, sont capables d’avoir physiques.

J’appelle *fond* toute chose qui reçoit l’être physique directement et *mode* toute chose qui le reçoit seulement par l’intermédiaire d’un fond engagé en elle, grâce auquel il lui est loisible d’être quelque chose hors de l’esprit. On remarquera que j’écris ici sans s le mot fond. C’est pour le distinguer du fonds physique défini plus haut. Il ne coïncide pas avec ce dernier. En effet, les modes mêmes ont leur essence d’objet pensé et, distincte d’elle, une substance physique qui leur donne ou leur donnerait l’être extramental. De cette substance, le fond, qu’ils impliquent d’abord, n’est pas tout ; ils lui joignent leur détermination propre de mode. *Telle* douleur n’est ni l’être qui souffre, ni l’idée définissant la douleur. Notons maintenant qu’un fond peut être muni de modes constituant pour lui des ajoutures. Il a l’avantage alors, en tant que sujet durable, c’est-à-dire engagé dans la succession et la dominant, de demeurer le même pendant que ses modes apparaissent et disparaissent. Mais il lui [79] arrive aussi d’être dépourvu de tout mode. Il est facile de donner des exemples montrant l’application de ces notions à l’expérience la plus commune.

Distingué de tout ce que je m’attribue, je suis un fond, qui toujours reçoit et se donne à lui-même quelque chose. Avec la partie objective de moi-même, intime et pourtant étrangère, que je nomme mon corps et mon être de sujet pur, qui seul est parfaitement moi, je suis posé dans l’existence, sans rien devoir à quiconque. Ou plutôt je dépends sans doute d’une cause mais je n’ai pas à m’engager dans sa teneur pour réaliser mon essence. Celle-ci se suffît à elle-même. D’autre part je ne suis jamais dépourvu de modes. J’éprouve dans mon corps divers « sensata » (j’emploie ce terme et non celui de sensation pour bien montrer que j’envisage ici des objets et non des états). J’accomplis, comme esprit, quelque acte d’attention ou de pensée. Engagé dans ces données et enrichi d’elles, je refuse cependant de leur lier mon sort, restant le même tandis qu’elles naissent et meurent. De leur côté les formes colorées que je vois sont des fonds. Elles sont posées dans l’existence à même, avec leurs seuls traits constitutifs, sans se trouver entées sur rien d’étranger. En revanche aucun complément ne les accompagne. Elles se referment sur elles-mêmes, n’apportant avec elles aucun surplus. Tout ce qu’on peut leur attribuer consiste en propriétés, naissant d’opérations logiques, et non en nouveautés physiques qui viendraient les enrichir.

Mes actes d’attention ou de conception maintenant, les sensata vécus dans mon corps, ont au contraire, pour des raisons diverses mais pareillement nécessitantes, besoin de moi pour exister. Ils renvoient à mon être d’objet étendu ou de sujet un, rebelle à toute figuration et à tout développement extensif. Quelque chose dans leur essence est tributaire de cet être. Dégagé d’eux, il les fournit cependant de leur part la plus substantielle, de ce qui, en eux, reçoit d’abord l’existence. Comment par exemple, une douleur revêtirait-elle telle partie de mon corps, si elle ne s’allumait pas en lui à ma vie propre d’objet sentant, ne disposait pas d’une étendue, mal figurée sans doute, riche pourtant de parties et de directions, où bat ma conscience ?

De la distinction que je viens d’établir et des exemples qui l’illustrent, il résulte très clairement que certaines déterminations se trouvent douées *d’avoirs physiques*, qui, dépendant d’elles, leur sont pourtant surajoutés et n’altèrent pas leur identité par les variations qu’eux-mêmes présentent. Il s’agit des fonds qui sont passibles de modes à titre de sujets réels, possesseurs [80] d’une nature dont ils se distinguent. Les fonds qui sont de simples objets et les modes ne peuvent au contraire prétendre au moindre avoir physique. Ils possèdent sans doute des propriétés mais celles-ci ne leur ajoutent rien. Elles consistent seulement dans le fait pour eux de donner naissance, et en même temps de se trouver soumis, à tel rapport à la suite de telle mise en rapport. Par exemple, la propriété qu’a toute sensation douloureuse de faire mal à l’être qui l’éprouve, n’aggrave en rien la note physique de douleur qui est son élément de base : elle n’est que cette note regardée du point de vue de l’être qui souffre ; donnée une fois pour toutes, la douleur n’est pas modifiée par les Vérités auxquelles elle donne naissance, génératrice pour elle de caractères purement logiques. Toute douleur serait infinie dans le cas contraire. Car sa propriété d’affecter son sujet ferait mal et l’être de cette nouvelle douleur étant encore une propriété serait source d’une nouvelle douleur, sans qu’on puisse jamais s’arrêter. Le mode le plus pauvre de la vie psychique fournirait inépuisablement du nouveau.

Ainsi, de toutes les déterminations accessibles à l’homme, certains fonds, seuls, ont des avoirs physiques. Ils constituent des sujets modifiables.

En quel sens maintenant un individu physique, fond ou mode, peut-il être dit *relatif,* hors de toute supposition, au nom du seul donné ? En tant que sa teneur, considérée non comme réalisée physiquement, mais dans ses seuls traits d’essence, renvoie à un principe extérieur auquel elle doit quelques-uns de ces traits. Il est aisé de voir par exemple que les données de la vue, du toucher et de l’ouïe sont relatives.

Les formes colorées et les contours résistants ne peuvent en effet être ce qu’ils sont sans dessiner des figures, les sons sans se localiser (en dehors de toute figuration). Or, pour satisfaire à cette condition, il leur faut se rattacher à un corps-senti, à une masse constituant la partie objective d’un moi. En effet, tout espace se développe et s’organise, en direction comme en forme, à partir d’un volume et d’un lieu absolus, donnés à un moi comme un objet premier, à la fois intime et étranger. Les mêmes déterminations, d’autre part, ne sont pas moins tenues de présenter certaines notes temporelles, et de date et de durée. Or elles n’y parviennent qu’en se référant, à la vie de sujet de quelque moi. Il n’y a ni date ni durée sans une succession vécue et surmontée, c’est-à-dire sans un présent mobile, chargé de passé et tendu vers l’avenir. Or les données de la vue, du toucher externe ou de l’ouïe ne portent pas avec elles un tel présent, les [81] premières n’étant pas engagées directement dans la succession et les sons ne la dominant pas. Longueur et place dans le temps des uns et des autres sont donc faites de la contemporanéité de leur être et de la durée datée d’un sujet personnel.

D’une façon semblable, je veux dire pareillement physique, les modes sont relatifs : ils doivent aux fonds où ils prennent racine quelque chose de leur teneur même, et un élément plus substantiel et plus spécifique que des traits d’espace ou de temps : une part de la qualité qu’ils étalent en extension ou en durée ; mes douleurs ou mes volitions sont quelque chose de moi.

Ainsi l’essence de certaines déterminations se trouve affectée physiquement, sans que l’esprit ait à opérer aucune mise en rapport, d’une *relativité intrinsèque.* Cette relativité cependant ne met pas en jeu des modifications qu’auraient à subir les choses pour se faire connaître. Il faut dire qu’elle est inhérente à ces choses prises absolument. Ce langage seul, malgré l’opposition de l’absolu et du relatif, exprime exactement son caractère.

Est-il possible maintenant qu’à cette relativité intrinsèque, attachée à leur seule teneur, les choses en joignent une autre, dépendant de conditions auxquelles elles devraient satisfaire pour se faire connaître ? J’ai montré plus haut que le sens commun le croit : les choses matérielles seraient douées d’une teneur absolue, les constituant en elles-mêmes avant qu’aucun esprit les connaisse et même qu’aucune sensibilité les éprouve.

Pour prouver clairement la vanité de cette croyance, forgeons-nous un langage précis, particulièrement nécessaire en cette matière, où la confusion paraît la règle de notre pensée spontanée. J’appellerai respectivement *sensibilisation* et *révélation* le fait pour une détermination d’abord fermée de devenir l’objet d’une pathie ou d’une connaissance, c’est-à-dire de se mettre à exister aux yeux d’un moi concret, pris comme sentant ou pensant. Si la détermination, avant d’être connue, est d’abord pâtie, le redoublement qui, sans la changer, la conduit de la sensibilité à l’esprit, est ce que j’ai déjà appelé la manifestation. Cette dernière relation n’est certainement pas feinte : les données, intimes ou étrangères, de notre expérience immédiate lui sont soumises. Je ne sais si les deux premières s’appliquent ou peuvent s’appliquer à quelque objet. Je suis cependant contraint d’en former l’idée, puisque je me fais ici l’interprète d’un comportement intellectuel, peu réfléchi mais commun à tous les hommes et, semble-t-il, imposé par notre nature même, qui nous conduit à interpréter la connaissance, son apparition et son être à l’aide [82] de ces relations, sans que nous ayons à penser celles-ci comme telles. Donc, d’après nos conceptions spontanées, pour nous devenir sensibles, les choses devraient revêtir un aspect qui ne leur appartient pas en propre mais dépend de la situation dans laquelle nous nous trouvons physiquement à leur égard : à distance, tout en gardant pour elles leurs « *vraies* » grandeurs, formes, situations, couleurs, elles ne nous donneraient plus qu’une grandeur, forme, situation, couleur « *apparentes* » La révélation des choses concrètes, impliquant leur sensibilisation, ne nous les donnerait elle-même qu’avec une teneur nouvelle, éditée, si l’on peut dire, à l’usage de l’extérieur

À la réflexion cependant, l’idée d’une relativité de révélation ou de simple sensibilisation apparaît comme contradictoire. En effet, un individu physique quelconque n’est jamais qu’une essence posée en soi hors de l’esprit ; s’il lui arrive donc d’exister en personne, pour le corps ou l’esprit, ce ne peut être qu’avec la teneur, je ne dis pas qu’il possède, mais que lui-même est, à titre de fond, modifiable ou non, ou de mode. En altérant, si légèrement que ce soit, l’essence qu’il réalise, il donnerait naissance à un individu physique différent de lui-même, c’est-à-dire à un être nouveau qui ne pourrait coïncider avec lui qu’aux yeux de l’esprit, par une essence d’objet pensé commune.

Je conclus de ces observations très simples, que l’idée d’apparence *substantiellement relative* ne peut s’appliquer à une détermination quelconque, quels qu’en soient la nature et le genre d’existence. Elle est contradictoire : l’objet immédiat d’une connaissance ne peut se donner avec une teneur qui, tout en le laissant lui-même, le transformerait en un autre individu, numériquement différent.

L’idée cependant ne se détruit ainsi que, parce que, distinguant à tort l’être de son essence, elle prétend la doter de deux teneurs qui ne seraient pas parfaitement identiques. Mais elle contient une notion juste et fort importante, qu’un esprit soucieux de donner à chaque chose la considération qu’elle mérite, doit former : c’est celle de l’*expression* plus ou moins fidèle de la teneur absolue d’un même individu logique par des teneurs d’individus physiques distincts qui, chargés de la reproduire, s’en acquittent plus ou moins bien. Cette relation d’expression, mise en lumière par Leibnitz, peut et doit s’inscrire dans les pensées et jugements de l’homme.

Prenons l’idée de chose matérielle, en la débarrassant de tout substantialisme, c’est-à-dire conférons la même signification logique aux divers donnés sensibles que, spontanément, nous [83] tenons à tort pour les apparences substantiellement relatives d’une même chose. Leur correspondance autorise, ou plutôt appelle cette attitude. Nous voilà donc en présence d’individus logiques bien déterminés, s’incarnant chacun dans une pluralité indéfinie de fonds physiques différents. Ces fonds sont justiciables de la relation d’expression.

En effet, ils se correspondent suivant des lois connaissables qui permettent de passer des uns aux autres avec certitude et d’une façon très précise ; l’étude géométrique de la perspective rend raison de ces lois quant à la grandeur et à la forme des divers donnés. D’autre part ceux-ci ont une valeur fort inégale, au regard de notre pensée comme de notre action. Et pour chaque individu logique il existe un fond supérieur à tous les autres qui constitue précisément cette « réalité » ou cette « vérité » à laquelle nous opposons spontanément l’apparence. La « feuille de papier sur laquelle j’écris », par exemple, a une « vraie forme » et une « vraie grandeur », que je vois lorsqu’elle se trouve à une certaine distance de moi, dans une certaine position. Cette forme et cette grandeur (qui ressemblent plus que toutes les autres aux caractéristiques du même ordre de la « feuille de papier touchée ») peuvent donc être posées comme un absolu auquel je comparerai les autres formes et grandeurs vues, pour juger de l’écart qui les en sépare (écart que je voudrais aussi faible que possible).

Tous les fonds ainsi reliés ne sont cependant pas les aspects divers d’un seul et même être indépendant qui, doué d’une essence absolue, se trouverait capable de revêtir simultanément une pluralité d’aspects aux yeux d’observateurs différents. Chacun d’eux est purement et simplement, au moment où je le perçois, dans un système temporo-spatial dont je suis l’organisateur, l’union d’une extension figurée et d’un élément de couleur, plus ou moins bigarrée. S’il m’est possible de me faire apparaître à moi-même tels de ces fonds par des mouvements appropriés et de passer des uns aux autres d’une façon continue, cela ne prouve pas qu’ils enveloppent tous un même individu physique, d’une teneur inchangée, qui prendrait seulement pour moi divers aspects pendant que je me déplace. Chacun d’eux n’est jamais qu’une essence posée en soi : tout changement de celle-ci détermine et mesure exactement un changement du premier. Sans doute, dans la vie psychique, l’homme intérieur, qui se caractérise par un « refus indéfini » de coïncider avec ses modes, si intimes soient-ils, reste-t-il incontestablement le même au sein de leurs avatars. Mais c’est qu’il réalise toujours la teneur immuable qui le constitue lui-même. Donc, quand je dis que « le [84] même » objet vu par moi change, à mes yeux seulement, de forme ou de couleur, je ne peux, si je veux exprimer ce qui se passe en fait sans aucune interprétation à débattre, vouloir dire que ceci : divers donnés colorés vus successivement, que ce soit ou non d’une façon continue, dans telles conditions, expriment également pour moi le même individu logique. Et la question se pose de savoir si un individu physique, absolu et fermé, réalise cet objet : j’ai dit pourquoi j’y réponds négativement.

Il résulte de ces observations que l’idée d’une relativité, non plus substantielle mais *purement essentielle,* s’attachant à l’objet de la connaissance, subordonné aux individus logiques conçus par nous, convient, dans certains cas au moins, aux apparences objectives. Cette relativité consiste dans le fait, pour une essence physique, que l’on charge d’en reproduire une autre parce qu’elle en dérive et s’ordonne idéalement à elle, de s’en écarter par suite des conditions de sa propre manifestation. J’ai ajouté à l’adjectif essentiel l’adverbe « purement » pour bien détacher l’essence de l’existence et marquer aussi que cette relativité authentique n’a pas la portée qu’aurait la relativité substantielle fictive.

Il existe donc une relativité purement essentielle affectant certaines déterminations physiques, justement chargées d’une fonction expressive. Mais je vois sans peine que les Vérités écartent nécessairement la première, parce qu’elles ne se prêtent pas à la seconde.

Pourquoi toute Vérité se suffit-elle entièrement à elle-même et refuse-t-elle de soumettre sa teneur à celle de quelque autre Vérité que ce soit ? Parce que le rapport concret dont elle naît est lui- même entièrement déterminé, à l’aide seulement de telle mise en rapport, par les objets dont il fait ses termes. C’est parce que la somme 2 + 2 d’une part, et le nombre 4 de l’autre, sont chacun ce qu’ils sont que, pensés sous l’idée de la grandeur comparée, ils deviennent égaux. Pareillement le cercle coloré que je nomme « pleine lune » est plus grand que le point brillant que je nomme « Mars » du fait seulement de ce qu’ils sont tous deux comme donnés visuels. Il en résulte que les Vérités « 2 + 2 font 4 », « La pleine lune, est dans le ciel que je vois, plus grande que Mars », ne relèvent d’aucune juridiction extérieure. Elles sont l’effet immédiat du rapport concret qui relie leurs termes. La soumission parfaite, dans sa naissance, du premier au second lui confère, une fois né, une indépendance absolue à l’égard de toute réalité extérieure, quelles que soient la puissance et les initiatives de celle-ci.

[85]

Peu importe par exemple que l’astronome tienne la pleine lune et Mars, vus dans mon ciel, comme des apparences essentiellement (ou même substantiellement) relatives, et affirme que Mars est, en soi, plus volumineux que la Lune. Il a certainement raison quant aux deux individus logiques qu’il nomme Mars et la lune. Au regard de l’esprit, préoccupé de les rendre intelligibles en les systématisant, les « phénomènes » ne sont bien « sauvés » que par son hypothèse. Mais la Vérité « La pleine lune est, dans le ciel que je vois, plus grande que Mars », ne se soucie pas des apparences objectives possibles, d’ordre visuel ou tactile, dont ses propres termes peuvent être tenus pour expressifs. En s’appliquant à eux, elles le soustrait à toute autre juridiction, elle en fait des absolus. Chaque Vérité est comme un monde qui se suffit à lui-même, monde plus ou moins riche mais toujours parfaitement un et qui interdit qu’on rapporte à rien d’extérieur ses sujets, considérés comme tels. Une scène ou un paysage peuvent être tenus pour expressifs. C’est qu’ils sont riches de rapports virtuels, mais non pas faits de ces rapports, qu’ils portent au contraire en eux. Objets détachés, ils sont mobilisables, à la disposition d’un esprit soucieux de les comprendre par des confrontations qui les illustreront. En revanche les rapports concrets dont ils sont gros n’ont à être illustrés par rien : entièrement déterminés par leurs termes et ne s’appliquant qu’à eux, ils n’ont besoin d’aucune lumière étrangère. Ils se dérobent donc à toute tentative de subordination. L’ombre d’un objet le reproduit plus ou moins fidèlement. Sa forme est déterminée entièrement par celle de l’objet, une fois donnée la situation respective de celui-ci et de la surface où elle-même se dessine. Mais les propriétés géométriques de l’ombre, nées des Vérités qui lui font soutenir tels rapports avec telles déterminations spatiales à la lumière desquelles elle peut être regardée, sous tel aspect, ne relèvent plus des propriétés de l’objet. Elles leur correspondent seulement, puisqu’elles ne se soucient en rien des origines de l’essence physique à laquelle elles appartiennent. Et cette insouciance est le meilleur témoignage de l’inégale condition des choses et des Vérités sous le rapport de la suffisance à soi-même.

J’ai assez mis en lumière, je pense, à l’aide des deux idées de réalité et de relativité, la principale différence qui sépare des apparences les évidences mentales, c’est-à-dire les Vérités données dans des apparences objectives. Il me reste à prouver que le caractère de réalité absolue, prérogative nécessaire de toute Vérité, est bien la cause de la confiance intégrale que nous accordons aux évidences mentales.

[86]

Donc, si nous ne nous contentons pas des apparences mentales dès que nous avons reconnu leur titre, c’est bien parce que nous voudrions ne jamais croire qu’à « ce qui est », au sens le plus absolu de l’expression. Nous savons par expérience et, plus directement, par droit d’auteur, pour les avoir fabriquées nous-mêmes, que nos compositions mentales peuvent construire des Faussetés. Elles n’obtiennent donc pas sans faire perdre de vue leur identité l’agrément de notre esprit : il est retenu par la croyance du risque d’erreur. Mais, si nous estimions qu’une situation à structure de Vérité aperçue par nous nous est relative, qu’elle dépend de la façon dont nous voyons ses termes, que ceux-ci, sans changer en eux-mêmes, peuvent déterminer objectivement une autre situation, nous ne croirions pas plus à la première. La supposition est sans doute contradictoire. Mais nous pouvons, en connaissance de cause, nous y attacher fictivement pour expérimenter la réaction qui serait nôtre si nous la tenions pour réalisée. Chacun verra alors, si je ne me trompe, que ce serait infailliblement le jugement négatif ou l’époque. La première réaction serait entraînée par la croyance à une différence entre la teneur du Vrai absolu et celle de l’apparence de Vérité, à nous relative, la seconde par la pensée, non rejetée sans être encore admise définitivement, de cette différence. De même, lorsque nous croyons connaître la forme absolue d’un objet, tenons-nous pour fausses les formes apparentes différentes qu’il prend pour nous. Et lorsque nous nous estimons que sa forme peut ne pas se révéler à nous telle quelle du fait de notre éloignement par exemple, nous refusons-nous à en décider. Nous sommes ainsi faits que nous voulons des Vérités qui ne dépendent dans leur teneur, d’aucun point de vue, ne nous avisant pas, le plus souvent, que le support psychique d’une mise en rapport est pourtant d’abord nécessaire à cette teneur.

Une confirmation, d’ordre historique, peut appuyer cette assertion. C’est le « trope » de la « relativité » des sceptiques. Il prescrit à l’homme l’époque à cause de la relativité de l’objet de ses connaissances. Mais par ailleurs, selon une formule célèbre, « nous discutons, disent les Sceptiques, non des phénomènes mais de ce qui est affirmé des phénomènes ». Il est vrai que cette affirmation consiste, elle, à transformer des phénomènes, relatifs à l’homme, en choses absolues. C’est donc la faiblesse des premiers qui nuit à l’apparence des Vérités. Mais il n’en reste pas moins que les Sceptiques acceptent de s’en tenir aux phénomènes, là où il n’y a pas encore assertion, ne faisant donc grief de la relativité qu’au contenu immédiat de nos assertions, soit à des objets [87] à structure de Vérités, puisque seuls de tels objets se prêtent à l’assertion. Ils ne lient donc définitivement l’idée de la réalité absolue qu’à celle des Vérités. Sans doute tirent-ils de ce lien une conséquence opposée aux croyances auxquelles je suis parvenu plus haut, la relativité des objets à structure de Vérités commandant, selon eux, le doute. Mais notre désaccord sur l’existence implique une entente entière sur l’essence. On peut dire qu’aux yeux des Sceptiques, si l’homme connaissait des Vérités et non de simples apparences de Vérités, il atteindrait ainsi un objet dépouillé de toute relativité.

Il résulte de ces analyses que, dans sa fonction du jugement, notre esprit s’ordonne à la réalité absolue, se refusant d’intention, à juger avant de l’avoir atteinte. S’il s’incline devant les Vérités connues, c’est qu’elles se plient à ses exigences. Les deux propriétés, qui font défaut aux apparences mentales tandis qu’elles parent les Vérités devenues des apparences objectives, sont bien liées comme je l’ai dit. Le caractère nécessairement absolu du Vrai est la cause de la prérogative qu’ont les Vérités connues de satisfaire notre esprit.

Il me semble que j’ai maintenant une idée distincte *ad extra* des apparences, objectives et mentales, et des évidences que les premières peuvent déterminer ; les démarches qui me l’ont donnée doivent en munir pareillement des lecteurs éventuels. Ancrons en moi le goût des seules évidences mentales en méditant leur grandeur et les dangers qui les menacent. Je conduirai mieux ma discussion, dont l’objet est maintenant de montrer que la bonté finale de l’œuvre de la *Bona Mens* n’est encore pour moi qu’une apparence mentale.

[88]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre VI

Que la bonté de mon œuvre
n’est présentement pour moi
qu’une apparence mentale.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Commençons par préciser un point de langage. J’ai employé et emploierai systématiquement le verbe « sembler » pour désigner ou affirmer, spécifié par les diverses notes qui font donner au verbe un mode et un temps, le fait pour un objet d’agir sur l’esprit en tant qu’apparence mentale. Les verbes « paraître », « apparaître », m’ont servi et me serviront au contraire à faire penser l’action des apparences objectives. J’estime en effet — j’ai déjà dit plus haut pourquoi — que le doute convient aux situations à structure de Vérités seulement pensées. Or le verbe sembler par son usage, conforme à son étymologie (qui le rattache à « simuler »), tend à éveiller ce doute. Les deux autres verbes, surtout « apparaître », sont plus neutres. D’où ma convention, qui ne fera que codifier pour moi une coutume heureuse.

Donc, dans l’état présent de mon information, il me semble seulement que l’Œuvre de la *Bona Mens* mérite d’être entreprise par moi. Je vois certes que des biens importants lui sont attachés : son essence est d’aménager au mieux en moi les faits d’opinion qui se trouvent à la portée de ma causalité personnelle. Or la croyance et le doute, envisagés en général, sont des faits d’opinion et je suis certainement à même, d’une façon très commune, d’agir sur tels de leurs exemplaires, effectivement donnés ou seulement possibles en moi, tant par l’examen critique de mes convictions que par la recherche de la Vérité. Comment douter par ailleurs qu’envisagées comme telles, la croyance fausse d’une part, de l’autre la croyance vraie et autorisée, ne soient respectivement mal et bien plus ou moins grands ? La première déçoit et contrarie l’action, qu’elle l’empêche ou conduise l’agent à des résultats étrangers ou opposés à ceux qu’il souhaite. La seconde enrichit l’homme en l’élevant, elle étend et rend efficace son [89] pouvoir d’action. J’ai déjà noté dans mon premier chapitre ces diverses Vérités touchant les faits ou les valeurs. Je les aperçois assez distinctement pour n’en pas douter. Elles tendent à me faire croire que l’Œuvre de la *Bona Mens* est la meilleure parmi toutes celles qui se trouvent actuellement à ma portée, ne faisant tort à aucune entreprise plus urgente. Il est évident cependant que je ne peux tirer encore cette conclusion. En effet, je n’ai regardé que les qualités de l’Œuvre sans m’occuper de ses défauts. Or, même en admettant qu’elle n’en comporte pas de directs (chose encore incertaine), il est évident qu’elle a l’inconvénient d’empêcher d’autres activités, incompatibles avec elle, qui seraient, de leur côté, bonnes. C’est ainsi, par exemple, qu’elle retarde une action qui me mettrait, dans la cité, au service de mes semblables ou me tournerait vers le Beau à contempler, voire à créer.

Usons ici d’une distinction fort importante, illustrée par un caractérologue de génie, M. Le Senne. Il est des consciences au champ étroit, incapables d’accueillir simultanément sans gêne une pluralité d’impressions diverses et d’autres au champ large qui s’en accommodent, voire la recherchent. Cela étant, je sais que mon champ de conscience est fort étroit et limite étrangement l’exercice actuel de mon attention ; il me serait, de ce fait, impossible de joindre à 1*’Opus bonae mentis* quelque tâche sérieuse d’un autre ordre. Mais je dois aller plus loin. Je demande d’abord si la largeur du champ de conscience ne favorise pas davantage le sentir que l’agir. Et surtout je vois clairement qu’en vertu d’une loi physique nécessaire, l’action la moins absorbante, comme toute détermination, est nécessairement exclusive. Quand même elle souffre dans son contexte psychique d’autres actions, elle exclut de sa place propre tout ce qui n’est pas elle et pourrait la remplacer. Un être capable de mener de front l’Œuvre de la *Bona Mens* et d’autres tâches aurait encore le pouvoir de substituer à cet ensemble une autre activité. Mon Œuvre a donc nécessairement un passif. Et je vois bien que, pour savoir si elle est ou non finalement bonne, il me faut mettre en balance son actif et ce passif, en les déterminant tous deux d’une façon assez approchée pour que le signe, sinon l’intensité, de leur résultante m’apparaisse clairement. Or je suis loin de pouvoir, au seul vu de mon idée présente, opérer cette pesée délicate.

J’aperçois sans doute une Vérité capitale qui milite en faveur de 1*’Opus.* C’est qu’un élément de bonté de la croyance : sa conformité à son objet, dite elle-même vérité, conditionne la bonne conduite. En effet, pour agir personnellement, il faut croire à la bonté de certaines fins et à l’efficacité des moyens qu’on y ordonne [90] et la fausseté de ces croyances pervertit l’action. On ne peut donc rien objecter à une activité mise au service des croyances vraies qu’exige ce qui, dans notre activité, est vital, matériellement et moralement. Elle n’a point de rançon, si la bonne conduite est le meilleur des biens. Mais je vois aussi que l’*Opus* va bien au delà des recherches visant à obtenir ce minimum de croyances vraies et que sa valeur dépend de la bonté finale des faits d’opinion, bonté qui est loin d’être déterminée seulement par leur rapport à l’action. Une décision immédiate en faveur de l’*Opus* lui donnerait donc trop et en même temps, dans ses considérants, ne lui rendrait peut-être pas assez justice.

Ainsi aucun doute n’est possible : la pensée que l’*Opus bonae mentis* mérite actuellement mes efforts n’est encore pour moi qu’une apparence mentale paroptique : elle comporte des éléments de vision mais est fondée finalement sur une ignorance. Si je n’y veillais, elle me ferait traiter comme *adéquate,* c’est-à-dire comme entièrement distincte *ad intus,* une idée qui ne l’est pas et n’a pas les droits attachés à l’adéquation. L’apparence sollicite fortement mon assentiment parce que l’opposition que lui adresse le meilleur de mon esprit n’est soutenue ni par mon imagination ni par mes goûts, qui me portent à entreprendre l’Œuvre. Mais j’ai bien conscience de ne pas connaître encore sa vérité.

J’arrête ici mon exposé, qui est suffisamment probant. Sa brièveté contraste avec l’étendue des explications qui l’ont précédé. Mais je ne pense pas que cela soit une faute de ma part. Deux travaux aussi différents que la détermination de la teneur d’une notion et la présentation d’un fait doivent être menés séparément. Et le premier demande, en principe, plus de soin que le second. En effet, il est moins aisé d’abord de débrouiller nos idées que de constater la présence ou l’absence *hic et nunc* de leur objet. Nous sommes frappés plus vivement par ce que nous pâtissons que par nos conceptions, dont l’aisance et l’intimité mêmes tendent à nous masquer la présence. De plus, l’idée a sur ce qu’on nomme le « fait » une priorité absolue et nécessaire. Nous ne percevons jamais que ce que nous avons d’abord conçu et nous entourons toujours nos perceptions de pensées interprétatrices qui, le plus souvent, sont fort peu cohérentes. Je l’ai assez établi dans mon premier et mon troisième chapitre. Les faits ne sont donc correctement notés par nous qu’après un travail de critique et de développement de nos idées, sans lequel nous serions condamnés par la parole de Malebranche : « il vaut mieux se taire que de ne savoir ce qu’on dit ». Fixer le sens exact de nos [91] questions et de nos assertions est donc la première de nos tâches intellectuelles. Et je suis fort heureux de l’unicité et de la brièveté de ce chapitre, venant après les longs développements, répartis sous quatre rubriques distinctes, qui l’ont rendu possible. Ce contraste est l’effet et le symbole d’un mode de recherche où je voudrais faire tout leur droit aux essences et, plus généralement, aux *quiddités.* Je substitue le second terme au premier, puisque l’existence, que l’on oppose à l’essence, au regard de l’esprit, est, comme celle-ci, *quelque chose* et qu’il faut savoir *quoi,* comme pour n’importe quelle essence. Tous objets de pensée demandent donc qu’on détermine d’abord *ce qu*’ils sont. Et la variété infinie des déterminations existantes n’empêche pas de voir dans l’essence de chacune la spécification et l’individualisation d’une de ces notes générales que l’on nomme *natures.* Sans faire tort à l’existence et à *l’histoire,* il faut donc s’occuper d’abord des quiddités *intemporelles* et immuables.

[92]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre VII

Éléments d’une théorie
de la bonté des décisions.
La condition nécessaire et suffisante
et les degrés de cette bonté.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je vais prouver, à partir du fait établi au précédent chapitre, que j’ai eu raison de ne pas me décider sur-le-champ et que j’ai raison de ne pas me décider encore à entreprendre l’Œuvre de la *Bona Mens.* Pour cela je dois d’abord, selon l’ordre dont je viens de dire la nécessité, déterminer quels sont, toujours et invariablement, les facteurs immédiats de la bonté d’une décision. Je dis que, pour qu’une décision soit bonne, il faut et il suffît qu’elle fasse choisir un bien, connu comme tel. Cette condition réunit deux exigences dont la seconde, qui concerne l’homme auquel elle demande une certaine connaissance, implique la première qui définit l’objet de cette connaissance. Pour prouver que la condition est nécessaire, supposons que l’une ou l’autre des exigences n’est pas remplie et démontrons que la décision est alors mauvaise.

Je rappelle d’abord que par *bon* et *mauvais* j’entends « *digne* » et « *indigne d’exister physiquement* ». La bonté et son contraire sont ainsi attachés à l’essence des choses, pourvues ou non de l’être physique. Ils n’ont aucune action directe sur l’état d’existence ou de non-existence physique de cette essence. S’ils le modifient en quelque manière, c’est par l’intermédiaire d’agents personnels se mettant à leur service. Ils sont déterminés eux-mêmes par la quiddité d’une pluralité d’essences particulières, munies déjà ou seulement aptes à jouir de l’être physique. La première essence est celle de la chose bonne ou mauvaise et les autres constituent tous les effets possibles de cette chose. L’utile, par exemple, est bon à titre de moyen. Bien qu’attachés à toutes ces essences, les deux caractères mettent en cause un principe de valeur extérieur à la plupart d’entre elles, s’il est vrai [93] qu’il consiste dans la *conscience* ou l’intériorité. Dans l’expérience donc, ils renvoient au premier chef aux hommes et à leurs désirs. Cependant nulle chose n’est jamais bonne ou mauvaise que par ce qu’elle est et se trouve capable de faire. Il en résulte que le bon et le mauvais sont des notes parfaitement objectives, au sens de valeur du terme : on ne peut leur en vouloir d’une référence à l’homme, ou à d’autres êtres pareillement doués d’intériorité, à laquelle l’idée même de la valeur oblige de les soumettre.

Un exemple simple éclairera ces définitions. Une croyance fausse, concernant l’opportunité d’une conduite est mauvaise à un double titre. Par sa seule fausseté d’abord, elle fait tort à la fois au droit qu’a le Vrai de ne recevoir jamais l’opposition de l’esprit et au désir qu’a l’esprit de ne jamais se tromper, — je montrerai, le moment venu, comment le droit est fondé finalement sur un principe vivant extérieur au Vrai. Ses effets ensuite rendent la croyance fausse indigne d’occuper l’esprit. En effet, la Vérité à laquelle elle s’oppose appelle idéalement, de la part de l’être trompé, un ensemble d’actions, de sentiments, de croyances, implicitement désirés par lui. Or les modifications qu’entraîne la croyance, d’elle-même ou par les soins de son sujet, ne sont pas, le plus souvent, ce que cette Vérité demande. L’erreur gêne l’action ou la conduit à d’autres résultats que ceux que l’on escomptait ; elle fait naître des sentiments ne convenant ni à leur sujet ni à leur objet, elle entraîne d’autres erreurs.

J’ai assez défini mes deux notions du bon et du mauvais ; je peux passer à ma démonstration.

Il est évident que toute décision qui ne fait pas choisir un bien est mauvaise, puisque j’englobe dans le bien tout ce qui n’est pas indigne d’exister. Il ne comprend pas seulement pour moi les essences réclamant ou sollicitant idéalement l’existence physique, mais aussi celles qui ne l’écartent pas. Toute décision donc n’ayant pas pour objet un bien met l’homme au service d’un mal, ce qui, nécessairement et immédiatement, la rend mauvaise.

Mais si, optant pour un bien, on ne le connaît pas comme tel, je dis que la décision n’est pas encore bonne. Précisons d’abord le sens exact de mon affirmation.

Elle ne signifie pas qu’il faille toujours connaître la bonté des situations ou états physiques en faveur desquels on s’engage à agir. Il peut arriver qu’on choisisse le meilleur en s’efforçant de donner l’être à tel résultat dont les tenants et aboutissants sont si complexes que l’on ne connaît ni sa bonté ni même sa praticabilité [94] (je veux dire sa dépendance de fait à l’égard des actions que l’on disposera en sa faveur) : il manque pour cela quelque information relative soit au donné actuel, soit aux lois permettant de rattacher l’avenir au présent, soit à des actes humains futurs qui seront libres. On agit alors en tenant compte de ce qu’on nomme les *probabilités.* Celles-ci, qui concernent la bonté et la praticabilité du résultat, consistent dans les chances qu’ont les deux qualités d’exister, l’une et l’autre revêtues d’une intensité ou d’un degré déterminés. Il n’est pas nécessaire que je détermine pour l’instant ce que sont d’une manière générale les chances et ce qui les fonde objectivement. Je n’ai pas à dire non plus comment on les calcule ni l’importance respective de leurs deux objets dans le cas qui m’intéresse. Je ne m’occuperai de ces points que si je ne parviens pas à connaître la bonté et la praticabilité de *l’Opus bonae mentis.* L’essentiel est de noter que les *probabilités* concernant des états de choses confèrent aux actes qui s’y ordonnent une valeur *certaine* et que la connaissance des premières permet de découvrir la seconde.

Je dis maintenant qu’une décision n’est bonne qu’à la condition d’être connue comme telle. Ou plutôt précisons mon énoncé : il fait dépendre une détermination objective d’un état subjectif qui implique la première. Une décision donc, n’est formellement bonne que si, dans le temps où on la prend, elle est connue comme l’étant matériellement.

La bonté matérielle d’une décision ne caractérise que sa teneur ; sa bonté formelle tient compte de sa qualité de mode de la vie psychique et met en cause la façon dont l’homme la prend.

Cela étant, soit une décision matériellement bonne mais qui n’est pas connue comme telle. Ou son auteur a conscience de cette ignorance ou elle lui échappe. Dans les deux cas la décision est mauvaise.

En effet, dans le premier, on sait qu’il faudrait attendre de connaître la valeur du parti choisi, cette connaissance permettant seule d’agir à coup sûr comme le veut cette valeur. Dans son essence d’objet pensé, je le rappelle, la connaissance est pour moi, la communication, quels qu’en soient les facteurs et le mécanisme, qui fait exister aux yeux de l’homme un objet, d’essence et d’existence quelconques, considéré en tant qu’il est lui-même. Elle revendique donc *pour elle seule* le privilège d’engager l’être. Soit donc un homme qui se décide en sachant qu’il ne connaît pas comme bonne la conduite par lui élue (ou seulement en le croyant, supposé qu’il puisse y [95] avoir à propos de ce défaut de connaissance une croyance qui ne soit pas science). Il se reprochera sa décision, et à juste titre : en effet, la réaction qu’appelle la conduite est la suspension de toute décision actuelle et, si cette conduite le mérite, par tels traits en elle connus, le dessein d’une recherche qui amènera à découvrir sa valeur.

Venons-en au second terme de l’alternative. L’homme n’a pas conscience de ne pas connaître comme bonne la conduite à laquelle il s’engage ; cette hypothèse admet encore deux éventualités : ou il croit avoir la connaissance qui lui manque, ou il n’y pense pas. Je dis que, dans les deux cas, sa décision est encore formellement mauvaise.

En effet, dans le premier, elle est fondée sur une erreur. Et l’erreur, je l’ai dit, est un mal, parce qu’elle accorde au Faux un hommage que le Vrai mérite seul et déçoit l’homme, qui est incapable de se tromper jamais volontairement. Dans le second cas, la décision n’est pas assez mûrie, elle est prise à la légère. C’est qu’un vouloir n’est pas bon seulement pour mettre au service du Bien son sujet ; encore faut-il qu’il soit digne de l’homme : une conduite personnelle seule honore le bien. Et sans doute le mal de l’erreur n’a-t-il pas de commune mesure avec celui de la faute : la première n’engage pas le sujet comme la seconde. Le seul mal radical me semble être l’hostilité foncière de la liberté à cet « amour de l’ordre », pour parler comme Malebranche, qui pousse naturellement l’homme à s’accorder, de volonté et d’action, à ce qu’il croit être le bien. Mais il est déjà indigne de l’homme de se tromper : s’il ne se dégrade pas, il déchoit. Il se laisse dominer comme sujet par de simples modes qui n’ont aucun droit sur lui parce qu’ils valent infiniment moins que lui, à savoir ses propres compositions mentales.

Supposons maintenant qu’une décision soit prise sans la pensée d’une connaissance qui renseignerait sur la valeur du parti que l’on choisit (et sans cette connaissance elle-même). Je dis qu’elle ne peut être formellement bonne. En effet, si son auteur avait cette pensée et, grâce à elle, remarquait que la connaissance fait défaut, il ne se déciderait plus, ou ne le ferait qu’en se blâmant, comme je viens de le montrer. Et la réaction appropriée à sa situation serait effectivement pour lui de suspendre sa décision et de s’efforcer de connaître la valeur des partis entre lesquels elle le ferait choisir. Or des deux situations logiques, celle qui comporte la pensée est évidemment la meilleure, puisqu’elle permet à l’homme de se rendre compte des conditions de sa décision, plus gravement d’apercevoir un défaut [96] dans celle-ci. La présence de la pensée est même nécessaire pour que la décision soit bonne : Comme son effet est, en droit, de suspendre cette décision, c’est-à-dire de modifier radicalement la conduite de l’homme, elle n’est pas seulement souhaitable, mais strictement exigée par l’ordre.

Pour donner à cette argumentation toute sa valeur, présentons-la maintenant d’une autre façon, en regardant directement les conditions de tout bon engagement : je retrouverai la croyance et déduirai mon verdict de la théorie de la bonne croyance exposée initialement.

J’affirme d’abord à nouveau que nous ne nous engageons jamais d’une façon digne de nous si notre engagement n’émane pas finalement de notre être de sujet pur mais est le fruit d’une impulsion. Dans ce cas en effet, le fond de notre être, l’élément central qui, en nous, réduit toute détermination, intime ou étrangère, connue ou pensée de nous, au rang d’objet et coïncide seul parfaitement avec nous, n’est certes pas anéanti. Comment le serait-il, tant que nous continuons à exister, puisque seule notre position de sujet pur permet à notre nature d’être réalisée physiquement ? Mais il est annihilé, incapable d’intervenir dans son histoire la plus intime. Cela est d’autant plus un mal que l’acte qu’il accomplit pourrait être son fait d’agent personnel. L’absence du sujet pur là où sont des modes passifs de sa vie psychique, sentiments ou croyances par exemple, est par elle-même faiblesse. Mais elle devient carence lorsqu’elle laisse se produire une opération qui, normalement, demande l’aveu du sujet lui-même.

Il en résulte que la personnalité est la condition première de la bonté d’une décision. Mais cette condition conduit à des exigences concrètes bien définies.

Toute décision personnelle implique en effet des croyances. On ne s’engage en faveur d’une conduite quelconque que parce que l’on croit certains états de choses, certainement ou probablement, bons, à tel titre, et telles actions ou abstentions (ces dernières étant encore des actions d’un certain genre), certainement ou probablement aptes à leur donner ou laisser l’être physique. Ces états de choses bons, fussent-ils opposés à l’« *honnête* » qui est la variété morale du bon, sont de plus aimés. L’agent se porte vers eux par telles parts, plus ou moins hautes, de sa nature et consent à ne faire moralement qu’un avec eux. Telle est, si je ne me trompe, la structure nécessaire de la décision personnelle, quelles que soient les modalités psychologiques de celle-ci. On ne se met jamais à vouloir que parce qu’on croit et aime. [97] La croyance encadre l’amour, elle le précède, suscitant son objet, elle le suit, permettant à l’amant d’agir en faveur de l’aimé par telles productions, destructions, abstentions.

Cela étant, j’ai démontré qu’une croyance n’est bonne que si elle a pour cause décisive la connaissance de son objet, elle-même purifiée de toute addition indue. Il en résulte que la bonté formelle d’une décision implique la *pré*-vision de sa bonté matérielle. Ce savoir ne constitue pas toute la valeur humaine du vouloir. Il n’en est que l’élément le moins important. En effet, ce qui rend un engagement plus ou moins bon ou mauvais formellement est son facteur ultime soit, comme je viens de le dire, l’amour qui l’inspire, amour non pas lui-même purement naturel mais personnalisé par le vouloir du sujet pur. Cependant une décision n’est totalement bonne que si son auteur en connaît la bonté matérielle.

Écartons une objection possible : cette science ne serait qu’une perfection surérogatoire, la valeur de la volition dépendant d’abord de ses conséquences. En effet, le rapport de la décision à son sujet l’emporte sur ses liens de fait à son objet autant que le vivant sur l’inerte. Aux yeux de la raison qui conçoit l’ordre, l’aime, y trouve et lui subordonne sa joie, la plus petite initiative, même si elle n’apporte rien en dehors de l’effet immédiat qui la spécifie comme son terme, est un infini de nouveauté par rapport aux changements les plus étendus et les plus durables causés par une force qu’aucune main ne conduit. Sa bonté ou sa malice ont un sérieux au prix duquel ces changements ne sont plus rien. La valeur de ce qui n’est que naturel ne peut donc être mise en balance avec celle des actes personnels. Ainsi, dans l’adoption ou la non-adoption par l’esprit ou par la volonté, d’un parti quelconque, le caractère des considérants (actuels ou virtuels) ou des amours, les conditions logiques et morales de l’engagement ou de son refus sont plus graves que la seule teneur matérielle de l’attitude. Mieux vaut croire à juste titre que croire seulement au Vrai et par conséquent, mieux vaut douter en face d’une Vérité encore inconnue, que d’y ajouter foi parce qu’on la pense sans rien lui opposer. Mieux vaut bien se décider que se décider seulement en faveur du Bien, et par conséquent meilleur est le refus d’engagement en faveur d’un bien inconnu que l’amour et le service accordés à celui-ci, dans une ignorance inconnue ou malgré une ignorance reconnue.

Ainsi la bonté d’une décision est faite surtout de traits formels. Notons que la supériorité de ces traits n’exige pas qu’ils soient premiers sous le rapport de l’existence et même de [98] la génération idéale des essences. Je montrerais sans peine, si c’en était le lieu, que ce qu’on nomme l’intention d’un agent moral n’est bonne ou mauvaise que parce qu’il existe objectivement des états de choses assez bons pour commander l’amour et le service de l’homme. Pareillement, si le mode humain du jugement importe, c’est que ce dernier possède un sérieux intrinsèque qu’il doit lui-même à l’objet dont il décidé : les actes restent qualifiés d’abord par leur terme.

Ne discutons pas cependant des implications de la bonté formelle des décisions. En effet, le point suivant, qui seul m’importe ici, est désormais bien établi : la connaissance de la bonté matérielle de son objet est une condition nécessaire de la bonté finale d’une décision quelconque.

Il est facile de voir maintenant que cette condition est aussi suffisante. Je me bornerai à faire remarquer que la valeur de la conduite élue n’est pas déterminée seulement par la nature et l’objet de celle-ci mais tient déjà compte de ses rapports avec son auteur, dont seule la liberté est, comme il se doit, laissée de côté. Ainsi prise, la conduite peut être grevée de divers inconvénients et a au moins celui d’exclure d’autres activités valables. Si donc on la connaît comme bonne, c’est que, malgré eux, elle mérite d’exister physiquement. Quel mal peut présenter des lors un engagement en sa faveur ? Tout ce qui prépare et tend à assurer son succès est bon comme elle. Or la décision n’a que cet office. Elle remplace une action, encore impraticable, par son meilleur substitut provisoire. Par elle, sans faire encore ce qui ne peut être accompli qu’à l’avenir, on se met dans la disposition qui conduira le mieux à cet accomplissement. Cette disposition n’est pas platonique : sous peine de n’être pas sincère c’est-à-dire de s’atténuer jusqu’à s’altérer et disparaître, elle doit s’accompagner, dans le présent même, des actes propres à faire exister plus sûrement, en temps voulu, la conduite qu’elle a en vue. Entendue de cette façon, qui est la seule convenable et que je fais mienne ici, elle participe nécessairement et de façon immédiate à la bonté de son objet.

J’arrête ma discussion, ayant envisage sous ses aspects les plus importants le problème que je m’étais posé. J’ai prouvé, je pense, que la bonté d’une décision a pour condition nécessaire et suffisante la connaissance de la bonté de son objet. Il me reste maintenant à passer de la décision bonne à la décision la meilleure, puisque je voudrais que la mienne fût telle.

Regardée seulement en elle-même, à titre de mode absolu de la vie d’un moi, une décision doit être d’autant meilleure [99] que son objet, d’une part, la connaissance qui la détermine, de l’autre, le sont eux-mêmes. Cela étant, j’ai dit plus haut ce qui, toujours, confère sa bonté à une conduite. La connaissance de son côté me semble d’autant plus parfaite qu’elle donne à moins de frais un objet mieux débrouillé et plus intelligible. Mieux vaut connaître la quiddité d’un donné, percevant ses composantes et leur union, que sa seule teneur brute ; une Vérité première, se suffisant à elle-même, qu’un fait dont l’explication renvoie à une infinité de tenants et aboutissants. Il est évident aussi que la rapidité de son acquisition est un avantage pour la connaissance.

Lorsque l’objet de la connaissance est la valeur d’une conduite, les deux premiers facteurs ne peuvent beaucoup varier. Ne faut-il pas toujours atteindre une Vérité à l’aide d’analyses, de comparaisons, de conclusions qui sont principalement déterminées par l’objet, quelles que soient les initiatives du chercheur ? En revanche le troisième facteur est susceptible d’assez grands changements, dus à la direction personnelle de nos efforts. Et il est de beaucoup le plus important. En effet, la connaissance a pour office dans une décision de permettre à l’homme de choisir, en homme, un bien digne de ses efforts : peu importent les qualités dont elle est elle-même douée. En revanche, plus elle permet à la décision d’être prise à bon droit sans tarder, meilleure elle est.

Ajoutons maintenant qu’il ne faut pas détacher les décisions des circonstances dans lesquelles elles sont prises : elles sont au service d’un bien qui n’est tel définitivement que pour s’intégrer dans un ensemble et, tenant compte comme lui des autres biens, elles doivent se plier à leur propre contexte. C’est ainsi que l’accomplissement *hic et nunc* d’un humble devoir d’état l’emporte sur des tâches en soi plus considérables mais qui ne sont pas de notre ressort ou dont nous devrons nous occuper à un autre moment.

La conclusion de cette étude est claire. La meilleure décision est celle par laquelle l’homme choisit sans retard la conduite qu’il connaît comme étant, par ses résultats certains ou probables et son opportunité, la meilleure de sa part.

[100]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Première partie**

Chapitre VIII

Conséquences des vérités
établies aux chapitres précédents.
Que je dois ne pas entreprendre
sur le champ mais mettre en projet
l’Oeuvre de la «Bona Mens»

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il m’est facile, maintenant, de justifier mon attitude en face de l’Œuvre de la *Bona Mens,* considérée comme un possible, candidat à recevoir de moi l’existence physique. Cette attitude, que j’ai nommée *mise en projet,* assemble un refus de décision et une décision. Le premier concerne l’entreprise de l’Œuvre, la seconde la discussion dont la promesse seule distingue mon projet d’une simple idée, donnant à ce projet sa forme. Justifions chacune de ces dispositions.

Mon refus de me décider est la conséquence obligée de 1’intention que j’ai de prendre au sujet de l’Œuvre de la *Bona Mens* la meilleure décision possible. Je n’ai pas à justifier cette intention mais à montrer comment elle entraîne ce refus.

J’ai remarqué donc et prouvé, regardant les faits à la lumière d’une idée, que je ne connais pas encore la bonté de l’Œuvre de la *Bona Mens,* cette bonté n’ayant en moi rang que d’apparence, non d’évidence mentale. J’ai démontré ensuite, à partir d’une idée dont j’ai découvert les exigences concernant les faits, que toute bonne décision a pour condition nécessaire la connaissance de la bonté de son objet. Il en résulte évidemment que je ne dois pas entreprendre sur-le-champ l’Œuvre de la *Bona Mens,* par défaut d’une condition nécessaire.

Pour montrer qu’en revanche j’ai le droit — et même le devoir de m’efforcer de découvrir si cette Œuvre est présentement le plus grand bien au service duquel je puisse me mettre, il faut et il suffira que j’établisse l’existence d’un autre fait, qui est cette fois la présence d’une connaissance. Celle-ci a pour objet [101] la Vérité légitimant et seule capable de légitimer ma détermination : l’Œuvre de la *Bona Mens* est assez bonne, non seulement par sa teneur absolue mais du fait de mon adaptation à elle, pour mériter, voire exiger de moi sa mise en projet.

Je vois bien distinctement cette Vérité. En effet, mon information relative à l’Œuvre n’est plus affectée, du point de vue de la mise en projet de celle-ci, par l’ignorance qui m’en interdit l’entreprise. Je vois que mon Œuvre est praticable, contient des éléments de bonté et s’accorde parfaitement à mes tendances et à mes goûts, sinon à mes capacités. La construction surajoutée à cette vision se borne à me représenter d’une manière générale et indéterminée d’autres entreprises pareillement à ma portée et à leur préférer la première. Elle transforme un positif, ou plutôt un superlatif absolu, en superlatif relatif. La transformation demande à être regardée de près car peut-être, par paresse ou partialité, laissè-je dans l’ombre des défauts de l’Œuvre et des qualités des autres tâches possibles dont je ne précise pas l’idée. Cependant le seul fait que la première est certainement utile, pour mon esprit, mon action, tous les biens auxquels je peux ordonner celle-ci légitime une décision qui vise seulement à me faire connaître si elle est finalement bonne.

Insistons sur cette Vérité. Si l’apparence mentale de la supériorité de l’Œuvre de la *Bona Mens* s’explique peut-être en fin de compte par mon ignorance, celle-ci dans la mise en projet de l’œuvre ne joue le rôle que d’un obstacle à éliminer. Je sais bien que trop souvent l’ignorance a été la cause pour l’homme de croyances fausses, d’ordinaire, il est vrai, négatives. Combien de choses, dans l’être et dans l’action, n’ont-elles pas été déclarées impossibles, seulement parce qu’on n’en avait pas soit 1’expérience, soit l’idée distincte, soit l’instrument, physique ou social, de réalisation ! Dans la mise en projet de mon Œuvre, je ne cède rien, en revanche, à mon ignorance. Je décide en effet de m’intéresser à une entreprise possible parce que je lui connais des mérites certains. Et l’intérêt que ma décision lui confère est celui d’un objet d’étude, dont ma recherche doit précisément déterminer la bonté effective avec assez de précision pour que je sache quelle doit être mon attitude définitive à son égard. Refuser d’opérer cette recherche sous le prétexte que, mieux informé, je serai peut-être conduit à me détourner de l’Œuvre, alors que la première ne vise qu’à me faire découvrir la valeur réelle de la seconde, serait démentir ma croyance par mon action, 1’abstention étant encore une action. En effet, ce serait traiter comme une certitude une hypothèse dont la vérité n’est encore à mes yeux [102] qu’éventuelle. Je m’obligerais alors à n’entreprendre jamais l’Œuvre tout en me demandant si je n’en aurais pas le devoir, ou à n’y travailler qu’avec la mauvaise conscience d’un homme sachant que ce qu’il fait n’est peut-être pas ce qu’il devrait faire. La teneur de l’une des conduites serait sans doute matériellement bonne, mais formellement, les deux seraient mauvaises.

Ainsi je peux mettre en projet l’Œuvre de la *Bona Mens.* Ou plutôt je le dois. En effet, l’enrichissement ontologique que donne actuellement à l’homme la croyance au Vrai connu et le pouvoir d’action dont elle le dote virtuellement sont si grands que je n’ai pas le droit de me désintéresser de l’idée de la *Bona Mens.* Reçue par grâce (comme, en son fond, toute idée), elle n’en doit que davantage retenir mon attention et rien n’est aussi opportun pour moi présentement que de lui donner tous mes soins. Elle appelle donc de ma part l’attitude, à la fois réservée et décidée, de mise en projet, que j’ai adoptée sur-le-champ à son égard mais qu’il m’a fallu justifier avant de lui donner suite. Mon projet, puisqu’il est digne d’être formé par moi, mérite aussi une dénomination propre. Je le nommerai « Projet de la *Bona Mens* », le définissant par l’expression qui me sert à en spécifier l’objet. Je vais maintenant m’occuper, dans une seconde partie, de tracer le plan, moral et physique, de sa discussion. Pour mener à bien celle-ci en effet, il faut que je sache ce qu’elle doit être, dans son aspect humain comme dans sa teneur matérielle.

[103]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

Deuxième partie

PLAN MORAL ET MATÉRIEL
DE MA DISCUSSION DU PROJET
DE LA « BONA MENS »

[Retour à la table des matières](#tdm)

[104]

[105]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre I

Que ma discussion doit prendre
la forme d’un discours.
Pourquoi je devrais l’ordonner.
Mon obligation de l’opérer par diction.
Sa première raison.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ma discussion du projet de la *Bona Mens* doit prendre la forme d’un *discours.* Telle est la Vérité, concernant, non la substance de mes démarches mais la façon de les opérer, que je perçois d’abord. J’en ai déjà traité dans la première partie de cet ouvrage mais, pour que mes démarches soient plus réfléchies et plus intelligibles pour moi comme pour mes lecteurs éventuels, il importe de l’établir à nouveau d’une façon plus complète, plus développée, plus systématique. Elle fixe, cette Vérité, parmi les conditions du succès de ma discussion, celle qui est la plus lointaine et la moins spécifique mais qui, commandant toutes les autres, doit être examinée la première.

Avant tout, précisons ce que j’entends par discours. Il ne s’agit pas d’un énoncé visant à exprimer des pensées ou à rapporter des faits en vue de convaincre quelque auditeur. Le discours ainsi compris est postérieur aux démarches qu’il publie et il a une fonction propre, distincte de leur opération et qui est précisément de les publier. Mais je le conçois ici plus généralement. Il consiste seulement en un ensemble ordonné de démarches, de l’esprit ou de la volonté, que l’on accomplit *par diction,* c’est-à-dire à l’aide de gestes astreints à la condition de créer des mots dont l’émission sera le véhicule de chacune d’elles. Expliquons ma définition. On voit qu’elle soumet le discours à deux exigences : l’une est d’ordonner des démarches psychiques, l’autre de les opérer par diction.

La première s’entend facilement. L’ordre des démarches met en cause les liens et, plus généralement, la disposition fondant [106] objectivement leurs rapports. Il s’agit principalement de la succession et de la causalité : antériorité, postériorité ou simultanéité, et surtout domination, dépendance ou autonomie sont les notes les plus importantes. Les démarches sont ordonnées dans la mesure où leurs liens et leur disposition dépendent de la volonté de leurs auteurs, elle-même éclairée par l’intelligence. Ordonner un discours, c’est, en vue d’obtenir un certain résultat, organiser ses éléments en leur donnant une figure temporelle et une structure causale déterminée.

Qu’est-ce maintenant que la diction ? Pour la définir, il faut se reporter aux conditions les plus générales des opérations psychiques.

Comme je l’ai déjà montré plusieurs fois, notamment au chapitre III de la précédente partie, toute démarche psychique s’accomplit à l’aide d’une action sur le corps-senti, productrice dans telle partie de celui-ci, d’un mouvement ou d’un arrêt de mouvement. Il n’est pas nécessaire que cette action soit, comme on dit, « perceptible de l’extérieur », c’est-à-dire en réalité que ses résultats passent ouvertement du corps-senti, dans et sur lequel seul elle est produite, au corps-touché ou au corps-vu. Il arrive couramment que son auteur seul en soit informé. Elle n’en est pas moins indispensable, puisque nos ressources immédiates d’activité, même quand nous les tournons contre telle de ses dispositions naturelles, se trouve dans la masse de notre corps-senti et puisque nous n’individualisons et n’identifions nos opérations, leur donnant telle nature et les rapportant à tels objets, que grâce à des gestes exécutés et perçus sans erreur possible. Sans doute, ces opérations ne se réduisent pas aux gestes et ne leur sont pas même rattachées par des liens fixes. Incliner la tête n’est ni consentir ni assentir ni rendre hommage, et l’on pourrait, par convention, opérer ces actes en la secouant. Mais il faut, pour accomplir l’un quelconque d’entre eux, user de son corps, mouvoir quelque chose en lui ; en chargeant cette motion d’une intention qui infusera au geste une âme, fera de lui le véhicule de l’acte. On ne peut s’y prendre autrement. Car l’on ne disposerait plus d’aucune force ni d’aucun moyen de spécification de ses opérations : on serait dans un vide et dans une nuit absolus.

Cela étant, il y a pour moi diction, lorsque la motion qui est l’instrument physique d’un acte psychique est astreinte à la condition de produire un *mot,* cette production étant le corps de l’acte, son principe d’individuation. Ainsi je consens par diction lorsque, pour consentir, je prononce le mot « oui » ou l’écris, [107] l’écriture équivalant à la parole. Un mot en effet, est d’abord un son ou assemblage de sons, mais à ceux-ci l’homme fait correspondre des traits visibles (et aussi des contours tangibles) et la production du mot sous l’une quelconque de ces formes donne naissance à ce que je nomme diction.

On doit comprendre, après ces explications, que le discours, tel que je l’entends, n’est pas l’opération particulière qui consiste pour l’homme à user des mots en vue d’agir sur le psychisme ou la conduite de ses semblables. Il permet, certes, une communication avec ceux-ci qui aura ces effets mais, dans son essence d’objet pensé, il se réduit à l’usage de la diction dans un ensemble ordonné de démarches de l’esprit ou de la volonté.

Démontrons maintenant que la discussion du projet de la *Bona Mens* doit prendre la forme d’un discours.

Je dis d’abord que son succès l’exige, même si je la regarde comme une tâche n’intéressant que moi. En effet, j’aurai certainement à organiser les démarches qui doivent me conduire à découvrir la valeur de mon Œuvre, puisque cette découverte dépend d’un ensemble de connaissances concernant l’Œuvre et ses rivales possibles et que l’objet de ces connaissances est beaucoup trop complexe et caché pour se révéler à moi de lui-même. D’autre part la diction me sera nécessaire. Seul en effet l’usage des mots me permettra d’obtenir pour mes démarches la précision dont je veux et dois les doter et, plus radicalement, de satisfaire aux conditions de pensée qu’exige leur seul être physique.

Le premier fait n’est peut-être pas de soi nécessaire mais, par suite d’habitudes aussi enracinées en moi que justifiées, il s’imposera certainement à moi. En effet, l’émission des mots et leur tracé, qui implique la première, à cause de leur facilité, de la richesse et de la finesse possible des mots, de l’aisance avec laquelle je les perçois me sont devenus le moyen le plus commode pour individualiser les diverses démarches de mon esprit et de ma volonté. Ils n’y suffisent sans doute pas : dans la mesure où ces démarches comprennent un élément affectif d’émotion ou de désir, elles ont besoin de ce que Bergson appelait « la chorégraphie du discours » ; c’est par une certaine qualité des mouvements de mon corps, de la tête et des mains principalement en lui, que je nuance, pour moi-même, avant de m’adresser à mes semblables, les traits constituant la teneur même de mes actes, d’esprit ou de volonté. Mais la production de mots est pour moi le moyen antérieur, pratiquement indispensable, de leur mise au jour. Aucun autre geste ne me permettrait d’accomplir une opération qui soit à mes yeux entièrement déterminée, qui ait une teneur [108] et un objet définis. De toutes mes forces cependant, je voudrais n’exécuter jamais que de telles opérations. D’où la nécessité idéale dans ma recherche d’une diction sans défaillance.

À cette obligation s’ajoutera une véritable contrainte (la contrainte du besoin, non celle de la force). En effet, en quête de croyances, j’aurai à former sans cesse des compositions mentales. Il me faudra aussi dans mes raisonnements me reporter souvent à des pensées antérieures. Le désir d’opérer et d’enchaîner correctement mes conclusions et simplement de me représenter les objets qu’elles doivent concerner ou mettre en jeu m’y conduira inévitablement. Or ces deux exigences m’imposeront un recours incessant à la diction.

La première m’obligera à former des conceptions d’un volume et d’une densité souvent fort considérables (je parle un langage physique, que l’on comprendra aisément). En effet, toute composition mentale exige la présence simultanée sur la scène de l’esprit d’une pluralité des déterminations que l’on soumet à un rapport concret, pour construire une situation intelligible, qui est censée naître d’elles et les régir. Il lui faut donc, en un acte d’un seul tenant, donner naissance à un objet complexe, d’autant plus fourni que sa matière est plus étendue et plus raffinée : plus les ingrédients de cette matière sont loin du donné pâti — qu’ils consistent en composantes ou en résultantes — plus il faut d’opérations pour les en dégager. Or ma recherche portera sur des essences générales, des propriétés, des Vérités. Elle me demandera donc sans cesse des conceptions très denses.

Cela étant, je ne vois pas d’autres moyens de les former que le recours à la diction. En effet, d’autres gestes peuvent me servir à vouloir, à me représenter des données actuellement pâties, à y faire attention, plus simplement à les percevoir (dans le dernier cas le geste n’est pas autre chose que l’usage de l’organe physiologique de leur perception). Mais, à moins d’un abandon de toutes mes habitudes et d’une éducation entièrement nouvelle, dont je ne vois d’ailleurs aucunement le principe, je ne viendrai pas à bout de la tâche dont j’aurai à m’acquitter sans l’émission de mots : c’est à elle seule que j’ai eu recours jusqu’à présent pour penser des objets sans voir sensiblement leur teneur, pour en atteindre l’essence intelligible sans être obligé d’évoquer le fonds physique auquel renvoient pourtant les traits constitutifs de cette essence.

Il est sûr d’autre part que j’appuierai constamment mes démarches sur des démarches antérieures de même nature : en effet, je me servirai de mots ayant déjà pour moi un sens ou, si j’en forge de nouveaux, comme j’ai déjà fait et devrai certainement [109] faire encore, je tiendrai compte du vocabulaire courant pour les rendre plus maniables, à mes lecteurs et à moi-même. Ainsi me solidariserai-je toujours avec mon passé. Quand je me bornerai à me conformer, dans le choix ou la création de mes mots, à des habitudes que j’y aurai prises, le lien ne sera qu’éloigné et ne commandera pas mes démarches elles-mêmes mais seulement leurs *outils.* Il n’en sera plus de même en revanche si j’ai à reproduire telle quelle quelque opération déjà accomplie : simple conception, composition mentale, jugement, mise en question ; il faudra alors que je sache conformer exactement le nouvel acte physique à l’ancien. Je vais démontrer que, comme je l’ai dit plus haut, la tâche me sera souvent imposée et m’imposera elle-même d’avoir systématiquement recours à la diction.

Cette démonstration demande un chapitre à part. En effet elle sera longue. Les Vérités que j’y utiliserai, comme hypothèses ou principes d’avance, sont complexes et difficiles à définir. Il me semble que je les connais, l’idée qui me les présente étant distincte *ad extra.* Mais pour communiquer cette connaissance à mes lecteurs, je vois bien qu’il n’est pas d’autre moyen que de rendre mon idée très distincte *ad intus* par la détermination analytique de ses divers éléments. D’autre part les Vérités que met en cause ma démonstration diffèrent assez sensiblement de celles dont je viens de m’occuper. En particulier, la fonction des mots que j'aurai à étudier se distingue notablement de celle que j’ai considérée jusqu’à présent. J’ai vu en eux des outils. Plus précisément, j’ai constaté que leur émission est un outil dont on peut dire qu’ils sont un élément intentionnel, puisqu’ils lui assignent un terme à atteindre. Spécifiée par ce terme, elle permet à l’homme d’accomplir des opérations auxquelles les mots ne préexistent pas, leur émission étant au contraire le moyen de cet accomplissement. Je vais maintenant regarder ces mêmes mots comme *signes efficaces* d’opérations postérieures, fût-ce instantanément, je ne dis pas à leur émission mais à leur perception. La nouveauté de ce rôle suffirait à justifier un exposé indépendant. Ce dernier, cependant, est rendu comme nécessaire par le fait que l’idée commune de la fonction significative des mots est bien incomplète et partiellement fausse : on ne voit pas que le signe n’est tel que parce qu’il est d’abord l’élément d’un outil et qu’il ne joue le rôle d’un substitut que dans certains cas et d’une façon dérivée. Divers penseurs ont plus ou moins touché ces Vérités, mais elles ne paraissent encore familières ni au sens commun, ni à l’ensemble des philosophes. Je donnerai donc tous mes soins à l’étude des mots considérés comme signes efficaces.

[110]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre II

Détermination de la seconde raison
de mon recours à la diction.
La valeur des mots comme
signes efficaces
d’opération individualisées.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il me faut d’abord montrer que dans la discussion de mon projet j’aurai — et j’aurai fréquemment — à reproduire telles quelles des opérations déjà accomplies. À cette fin, commençons par mettre en évidence une Vérité, d’usage très familier mais insuffisamment remarquée. Elle porte que les souvenirs dont l’homme dispose sont plus ou moins individualisés.

Je dis donc que les objets que nos souvenirs nous permettent de rappeler, en les reconnaissant, ou de reconnaître après un simple retour naturel sur la scène de l’esprit, ont une teneur plus ou moins déterminée. Tantôt il s’agit d’un événement daté, tantôt seulement d’un événement qui se produisit d’une façon habituelle à une certaine époque, — c’est-à-dire de la signification identique de plusieurs événements datés —, tantôt enfin d’un événement en général ; je sais ce que fût la promenade que je viens de faire, ce qu’était celle que j’avais coutume, entre telles dates, près de telle ville, de faire l’après-midi, ce qu’est une promenade d’acteur, de temps et de lieu quelconques. De même je suis capable de démontrer, à l’aide d’un énoncé improvisé, qui pourra varier plus ou moins notablement d’un temps à l’autre, que la somme des angles d’un triangle plan euclidien vaut deux droits et de reproduire au contraire sans en changer un seul mot une définition de la tendance exprimant ce que sont très exactement pour moi les composantes de celle-ci. Je schématiserai ces faits en disant que ma mémoire porte sur de simples *significations* ou sur des *teneurs particulières* : dans le second cas, même si la teneur n’est pas entièrement déterminée, certains de ses éléments excluent toute présentation par synonyme : ma définition de la tendance me laisse libre d’émettre les différents mots qu’elle [111] assemble plus ou moins vite et avec des temps d’arrêt plus ou moins longs, mais elle exige tous ces mots et l’ordre qu’elle leur donne. En revanche, pour démontrer le théorème énoncé plus haut, il est évident que je pourrai dire indifféremment « ces deux angles sont égaux comme alternes-internes », ou « cet angle est égal à cet autre, puisqu’ils sont alternes-internes ».

Cela étant, je dis que dans la discussion du projet de la *Bona Mens,* je serai certainement obligé d’avoir recours à des souvenirs ayant pour objet des teneurs particulières. Celles-ci ne constitueront pas sans doute des événements, pris comme tels, mon travail n’ayant pas pour objet de fixer des faits datés. Il s’agira seulement du contenu répétable de démarches de l’esprit et de la volonté. Cependant, ce contenu sera entièrement individualisé, n’admettant d’indétermination qu’à l’extérieur, dans un contexte d’un autre ordre.

Pour le prouver, je remarque d’abord que j’aurai à me représenter et à connaître diverses Vérités qui joueront le rôle dans mes raisonnements d’hypothèses ou de principes d’avance. Leur nombre peut être grand. En effet, je me donnerai le droit d’user d’hypothèses fausses, en vue de prouver par l’absurde les Vérités qu’elles contredisent. Mais il n’en sera pas de même pour les principes d’avance qui, exprimés par les majeures, permettent seuls de tirer quelque nouveauté d’une hypothèse. Ces liens logiques devront être vrais et se révéler tels à moi. J’aurai donc incessamment à connaître des Vérités. D’autre part, celles-ci seront variées. En effet, divers sont les fonds physiques où l’essence d’objet pensé des faits d’opinion est présente et j’aurai à les regarder sous les deux aspects du fait et du droit. Enfin et surtout il me sera le plus souvent difficile de bien composer et circonscrire leur teneur. J’ai dit plus haut combien est complexe mon idée des faits d’opinion. Les Vérités les concernant retiendront sa complexité : elles y ajouteront le caractère délicat et malaisé à définir de cette note de la valeur, dont j’ai naturellement un sentiment plutôt qu’une représentation analytique.

Il résulte de ces traits nécessaires qu’il me serait difficile de fixer toutes ces Vérités dans des souvenirs ne concernant que des significations : je risquerais de les altérer ou de les laisser m’échapper. Seuls des objets frappants et de composition assez libre laissent l’esprit dégager des structures diverses dont ils sont capables une essence intelligible identique. Les autres sont liés à des agencements qui ne souffrent pas de modification ; leur idée n’est distincte *ad extra* que si elle l’est *ad inlus,* grâce à des traits et à un assemblage de traits excluant toute variante. Il en [112] sera ainsi dans la discussion de mon projet : je devrai y être constamment muni de souvenirs ayant pour objet, qu’il s’agisse de Vérités ou de simples idées, des quiddités particulières.

Comment me procurer ces souvenirs ? Ou plutôt posons mieux le problème. En effet, d’une part ce qui m’importe n’est pas seulement d’avoir des souvenirs, mais bien qu’ils soient assez efficaces pour me faire reconnaître et, plus encore, reconstituer leur objet. De l’autre il me semble impossible que l’homme se donne le moindre souvenir. Qu’est-ce en effet qu’un souvenir ? Une force régissant l’homme désireux de se représenter quelque chose de son passé, — événement vécu, objet perçu ou conçu —, et l’amenant à donner une certaine teneur à l’*aliquid* en question ? Oui, sans doute. Ne dirige-t-il pas le rappel volontaire, rappel qui porte non pas sur le souvenir lui-même, comme on le dit à tort, mais bien sur son objet ? Ne suscite-t-il pas de plus le retour spontané de cet objet sur la scène de l’esprit, retour qu’il faut soigneusement distinguer du rappel ? Mais il n’est pas simplement principe de conception. Il doit encore faire reconstruire correctement son propre objet, et surtout le faire reconnaître. Or reconnaître une chose n’est pas seulement la connaître à nouveau mais de plus savoir qu’il en est ainsi, l’identifier parce qu’on la regarde avec l’idée, et plus que l’idée : la connaissance de son être passé. Sous ce regard animateur, la chose, intacte, est pourtant transfigurée. L’âme du souvenir est donc une connaissance du passé. Cela étant, je ne vois pas comment il pourrait dépendre de l’homme de se donner une telle connaissance. En être capable ou non est pour lui un trait de nature, de même qu’être muni ou privé d’un sens, et d’une façon plus radicale encore puisque la possession ou la privation d’un sens change moins la condition humaine que la présence ou l’absence et même seulement l’usage ou la paralysie de la mémoire. Mais, à bien regarder les choses, il est sûr que notre nature comporte nécessairement le principe du souvenir. En effet, que leur objet soit immobile ou non, et bien qu’elles-mêmes constituent des états, nos connaissances sont successives : elles enveloppent un acte perceptif, au sein duquel, si instantané soit-il, il faut bien distinguer un avant et un après ou, si l’on préfère, une face antérieure et une direction à venir. Or cet acte, du fait de son unité, retient nécessairement le passé en même temps qu’il mord sur l’avenir : il les soude, sans les réunir comme des déterminations d’abord séparées, se contentant de les porter en lui, où, il faut le dire en généralisant le sens du verbe, elles « coexistent successivement ». Ainsi toute connaissance porte en partie sur du [113] passé et la mémoire qui retient celui-ci sans en donner cette connaissance immédiate et sensible dont bénéficie pour nous le présent, n’est qu’une suite affaiblie du pouvoir d’aperception synthétique qu’exige toute connaissance.

Il est facile de déduire de ces observations ce que sera la tâche dont je m’occupe. Distinguons dans la mémoire son essence et des fonctions ouvrières, dont elle s’acquitte d’elle-même ou que nous sommes capables de lui donner. La première est de conserver en nous, sous la forme d’un passé présent, tout le présent passé. Les secondes consistent à nous faire penser à nouveau et reconnaître sans effort, ou reconstruire et reconnaître activement, tels éléments de ce passé. Cela étant, j’aurai à agir sur les fonctions ouvrières de ma mémoire, notamment sur les dernières qui sont les plus élevées. Il faudra que je sois capable, par leur exercice, de reconstruire et reconnaître à volonté les objets individualisés, Vérités ou simples choses, dont, à un moment quelconque de mon discours, la pensée et la connaissance me seront nécessaires ou seulement utiles. On sait à quoi me serviront les deux états, de pensée et de connaissance, plus précisément le second, dont le premier n’est pour moi qu’une condition : à bien opérer les conclusions à l’aide desquelles je me propose de connaître les Vérités devant déterminer ma décision en face du projet de la *Bona Mens.*

Je dis maintenant que la seule façon pour moi d’acquérir la capacité ci-dessus définie est d’opérer toutes les démarches de mon esprit et de ma volonté comme je fais depuis que j’ai conçu l’*Opus* *Bonae Mentis,* soit à l’aide de mots écrits survivant aux opérations qu’ils me servent à accomplir. Il est sûr, en effet, que la perception de ces mots, devenus pour moi des signes efficaces, m’y conduira naturellement et peut seule m’y conduire. Je vais démontrer ces deux Vérités, en insistant sur la première qui commande la seconde. L’importance de ma démonstration et la longueur des développements qui seront nécessaires pour la mener à bien m’obligent à lui consacrer un chapitre à part.

[114]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre III

Preuve de la prérogative des mots
affirmée au chapitre précédent

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il me faut d’abord définir ce que j’entends par signe efficace. Ma démonstration demande une idée distincte, *ad intus* comme *ad extra,* de ces signes. Or j’ai d’eux un sentiment assez net pour les identifier, mais discerne encore mal leurs ingrédients.

Déterminons les sens les plus courants du mot signe.

Est signe, pour l’homme qui cherche à conclure, tout donné jouissant de la propriété suivante : un être suffisamment intelligent est capable de prouver, à partir de ce donné, quelque Vérité qu’il implique, et notamment la présence ou l’absence d’une détermination physique. Par exemple, telle rougeur d’un visage, perçue *hic et nunc,* est le signe chez le possesseur du visage, d’une émotion qui n’est pas et ne sera jamais objet d’expérience pour un observateur extérieur. Le caractère normal de tels réflexes est pour le médecin le signe de l’absence de tels troubles, que l’on pouvait redouter dans telle affection. Pour l’homme qui raisonne, le signe est donc le point de départ physique d’une preuve possible, plus simplement un *donné probant.*

En un autre sens, assez différent, qui met en cause l’action et non plus la simple intellection, le signe est *signal* : sa fonction est de commander une certaine conduite, qu’il n’obtient pas nécessairement : il consiste soit dans le donné sensible chargé d’obtenir cette conduite soit dans sa production (on reconnaît dans cette dualité l’assimilation linguistique, si fréquente, de l’acte et de son objet). Les gestes de l’agent qui règle la circulation, les dessins et les objets colorés ou lumineux qui dispensent d’avoir recours à ces gestes sont de tels signes.

Mais un signal ne commande que parce qu’il représente une conduite et la fait penser comme obligatoire. C’est dire qu’il est d’abord l’instrument d’un langage. Je viens donc de considérer seulement une espèce d’un genre, qui est celui des *signes de langage.*

[115]

Regardons de près ce que sont ces derniers, pris dans toute leur généralité : c’est d’eux que j’ai à m’occuper ici. Pour en avoir une idée distinguée, commençons par définir le langage dont ils sont l’instrument.

Il me semble qu’on use du langage de deux façons différentes. Tantôt on se propose purement et simplement d’exprimer une détermination qui, effective ou fictive, a son essence déjà constituée au regard de l’esprit : l’objet au service duquel se met le langage est entièrement indépendant de celui-ci. Par exemple, on fait part d’un sentiment, d’une décision, on raconte un événement. Tantôt au contraire il s’agit d’accomplir un acte psychique qui, sans le langage, ne saurait voir le jour parce qu’il a en vue une ou des personnes à qui il faut faire comprendre quelque chose : on commande, on prie, on affirme, ce qui revient à demander telle action ou attitude dans les deux premiers cas, telle croyance dans le troisième. Dans le premier de ses deux usages généraux, le langage peut être dit d’information pure ; dans le second d’action. Il est facile de voir cependant que, toujours — et c’est le point essentiel qui seul m’intéresse directement — son office propre, sa fonction de langage, est d’informer. Lorsqu’on commande, prie ou affirme, les gestes ou paroles dont on se sert, considérés en tant qu’ils sont l’instrument d’un langage et non d’une opération purement personnelle, visent à informer des trois dispositions l’être auquel s’adressent l’ordre, la prière, la demande : les signes doivent obtenir cette information.

Le langage a donc pour essence l’intention d’informer un ou des sujets intelligents d’une détermination quelconque, effective ou fictive. Notons que cette détermination, lorsqu’elle est présentée comme effective, peut, à l’insu ou à l’escient de l’être qui veut informer, être en réalité fictive. Le langage n’exclut ni l’erreur ni la tromperie et n’est en rien modifié par elles. C’est un des éléments de leur gravité. De cette remarque se déduit immédiatement la nature de l’information obtenue par le langage, lorsque son intention est couronnée de succès : elle ne donne jamais dans leur réalité physique les objets sur lesquels elle porte, amenant toujours devant l’esprit des essences pures. C’est ainsi que faire connaître une chose en la montrant par exemple n’est pas user du langage. Ce que le geste signifie alors n’est pas la chose mais une invitation à la regarder et il fait seulement concevoir cette invitation qui peut, d’ailleurs, faire en réalité défaut, si le geste par exemple est automatique ou imposé par contrainte.

Comment cependant le langage atteint-il son but ? Ou plutôt [116] — cette question seule m’intéresse pour le moment — comment l’homme lui demande-t-il de l’atteindre ? À quelle condition tient-on pour langage un moyen qui y conduit ? Il est aisé de voir qu’il y a langage au regard de la pensée commune, si l’on produit un donné sensible, en le chargeant de faire naître l’information grâce à une interprétation convenable d’un être intelligent qui sera affecté par lui. Tout langage procède par expression. Il demande et s’efforce de rendre possible l’interprétation d’un donné sensible dont il provoque, plus ou moins directement, l’apparition. Ce donné est dit communément signe en tant que, convenablement interprété, il doit conduire à l’information. Je nommerai respectivement *émetteur* et *lecteur* d’un signe l’être intelligent qui, dans l’intention susdite, fait apparaître une nouveauté sensible et celui qui, affecté par elle, sait en la percevant, se donner l’information qu’elle doit susciter.

Notons les modifications que j’apporte ainsi à la langue courante. Je restreins l’extension du concept d’émission, incluant dans sa compréhension l’intention de faire naître une information. J’étends et restreins à la fois l’extension du concept de lecture, ne le limitant pas à l’interprétation des mots écrits mais exigeant que celle-ci soit plus que la traduction en sons des mots écrits, à savoir l’accomplissement des actes dont la production de ces sons doit être le véhicule. — Il me semble que ces changements ne doivent faire naître aucune ambiguïté, bien que j’aie donné plus haut et me propose de garder au mot lecteur pris absolument, son sens habituel. En effet, je marquerai que j’use du sens technique par le contexte et notamment en rappelant que je regarde le mot comme signe efficace, non comme caractère écrit.

J’observe maintenant qu’à l’origine — je parle moins en historien se proposant de déterminer des successions qu’en métaphysicien soucieux d’atteindre des liens nécessaires et intemporels de causalité — à l’origine donc, avant la création et l’usage d’instruments artificiels, l’homme n’émet de signes qu’en agissant sur son corps. Il ne peut communiquer avec ses semblables que par cet objet, qui est le trait d’union entre le « monde extérieur » et lui. Et, plus radicalement, pour accomplir quelque acte psychique que ce soit, il doit nécessairement se tourner vers lui. Je trouve dans mon corps-senti, dans des régions et par des mécanismes différents et la force et la réceptivité des effets de celle-ci, qu’implique pour moi l’acte le plus spirituel. Et je ne vois rien en cela qui me soit propre : il est sûr au contraire que ce mode d’action est attaché à une seule condition d’homme. [117] Tout signe est donc d’abord l’effet d’une motion corporelle. Mais cet effet est plus ou moins éloigné de sa cause. Dans le langage par gestes il s’en rapproche au maximum, puisqu’il est ce qu’on nomme « l’apparence visuelle » de la motion, donné en même temps qu’elle. Dans le langage verbal il en est plus éloigné, le son n’étant pas contemporain de l’effort vocal mais se bornant à lui succéder immédiatement.

Ajoutons enfin, pour présenter la notion de langage dans toute sa généralité et aussi marquer l’aspect sous lequel je vais la considérer d’abord, que le lecteur nécessairement visé par tout émetteur d’un signe peut être cet émetteur lui-même, désireux de s’informer à l’avenir de ce qu’il fait, pense, connaît ou éprouve présentement. C’est ainsi qu’en écrivant maintenant je ne me propose pas seulement d’associer à mes démarches d’autres hommes mais encore, et même d’abord, d’accomplir moi-même à nouveau ces démarches, dès que j’en sentirai le besoin pour le succès de mon discours.

Il me semble que j’ai maintenant une idée distinguée des signes de langage. Je vois ce qui est commun à tout signe : c’est, en un sens très large, de se mettre au service d’un autre objet, non par une causalité mécanique qui se suffirait à elle-même mais en provoquant une activité intelligente. La preuve rend légitime une croyance éventuelle ; le signal commande une conduite ; le signe-langage suscite une information. Dans tous les cas, la fin du signe et son effet, s’il est efficace — et je vais montrer que les signes de langage le sont toujours — est de donner, à l’aide de l’intelligence — et de la volonté pour les signaux — l’être physique à une nouveauté distincte de lui. Telle étant l’essence d’objet pensé des signes, j’aperçois le « propre » des signes de langage : il consiste dans la fonction d’information que j’ai dite, fonction que le signe doit exercer pour se ranger dans sa catégorie propre.

Je peux désormais prouver l’efficacité nécessaire des signes de langage. La remarque qui précède immédiatement y suffit. En effet, elle montre que tout signe de langage, pour être traité comme tel, doit conduire à l’information dont il est chargé. La fonction qui le définit est de la donner et ne va pas plus loin. Ou bien donc il exerce cette fonction, grâce à l’intelligence de son lecteur, il est vrai, bien plus que pour ses mérites propres, dont j’aurai cependant à parler plus loin : il est alors efficace. Ou il n’y parvient pas et son âme de signe l’a quitté : il lui reste seulement la teneur brute qui en fait, hors de toute signification, un simple individu physique, comparable à tout autre.

[118]

Il est donc sûr que les signes de langage sont, par essence, efficaces. Pour avoir cependant une idée distincte, *ad intus* comme *ad extra,* de leur efficacité, je vais d’une part démontrer qu’ils sont seuls à en jouir et de l’autre en dégager le mécanisme.

J’observe donc que les signes-preuve peuvent servir à justifier ou même faire naître les croyances qu’en droit ils légitiment mais qu’ils restent eux-mêmes sans obtenir aucun de ces résultats. En effet, dans l’idée qui les définit, seule une capacité de preuve est comprise. Ils n’ont donc besoin d’aucune activité psychique effective pour exister. Les « actes manqués » par exemple, étaient des signes avant que la psychanalyse n’ait attiré l’attention sur eux : en droit, ils fondaient déjà le jugement du psychanalyste. Non destinés à susciter une lecture immédiate, les signes-preuves sont aussi indépendants de tout émetteur. Sans doute arrive-t-il qu’ils émanent d’une personne désireuse d’obtenir la croyance qu’ils justifient : on prouve, par exemple, qu’on possède tel droit en exhibant une pièce qui l’atteste. D’une manière très générale, si, comme je le pense, il existe une Raison parfaite, on doit considérer tout signe-preuve comme émanant d’Elle et voulu par Elle. Mais ce trait ne fait pas partie de l’essence d’objet pensé du signe-preuve ; il n’est en lui qu’une propriété, celle d’être encore un signe de langage. Le signe-preuve, comme tel, reste dépourvu d’intention ; il ne se propose pas d’être efficace et doit à l’être qui le manie son caractère actuel de preuve.

De leur côté, les signaux n’obtiennent pas nécessairement ce qu’ils demandent. Ils ne sont que des *signes d’invite,* auxquels on donne toute leur valeur de signes en les comprenant, quand même on ne leur obéit pas.

Leur examen cependant jette une vive lumière sur le point qui m’intéresse. Il fait en effet, ressortir l’efficacité intrinsèque des signes de langage : il montre que, pour signifier impérativement une conduite, ils doivent d’abord faire savoir qu’ils la commandent : s’ils n’y parviennent pas, ils ne sont plus traités comme des signaux. On voit donc bien, en les regardant, par l’opposition même des deux traits, la faiblesse du signal, pris comme tel, et la force de l’élément de langage qu’il enveloppe.

Déterminons maintenant le mécanisme de l’action des signes de langage, c’est-à-dire de la lecture. Celle-ci consistant à faire de la matière du signe l’usage voulu par son émetteur, il me suffira pour le découvrir de prendre conscience dans mon expérience propre, qui a pour moi valeur générale, de ce que je me propose immédiatement d’obtenir lorsque je crée, ou, comme disent les philosophes, « institue » un signe.

[119]

J’ai défini plus haut le langage et ses signes par l’intention de faire connaître l’essence pure d’une détermination quelconque (que l’information ainsi visée soit ou non véridique). Je considérais alors la fin qui spécifie le langage, pris comme conduite humaine. Situons cette fin dans l’ordre de nos vouloirs, pour en bien distinguer l’objet qui m’intéresse actuellement.

Au delà de la *fin* du langage, se trouve le *but* que l’on se propose d’atteindre lorsqu’on en use. J’entends d’une manière générale par but d’une conduite l’état de choses, aimé et voulu pour lui-même, dont l’amour inspire et explique cette conduite. Il serait facile de prouver que tout comportement personnel, si affaibli soit-il, demande comme tel un but : il suffirait d’établir que, pour se déterminer à agir, l’homme ne peut se dispenser d’aimer quelque état de chose, qu’il croit doué ou capable de l’existence physique et pour lequel il veut cette existence, précisément parce qu’il l’aime. Mais cette démonstration n’est pas nécessaire ici : je ne m’intéresse en effet qu’à l’essence, et non aux conditions d’existence de ce que je nomme but. Contentons-nous donc de montrer, sur un exemple simple, ce qui distingue à mes yeux fin et but. Je dis qu’un malade qui prend un remède en vue d’accomplir une action dont il ne sera capable qu’une fois rétabli, a pour but d’accomplir cette action, tandis que la fin de son comportement d’homme qui se soigne est seulement de recouvrer la santé. Le but est particulier et contribue à déterminer l’individualité de l’action ; la fin, générale, n’est liée qu’à la nature de celle-ci. Ce malade se soignerait encore, s’il voulait se guérir pour faire l’action opposée.

Cela étant, on voit que le but que l’on poursuit quand on use du langage, ne coïncide pas forcément avec la fin déterminant alors ce dernier. Dans l’immense majorité des cas, il est autre. Si je me propose d’informer mes semblables d’un objet quelconque, ce n’est pas seulement pour qu’ils en connaissent la teneur, c’est pour qu’ils lui donnent leur assentiment, si je le présente comme vrai, et toujours y réagissent par quelque attitude psychique, que celle-ci me mette en cause ou non. En un sens, tout signe est un signal qui avertit de quelque chose et demande quelque réaction à l’objet dont il informe.

Au delà de la fin du langage, il y a donc les buts pour lesquels on use de celui-ci. Or il est facile maintenant de voir que, en deçà de cette fin, se trouvent les moyens qu’exige son service. Tout remède se prend de telle façon : si celle-ci admet des variantes, elle n’est cependant pas quelconque. Administré autrement, le remède n’aurait pas l’effet auquel on le destine ; [120] il serait inopérant ou funeste. Pareillement, pour informer, le langage doit charger ses signes d’une fonction sans le succès de laquelle l’information ne serait pas obtenue : elle les caractérise dans leur office propre de signes. C’est elle que l’être usant du langage a immédiatement en vue lorsqu’il institue un signe.

J’en découvre facilement l’essence en regardant — je m’exprime dans l’excellent langage de Bacon — le cas, limitrophe, où j’emploie des signes « *naturels* » et celui, ostensif, où j’ai recours aux mots.

Les signes naturels ne sont pas moins « institués » que les signes les plus conventionnels. En effet, je l’ai assez dit, il n’y a pas langage sans la volonté de faire naître une information à l’aide d’un donné sensible qui devra être interprété intelligemment. Mais la nature prédispose certains gestes à recevoir la fonction qui en fera des signes de langage. Il s’agit de ceux qui sont, pour l’ensemble des hommes, le véhicule commun et spontané d’actes ou d’attitudes de l’esprit ou de la volonté. Ils se font imiter comme, d’une façon générale, tout mouvement, toute posture, perçus par nous chez nos semblables. Ce faisant, ils propagent la démarche intérieure dont ils sont issus avant même qu’on s’en serve à cette fin (ce qui m’a fait dire que leur emploi était, du point de vue du langage, un cas limitrophe). C’est ainsi que les opérations, intellectuelles ou volontaires, qui sont le support immédiat de la croyance ou de l’acceptation, de l’incroyance ou du refus, du doute ou de l’hésitation, de la prière, de la menace, de l’amour ou de l’aversion, ont pour organe universel des mouvements visibles, de la tête ou de l’ensemble du corps. Par exemple, je donne mon accord, d’esprit ou de volonté, non pas seulement à telle assertion ou demande de mes semblables mais à de secrètes pensées, en inclinant la tête.

Cela étant, à en croire du moins des apparences qui ne sont jamais démenties, si l’un de mes semblables voit ce geste, par une imitation purement organique d’abord, mais aussi en le percevant et pour le percevoir, il en esquisse la répétition : du même coup, il donne le même accord. Aussi naturellement, et plus brutalement encore, se fait la contagion des émotions et des impulsions ; surtout de celles qui relèvent davantage du corps et de ce qu’on nomme l’instinct. Nous n’avons sans doute jamais conscience de la chose, puisque chacun de nous n’est jamais informé que de son psychisme propre. Mais tout se passe pour nous comme si la chose était, tout témoigne en sa faveur. Persuadés dès lors de son existence, nous nous en servons pour communiquer nos pensées. Ou plutôt — parlons encore en toute rigueur, [121] je ne connais d’actions psychiques que les miennes — il semble, à regarder le comportement humain, que nous agissions tous ainsi. Les signes naturels sont donc les mouvements provoquant d’eux-mêmes l’acte générateur de la disposition qu’ils sont chargés de faire connaître. Mais s’ils ont cette propriété, c’est qu’ils sont l’outil le plus simple et le plus usuel de cet acte qu’avant de le signifier, ils ont donc d’abord permis à leur auteur d’accomplir. Ainsi l’étude du langage naturel porte à croire que la fonction immédiate des signes de langage est de susciter l’acte dont, à titre non de signe, mais d’outil, ils sont d’abord le véhicule chez leur émetteur. Il semble que leur émission ne soit pas autre chose que l’exercice public de leur office privé. L’exercice suit l’office, si l’on exprime après coup l’acte et ses effets. Il lui est contemporain, si l’on se contente d’opérer l’acte publiquement. Cette dernière éventualité est de règle si l’acte à exprimer est par nature social, je veux dire demande à autrui de partager une disposition intérieure, comme lorsqu’on commande, menace ou prie (lorsqu’on affirme ou nie aussi, puisque, ce faisant, on prétend régler l’usage du jugement). Dans tous ces cas en effet, il est inutile d’exprimer une attitude qui comprend par elle-même une intention de communication avec autrui.

Ainsi un examen purement objectif du « langage naturel » tend à faire croire que la fonction des signes du langage est de propager un acte psychique dont ils sont, ou plutôt dont leur création est d’abord, l’outil. Regardons maintenant les « signes d’institution », plus précisément les mots, et analysons ma conduite présente d’homme qui écrit en vue de communiquer avec ses semblables et avec lui-même à travers le temps. Cette étude découvrira clairement la vérité de l’hypothèse susdite.

À quoi destinè-je immédiatement les caractères que je trace ? À être lus, au sens commun du terme, et compris. En quoi consistera leur lecture ? Dans l’émission vocale des sons que les caractères représentent. Leur intellection, qui est la fin de la première ? Dans l’exécution des actes psychiques que j’aurai accomplis moi-même en traçant les caractères. Mon texte sera d’autant mieux compris que cette exécution sera plus exacte et complète. La fonction dont je charge les caractères que je trace, en même temps qu’à voix basse j’émets les sons dont ils sont le correspondant visible, est de conduire plus tard mes semblables et moi-même à opérer, en les percevant, les actes que j’accomplis à l’aide de ce tracé. Regardons la chose de près.

Toute perception implique une certaine activité. On doit [122] rassembler en objet un une teneur qualitative, plus ou moins variée, qui s’étale en extension ou en succession, et isoler l’objet ainsi constitué d’un contexte, pâti en même temps que lui. Je ne vois vraiment, par exemple — d’une vision distincte de la simple pathie visuelle — une tête s’incliner que si je suis son mouvement en l’accompagnant moi-même des yeux et de la tête. Je n’entends un son — d’une audition distincte de la simple pathie auditive — qu’en le reproduisant au moins schématiquement. Cela étant, instituer une donnée sensible signe de langage, c’est de ma part demander que l’activité nécessaire à sa perception soit le véhicule de la même démarche psychique accomplie grâce à sa production. Je voudrais qu’en suivant du regard ma tête qui s’incline, qu’en m’entendant dire, et donc qu’en disant avec moi « oui », qu’en voyant activement le mot que j’ai formé en assemblant les trois voyelles o, u, i, on donne avec moi (le contexte psychologique et sensible devant décider du choix) ou son assentiment ou son consentement. Dans mon travail présent, je m’efforce d’user de mots et d’expressions tels qu’à l’avenir mes lecteurs et moi-même reproduisions exactement, en lisant ces mots, les démarches qui forment la trame de ce discours. Il n’importe que ces démarches soient purement privées, comme lorsque je pense, médite, me décide, sans que mes semblables aient nécessairement à en connaître, ou au contraire veulent que l’on soit au courant de mes intentions, comme dans la demande, l’ordre, le jugement, l’exposé. Toujours les mots que j’écris sont destinés à faire accomplir à un être qui saura les lire, les actes mêmes que j’exerce en les écrivant. Ce lecteur pensera, méditera, exposera, jugera, commandera, avec moi. Mais, comme il saura qu’il le fait sous ma dictée, interprétant des signes émis par moi, il m’attribuera tous ces actes et se trouvera ainsi informé d’eux et des objets qu’ils enveloppent. Il pourra alors s’associer personnellement à mes démarches s’il le juge bon, dans tous les cas où cette association dépend d’une initiative de sa liberté. Par exemple, il sera à même de se décider à travailler ou non avec moi à 1*’Opus Bonae Mentis.* Si l’acte dont je l’informe ne relève pas immédiatement de la liberté, il sera obligé de s’y engager, pourvu seulement que j’aie réussi à faire passer de moi à lui les dispositions psychiques qui le déterminent. Partageant mes connaissances, il ne pourra se défendre des jugements et croyances qu’elles entraînent.

Ainsi l’objectif que je poursuis immédiatement en écrivant est simplement d’obtenir la répétition de l’acte, privé ou social, que j’accomplis à l’aide de cette écriture elle-même qui, avant de me [123] mettre en communication avec un lecteur quelconque, me sert d’abord à lui donner sa teneur.

Je viens d’étudier la lecture des signes de langage *a priori*, déterminant ce qu’elle doit être si elle existe, puisque je me suis occupé seulement des intentions de l’être qui émet les signes en vue de leur lecture. Il me faut maintenant voir ce qu’elle est en fait. Je vais démontrer qu’elle consiste bien en une démarche que l’on règle d’après le signe et qui, si elle est correctement accomplie, reproduit l’acte qu’a exécuté pour son compte personnel l’émetteur du signe.

Examinons donc les mots, dans un dénombrement que je m’efforcerai de faire suffisant, selon le précepte cartésien. Et portons-nous d’emblée au point le plus difficile. J’en ai assez dit pour donner du premier coup toute sa force à mon analyse.

Soit donc les mots auxquels on prête le plus attention lorsqu’on pense au langage et qui, aux yeux des philosophes même, ont trop souvent masqué les autres, à savoir les noms. Ils servent à représenter ou à désigner des objets, concrets ou abstraits. Je les nommerai pour cette raison *désignatifs.*

Je dis donc que les désignatifs ont pour fonction immédiate, d’obtenir de leur lecteur une conception, qui a été la substance même de leur émission.

Il me semble que plusieurs causes font que l’on remarque mal cette Vérité. D’abord l’acte de la conception est si simple et si naturel qu’on n’y prête pas attention. Puis le désignatif le détermine en s’attachant seulement à l’objet dont il veut la présence sur la scène de l’esprit. Enfin, en même temps qu’il le provoque, le signe dispense de l’acte ou lui permet de n’être qu’esquissé. Envisageons ce dernier fait, tel qu’il semble donné dans l’expérience humaine en général, non pour l’exclure de la mienne mais pour mieux marquer son caractère impersonnel. Je dis donc que l’homme s’arroge le droit de manipuler des mots sans penser distinctement à ce qu’ils désignent et de construire, en se référant à eux plus qu’à leurs désignés, des situations à structure de Vérités auxquelles il réagit par des faits d’opinion. Ce comportement a l’avantage d’une économie de temps et de peine. Avant d’y recourir délibérément, nous le pratiquons d’une façon toute spontanée. Il est d’autre part certainement légitime, toutes les fois qu’on est capable de donner aux mots dès qu’il le faudra un sens bien défini et que l’on soumet leurs transformations à des règles précises dont on s’est démontré le bien-fondé. C’est le cas, par exemple, du calcul algébrique et de l’usage qu’on en fait dans les sciences. La solution d’une équation est certaine si elle [124] est le fruit d’une application consciente des règles du calcul algébrique, sans qu’au cours des démarches qui y conduisent on ait jamais à traduire les symboles manipulés : il suffît de distinguer parmi eux des données et des inconnues.

Sans la justifier, les trois faits généraux que je viens de rappeler entraînent donc assez naturellement la conséquence suivante. On voit bien que les noms sont les substituts de leurs désignés ; on en fait des portraits non astreints à ressembler à l’original auquel ils se rapportent, par opposition aux images qui doivent en reproduire plus ou moins fidèlement les traits. Et l’on n’a pas tort de distinguer, tout en reconnaissant ce qu’ils ont de commun, signes libres et copies. Mais l’on oublie ou tend à oublier l’essentiel : à savoir qu’un donné sensible quelconque, image ou mot, ne peut désigner une chose qu’à la condition de la faire penser ; plus précisément, que la fonction désignative consiste seulement à déterminer la conception d’un objet.

Désigner une chose, c’est être chargé de l’amener devant l’esprit, non avec sa réalité physique, si elle en est douée, seulement dans sa teneur pure. En effet, on désigne à la fois et indifféremment ce qui vous est ou sera donné, ce qui sans se laisser atteindre de vous, est, fut, ou sera cependant effectif, enfin l’impraticable et l’impossible pur. Rien ne distingue, du point de vue du langage, ces cas objectivement si divers. Le signe a toujours la même fonction, que je qualifierai de *noétique :* il doit, par une conception, obtenir une pensée. Si rien, dans la teneur des noms, ne fait allusion à celle-là, c’est qu’elle est le premier et le plus naturel des actes de la vie psychique et qu’elle n’est spécifiée que par son objet. D’autre part la dispense qu’accorde à son égard le mot n’est jamais qu’un ajournement : tôt ou tard, il faudra passer du désignatif au désigné. Ainsi cela même qui empêche l’homme de remarquer naturellement la fonction noétique des désignatifs devient, à la réflexion, une preuve de l’existence de cette fonction : le fait témoigne du droit qu’il contredit.

Tout désignatif doit donc déterminer une conception. Mais son émetteur — qui n’est tel, je le rappelle, qu’à la condition de savoir et de vouloir ce qu’il fait en le produisant — conçoit lui-même son désigné. Cette conception est l’acte privé que le signe est chargé de propager et sans lequel il n’y aurait dans l’émission du mot que *flatus vocis.* Tout désignatif prétend donc obtenir l’acte qu’il a permis à son émetteur d’accomplir pour son compte propre. On ne lui donne sa valeur qu’en exécutant cet acte. [125] Autrement, on se trompe à son égard, que la faute incombe au lecteur, étourdi ou paresseux, ou à l’émetteur, imprécis ou imprudent.

Ayant établi que la lecture correcte d’un désignatif est bien un phénomène de résonance intelligente entre l’activité psychique d’un émetteur et celle d’un lecteur, je peux sans peine généraliser cette Vérité en regardant les autres mots qui, s’ils frappent moins l’attention commune, se prêtent à une étude encore plus probante.

Aussi loin que possible des désignatifs, je découvre donc, parmi les signes de langage, des *opératoires* purs qui, sans susciter par eux-mêmes aucune conception, font seulement manipuler d’une certaine façon des objets. Dans le langage purement gestuel, l’inclinaison ou la secousse de la tête, dans le langage verbal, les adverbes « oui » et « non » en sont le type parfait. Mouvements et mots ne demandent aucune conception, mais une acceptation ou un refus, d’esprit ou de volonté, les objets auxquels s’adressent ces opérations devant être pensés à l’aide d’autres signes. Or leur émetteur effectue évidemment lui-même la démarche qu’il les charge d’obtenir. Ils lui servent à la fois à l’accomplir et à la manifester, la manifestation étant nécessaire si la démarche concrète n’est pas purement privée. Je dis « oui » à une offre afin que l’auteur de celle-ci, m’entendant et me comprenant, accepte avec moi, pour m’attribuer ensuite son acceptation. Et le signe n’est lu que s’il obtient toutes ces démarches.

Les adverbes pris en exemple sont les plus simples des opératoires verbaux : ils ne font rien de nouveau avec les objets qu’ils manipulent. D’autres opératoires, au contraire, par l’insertion de liens qu’ils ne désignent pas mais font établir entre telles déterminations, composent des situations inédites. Les conjonctions « parce que » et « bien que », par exemple, soumettent, sur la scène de l’esprit à un lien de causalité ou d’opposition, les objets désignés par les propositions qu’elles relient. Bien qu’ils soient dégagés par eux-mêmes de toute conception présentative d’un objet, ces deux opératoires enveloppent donc l’idée d’une relation déterminatrice de l’acte qu’ils doivent susciter. Ils sont actionnés par l’idée d’un rapport, et obligent à modifier le donné mental auquel s’applique l’opération dont ils sont le véhicule. Cette condition, qui les rend plus complexes comme opératoires, ne change cependant rien à leur fonction de propagation d’une démarche psychique et au mécanisme essentiel de leur lecture.

Entre les désignatifs et les opératoires purs, je relève maintenant [126] une troisième catégorie de signes qui méritent d’être dits *mixtes.* La démarche qu’ils doivent susciter associe une conception et un de ces actes, relatifs à des objets déjà conçus, que j’ai nommés opérations. Tantôt la première est sa fin propre, mais implique une opération. C’est le cas de l’indicatif, lorsqu’il sert seulement à faire concevoir une situation à structure de Vérité, sans vouloir qu’on l’affirme. La condition des adjectifs qualificatifs est la même. Sans représenter aucune qualité, ils veulent que l’on pense un ou des sujets comme doués de telle qualité concrète. Si je dis, par exemple : « Voici une feuille blanche », je ne demande pas par l’adjectif blanche que mes lecteurs se représentent la blancheur de la feuille, mais bien celle-ci comme revêtue de sa blancheur, ce qui exige une opération de synthèse intelligente. D’autres mixtes n’ont plus pour fin une conception opératoire, mais une opération qui implique immédiatement une conception. Quand l’indicatif est, comme disent les grammairiens, un « *judicatif* », c’est-à-dire véhicule un jugement et demande une croyance et non plus une simple conception, il appartient à cette seconde catégorie de mixtes. Un témoin qui affirme un fait provoque chez tout auditeur qui le comprend un jugement et non pas une simple conception. L’auditeur pourra par la suite ne pas prendre à son compte propre le jugement, mais il est obligé de le porter d’abord.

Cela étant, l’examen de ces mixtes, qu’ils soient finalement opératoires ou désignatifs, vérifie mes constatations antérieures. Leur émetteur en effet, procède toujours de la même façon : il accomplit publiquement l’acte dont il veut la répétition, celle-ci ne devant jamais être et n’étant jamais en fait, lorsqu’elle se produit, qu’un écho intelligent du premier.

Remarquons maintenant, pour terminer ces considérations linguistiques, — ma dernière observation sur l’ambiguïté de l’indicatif m’y conduit — que le caractère désignatif, opératoire ou mixte des signes de langage n’est pas attaché à leur seule teneur matérielle. Le verbe à l’indicatif est mixte-désignatif ou mixte-opératoire selon l’intention de son émetteur. De même une conjonction, qui habituellement n’est qu’opératoire, peut devenir désignative et acquérir ainsi une nouvelle valeur opératoire. Quand je dis à un visiteur : « Entrez et asseyez-vous », le mot et me sert seulement à associer deux invites. Mon lecteur se bornera lui aussi à les associer. En revanche si, m’opposant à une dénégation, je dis, pour être cru et en appuyant sur la préposition : « Pierre *et* Paul étaient présents tous deux », je ne sollicite pas seulement une pensée mais prétends désigner un lien de contiguïté [127] dans un fait complexe et demande déjà une croyance que le verbe réclamera explicitement. Et mon lecteur doit s’associer à ma demande, quelque réponse qu’il lui donne finalement pour sa part.

Ainsi la classification des signes du langage que je viens de proposer n’est pas grammaticale : elle porte sur des fonctions plus que sur leurs organes et ne prétend pas distinguer des espèces de mots. Elle vérifie cependant, à titre de « revue » suffisamment « générale », ce que j’ai d’abord démontré directement : *La fonction des signes est bien toujours de susciter l’acte dont leur émission a été l’outil.* Et l’obtention d’une nouveauté quelconque par leur moyen implique l’exercice et le succès préalables de cette fonction.

Il est facile de prouver maintenant que je devrai, dans mon discours, accomplir par diction, ainsi que je le fais depuis le début de ces recherches, toutes les démarches de mon esprit ou de ma volonté. J’aurai en effet, je l’ai démontré plus haut, à y retrouver des états individualisés, de connaissance et de croyance, voire peut-être de décision, que j’aurai acquis passagèrement à tel moment de ce discours, et dont j’aurai besoin par la suite, pour orienter et conduire convenablement mes recherches, opérer, et de façon légitime, des conclusions utiles ou nécessaires aux premières. Pour y parvenir, le recours constant à une diction écrite s’impose donc à moi.

Je dois agir, en effet, en escomptant que les traits fondamentaux de ma condition ne changeront pas. C’est la seule façon pour moi d’essayer d’obtenir les nouveautés que je souhaite. Comment préparer personnellement mon avenir autrement qu’en le supposant régi par les lois dont j’ai éprouvé dans le passé l’être et l’efficacité pratique ? Les changements mêmes que j’y attends, j’en prévois l’apparition pour les avoir déjà constatés en moi ou chez mes semblables. Tout autre mode d’action et de pensée serait entièrement arbitraire. Je ne dis pas qu’il ne pourrait se réclamer du succès dans le passé. En effet, cette argumentation constituerait un cercle vicieux, impliquant la valeur de cette induction que j’ai précisément ici à justifier. Mais il ne disposerait d’aucune raison particulière en sa faveur et il irait contre le vœu profond de la raison qui aime l’ordre et ne sépare pas celui-ci d’une certaine régularité, qu’elle introduit là où elle est maîtresse d’agir, recherche là où elle n’a qu’à connaître.

Cela étant, une des constances les plus manifestes de mon passé est la suivante : pour reproduire telle quelle une démarche psychique quelconque, je dispose d’un moyen et d’un seul, qui [128] est d’en lier 1’exercice à un outil bien déterminé, promu par moi signe efficace de cette démarche. De l’échec de tout autre mode d’action, je suis averti directement. Désireux de reproduire une démarche individualisée, si je n’ai aucun signe de langage à déchiffrer, je me trouve soumis à cette alternative : ou je n’accomplis aucune démarche, ou si j’en accomplis une, je ne suis pas convaincu qu’elle soit la bonne. Le succès du recours aux signes ne m’est pas aussi immédiatement évident. Il ne m’est en effet attesté que par ma mémoire elle-même qui, quoi que j’en aie, est finalement seule juge des rapports de ressemblance ou de différence reliant deux donnés de mon expérience dont l’un est passé, si l’autre est présent. Mais ce recours à ma mémoire n’introduit aucun cercle vicieux dans les démarches qui fondent ma croyance. En effet, à l’aide du signe-outil, j’acquiers de ma démarche passée une véritable connaissance qui me permet de comparer à la première celle que j’effectue à nouveau et de percevoir leur identité. Le signe-outil a objectivement une valeur qui est non de faire naître en moi aucun souvenir (le souvenir ne peut jamais naître qu’à l’instant même où existe physiquement son objet), mais de rendre plus efficaces mes souvenirs, de les conduire à me faire lire plus distinctement dans mon passé et à percevoir ainsi des rapports vrais entre telle détermination qui m’est présentement donnée .et telle autre qui le fut naguère ou jadis. Il me permet ainsi de constater sa propre valeur.

Je peux maintenant conclure cette longue étude en affirmant sans arbitraire que la diction écrite est l’indispensable mode de mon discours, à titre de condition suffisante et nécessaire de ma communication avec moi-même durant ce discours.

[129]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre IV

La troisième raison
de mon recours à la diction :
la recherche d’associés éventuels

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai une troisième raison de donner à la discussion du projet de la *Bona Mens* la forme de la diction écrite : c’est que je dois m’efforcer d’associer mes semblables à cette discussion. Je vois clairement d’abord que les conditions de notre association ne diffèrent pas, pour l’essentiel, de celles que je viens de déterminer, et ensuite qu’il est bon de la rechercher.

Pour prouver que l’usage de la diction écrite est la condition nécessaire et suffisante de notre association, précisons d’abord la nature de celle-ci. Elle ne consiste pas en une socialisation automatique et brutale des démarches, intellectuelles ou volontaires, que j’accomplirai. Je ne souhaite pas que mes semblables se bornent à répéter sans modification ma conduite psychique mais bien qu’informés d’elle, ils s’intéressent d’abord librement aux fins que je lui assigne, puis, passant du moral au technique, prennent en considération les moyens par moi disposés. Qu’ils acceptent ces fins et ces moyens, en bénéficient, si je leur en montre la bonté, les critiquent au contraire ou les complètent s’ils croient voir en eux quelque faute ou quelque défaut (comme il est sûr que j’en laisserai malgré mes efforts), tel est le vœu du meilleur de mon esprit.

Deux points sont dès lors évidents. D’abord, pour remplir ce vœu — supposé que j’aie des semblables, — j’ai un moyen et un seul, qui est d’informer ceux-ci aussi bien que possible de toutes les démarches de mon discours, en les laissant libres, ou plutôt en leur demandant d’en juger personnellement. Ensuite j’obtiendrai cette information par les mêmes moyens qui me mettent en communication avec moi-même durant mon discours. Précisons ces évidences, en regardant ce que doit être l’effet des signes sur des êtres qui seraient vraiment mes semblables.

Appelons *récepteur* d’un signe tout être vivant aux yeux duquel la matière sensible de ce signe existe, qu’il en ait une [130] simple pathie ou une perception. J’ai démontré au précédent chapitre, à l’occasion de ma personne, mais en réalité d’une manière générale, que le récepteur d’un signe qui est aussi son *lecteur* répète obligatoirement, par cette lecture même, la démarche, purement privée ou déjà sociale, que l’émetteur du signe a accomplie pour son propre compte, en en créant la matière sensible. Si la démarche est privée, cette matière sensible ne devient signe qu’en vertu d’une intention surajoutée de publication ; si elle est sociale, le geste qui en est l’instrument a déjà nécessairement cette intention. Cela étant, je dis que cette répétition de la démarche se produit dans tous les cas, même si le for interne est engagé. C’est ainsi que deux interlocuteurs s’opposant dans un débat des croyances ou des décisions contradictoires s’obligent mutuellement à épouser ces croyances et à prendre ces décisions, dès qu’ils les publient par des signes tels que leur récepteur ne pourra s’empêcher de les lire. Le croyant le plus convaincu lisant les propositions qui servent à un athée à introduire en lui ou à demander aux autres l’incroyance, ne peut s’empêcher de rejeter intérieurement ou de nier l’existence de DIEU tout comme l’athée le plus décidé croit en Dieu et affirme son existence, quand il perçoit et met en usage les signes-outils des assertions du croyant.

On voit que le langage est plus fort que tous les partis pris. Marquons cependant les limites du pouvoir de direction qu’il confère à l’émetteur de ses signes. Elles naissent de tout ce qui, dans le psychisme d’un lecteur, est distinct de sa lecture, l’entoure et peut s’opposer à elle et la dominer. Un langage n’est définitivement efficace que s’il trouve l’accord de ce psychisme irréductible ou le réduit en captivant le lecteur. Un discours donc comme le mien, qui s’efforcera de propager des démarches toujours dirigées et dominées, et par ailleurs n’aura rien de naturellement plaisant et aisé, ne gagnera donc que des lecteurs maîtres d’eux-mêmes et gardant toute leur liberté en face de lui.

Ai-je cependant le droit d’espérer ces lecteurs ? Très certainement. Tout se passe comme si je vivais au milieu d’êtres doués d’une vie psychique semblable, et souvent fort supérieure à la mienne. Je reçois de ces individus, que j’appelle hommes, des services innombrables et du plus haut prix ; il me serait impossible de vivre loin de leur société. Je m’efforce moi-même de leur être de quelque utilité. J’émets sans cesse à leur intention des signes de langage, principalement des mots ; selon toutes les apparences, ils en usent de même avec moi : nous nous comprenons, et le fait n’a rien qui surprenne. En effet, il est évident que deux êtres [131] intelligents sont nécessairement capables d’instituer des signes et aussi, pourvu seulement qu’ils se ressemblent assez par ailleurs, de se faire comprendre qu’ils en usent. Si j’établis un lien constant entre un geste ou ses effets et un objet quelconque, je fournis à tout être intelligent, capable de percevoir les premiers et de se représenter le second, la matière de l’intellection d’un rapport. Si, de plus, nous nous ressemblons, cet être intelligent et moi, et pouvons user tous deux des mêmes signes naturels, la communication entre nous sera aisée et progressivement nous pourrons l’établir entre les données les plus intérieures et les plus secrètes de notre psychisme. Les liens unissant finalement celles-là à des gestes ou à des attitudes visibles, nous permettront d’instituer à leur propos un langage conventionnel qui, sans tarder ou même sur-le-champ, saura devenir autonome. Or, tout se passe comme s’il en était ainsi pour les « hommes » au milieu desquels je vis et moi-même. Et les mots même dont j’use dans ce discours n’ont pas été choisis par moi mais m’ont été appris par ceux que je nomme mes parents et, plus généralement, mes éducateurs, mes compatriotes. Il résulte de ces faits, qui sont des donnés fondamentaux de mon expérience la plus concrète, que je peux ou plutôt dois agir comme si j’étais apte, en opérant publiquement la discussion de mon projet, à y associer mes semblables.

Pour obtenir cette association, j’aurai donc recours à la diction. Je rappelle que celle-ci, dans l’idée que je m’en fais, consiste seulement en une émission de mots, parlés ou écrits. Il est sûr que les mots sont d’abord pour moi des sons avant de devenir des caractères visibles et qu’ils ne cessent d’être des sons. La cause en est dans le caractère naturel du cri et, plus encore sans doute, dans les exigences de la vie sociale. Celle-ci demande entre les hommes une communication qui, dans le même temps et dans le même lieu, puisse n’exiger aucune condition d’ordre visuel. Mais tout son disparaît sitôt produit : sa teneur se développe dans une succession où le donné postérieur, même s’il est soudé à 1’antérieur, réclame pour lui seul le moment présent. Les données de la vue et du toucher ne sont pas engagées de la même façon dans le flux périssable du temps. Leur étalement est spatial, dans des dimensions qui, comme telles, sont soustraites à la mobilité de la succession. J’aurai donc recours aux premières, puisque, pour moi comme pour les voyants, l’alphabet consiste en formes visibles et non en surfaces tangibles, celles-là étant beaucoup plus commodes que les secondes pour tout usage de la diction, tant personnel que social.

Je viens de prouver qu’en opérant toutes les démarches de [132] ma discussion à l’aide d’une diction productrice de mots écrits, je permets à des êtres qui seraient mes semblables de s’y associer intelligemment et de façon critique. Il est aisé d’établir maintenant la nécessité d’un tel procédé. Je raisonne toujours, redisons-le, en supposant d’une part, que les apparences mentales les plus générales qui concernent le psychisme de mes semblables sont vraies, et de l’autre, que mon avenir éventuel présentera les mêmes constances que mon passé, puisqu’il m’est impossible de préparer une conduite personnelle quelconque en dehors de ces hypothèses.

Commençons par noter une Vérité dont a besoin ma démonstration. Elle porte que les deux systèmes de formes colorées et de contours résistants que j’identifie naturellement avec mon corps-senti n’ont par eux-mêmes aucune note d’intimité. La chose est évidente dans le premier cas : mon corps-vu ne se distingue des autres formes colorées que par une correspondance particulière, sous le rapport de la distance et des modifications géométriques, avec mon corps-senti. Quant aux contours constituant mon corps-touché, ils ne trancheraient pas non plus sur les surfaces « étrangères » si leur contact ne comprenait deux sensations de même nature. Chacune d’elles a pour fond une modification intime du corps-senti et un élément étranger, déterminateur de la première qui lui doit ses traits spécifiques. Le toucher ne serait pas réglé comme il l’est par les commandements de la politesse et de la morale s’il n’y avait dans la sensation qu’il donne une présence étrangère, certaine et immédiate. Donc, les deux sensations que j’éprouve quand je touche « mon corps » enveloppent un élément étranger. Mais celui-ci, dans chacune, est recouvert et masqué par le fond intime de l’autre ; il ne se révèle que si la sensibilité de la partie du corps touchée a, pour quelque cause que ce soit, disparu. La sensation du corps touchant est alors pure de toute addition et il devient manifeste que le corps-touché, pris comme l’objet immédiatement présent dans la sensation de contact est aussi dépourvu d’intimité que le corps-vu. Ces Vérités ayant une portée générale, je peux rassembler sous le titre de « *corps-impersonnel* », les formes visibles et les contours tangibles dont le sens commun fait l’apparence visible et tangible d’un corps absolu.

Cela étant, je dis que, pour atteindre naturellement le psychisme de mes semblables, une condition s’impose inexorablement à moi. Elle est d’agir d’abord sur leur corps-impersonnel. En effet, tout effort pour communiquer avec les êtres qui me sont le plus chers et familiers par la seule concentration, si énergique fût-elle, [133] de la pensée et du vouloir a toujours été vain chez moi. Et je n’ai point d’exemple, dans les apparences de la vie sociale, qu’un tel procédé ait jamais permis de propager régulièrement des pensées individualisées.

J’ai montré comment, par les sensations visuelles ou auditives que détermine la diction, cette propagation est aisément obtenue. Relève-t-elle d’un autre moyen qui se passerait de tout usage des signes ? Je dis que non. En effet, si les sensations que l’homme provoque en agissant sur le corps-impersonnel de ses semblables ne comportent point un élément de langage soumis à des règles fixes, elles pourront bien parfois susciter chez eux une réaction que le premier aura prévue, ayant appris par expérience que ses semblables répondent habituellement de telle manière à telle affection ou perception. L’artiste, par exemple, avec des sons et des couleurs fait naître des sentiments et des états d’âme. Mais d’une part l’infinie diversité des individus rend douteux le succès de ce procédé : il ne serait infaillible que pour un agent connaissant et les lois de réaction qui l’intéressent et l’état de fait du sujet qui doit réagir. D’autre part il est impossible d’obtenir ainsi des pensées et des connaissances individualisées, personne ne le niera. La variété des associations d’idées d’un individu à l’autre est un thème commun des psychologues. Et la nécessité de conventions explicites pour bien s’entendre, même entre frères d’esprit ou de cœur, ne sera niée par aucun logicien ni par aucun moraliste.

La direction du psychisme d’autrui à l’aide des simples sensations non encore érigées en signes est donc incertaine et surtout très grossière. On peut, il est vrai, recourir à une autre technique qui reste seule à la disposition de l’homme, si l’on écarte l’usage des signes et de la suggestion naturelle. Elle consiste à utiliser le déterminisme physiopsychologique, à agir sur les conditions organiques, périphériques et surtout centrales, des actes de pensée et de volonté. Sans produire ces actes, les modifications apportées à l’organisme y prédisposent, les préparent, et parfois en obtiennent l’apparition. L’art médical ne modifie pas seulement humeur, ardeur, goût, pouvoir et savoir-faire de ceux auxquels il est appliqué, il les incline encore à des conceptions, voire à des décisions d’une certaine sorte. L’homme a ainsi une prise toute brute sur le for intérieur même de ses semblables, dans la mesure où la nature mobilise en eux la personne. À en croire plusieurs apparences, qui ne sont que trop convergentes, ce pouvoir comporte un terrible usage, destructeur de la personnalité.

Mais il est sûr aussi que l’on ne peut de cette façon, obtenir [134] des démarches qui seront réglées par la fonction hégémonique de l’esprit et conduiront à elles seules à des pensées individualisées, à des croyances et à des vouloirs. Ce que j’attends de mes lecteurs est un accord légitime ou une juste opposition me remettant dans la voie droite. L’un et l’autre excluent de leur part toute soumission de l’esprit au corps. Si j’avais donc recours à la médecine à leur égard, ce serait seulement afin de leur permettre d’être lecteurs de signes qui, bien qu’efficaces, respectent leur personnalité. Pour obtenir d’ailleurs la présence en eux d’une démarche individualisée, fût-ce au mépris de cette personnalité, l’usage des signes resterait nécessaire. En effet, la dépendance des modes du penser et du vouloir à l’égard de leurs conditions organiques n’est ni tellement connue de moi, ni telle en elle-même que je sois capable, agissant sur celles-ci, de déterminer entièrement les premiers. Et dans l’usage inhumain des « drogues de police » auxquelles j’ai fait à l’instant allusion, le bourreau n’en a pas seulement au corps de sa victime, il lui faut encore communiquer avec celle-ci par les signes du langage dont l’usage affreusement corrompu prouve cependant l’excellence native.

Il résulte de cette argumentation que, si je veux associer à ma discussion des semblables, je ne peux me dispenser d’avoir recours à de tels signes. Mais j’ai montré que ces derniers doivent être des mots visibles. La diction écrite est donc bien le mode obligatoire de ma discussion.

Reste à établir que je dois m’efforcer d’associer des semblables à celle-ci. Il me suffira de montrer que notre association comporterait plus de chances que de risques et que les biens que j’en escompte sont de toute importance.

Sans doute n’est-il pas impossible que nous nous communiquions des erreurs, des décisions mauvaises, ou au contraire des scrupules paralysants. Mais la chose est peu probable. Là où les passions ont la première place et où l’uniformité l’emporte, le fanatisme collectif est à craindre ou le désespoir, dans des cercles restreints. Mais l’Œuvre de la *Bona Mens* ne peut plaire qu’au meilleur de l’homme ; les forces qu’elle mobilise se rangent d’elles-mêmes sous la loi de la raison. D’autre part, tout se passe comme si, par une heureuse diversité, les hommes se complétaient, sans s’opposer du point de vue de l’intelligence. Établissons cette Vérité à l’aide des deux concepts de la solidarité mécanique et de la solidarité organique. Ils ont été forgés jadis par Durkheim. Et leur opposition n’a sans doute pas — il l’a reconnu lui-même — la valeur qu’il lui attribuait d’abord. Mais il n’est pas [135] question pour moi d’en user systématiquement en vue d'une étude des faits sociaux pris comme tels. Et je dois, je pense, avoir recours à eux ici, tant ils se trouvent adaptés à mon objet présent.

La solidarité donc qui relie les hommes, consiste en une dépendance — le plus souvent réciproque — telle que ce qui arrive à l’un retentit sur les autres. Elle est mécanique dans la mesure où elle agit du fait des ressemblances, de la communauté de nature ou de qualités, organique en tant qu’elle provient au contraire, je ne dis pas des différences pures et simples, mais des complémentarités. Toute complémentarité implique des différences, mais qui viennent s’ajouter à un fond commun, mettant en cause des fonctions du même ordre. Elle rend possible la coexistence, et plus ou moins fécond l’exercice conjugué de celles-ci. Il est aisé de montrer l’application expérimentale de ces deux notions. L’imitation est un fait de solidarité mécanique, propageant le bien ou le mal. De son côté, la « division du travail social » entraîne une solidarité organique : chaque profession implique, de proche en proche, toutes les autres dont elle favorise plus ou moins le jeu, selon qu’elle s’exerce plus ou moins bien.

Je dis maintenant que la solidarité organique ne peut que nous être utile, à mes associés et à moi, dans la discussion du projet de la *Bona Mens.* En effet, notre tâche et notre vouloir communs seront de connaître quelle est la meilleure conduite à tenir finalement à l’égard de l’Œuvre de la *Bona Mens.* Or l’extériorité réciproque et la simple pluralité de nos esprits doivent nous aider puissamment à parvenir à cette connaissance.

La première nous rendra moins malaisé l’examen objectif et plus naturelle la critique de Vérités présumées que nous n’aurons pas trouvées nous-mêmes. Lecteurs d’assertions avancées par ses semblables, chacun de nous, moins bien placé que leur émetteur pour les comprendre d’emblée, devra peut-être à l’effort qu’exigera leur lecture d’en mieux discerner le sens profond. Et il risquera moins, à coup sûr, d’être emporté par elles. D’autre part le seul fait de notre pluralité doit tendre à neutraliser nos défauts, à additionner et renforcer nos qualités.

Celles-ci en effet ne s’opposent pas en elles-mêmes. Si souvent elles s’accommodent mal au sein d’un même sujet, c’est que l’esprit individuel n’est pas assez souple pour les assembler. Favorisé de l’une, il en devient le captif et la laisse sortir de son domaine légitime. Par exemple, la fécondité du jugement implique des compositions mentales rapides, sa sûreté des assentiments lents. La lenteur ne contredit pas la rapidité puisqu’elles ne se rapportent pas au même objet, la conception [136] n’étant pas encore le jugement. Mais celui-ci est si proche de la première qu’il est difficile à leur auteur commun de passer instantanément de la célérité à la circonspection. La pluralité des esprits remédie à cette difficulté, qui est une impossibilité pratique. Alors que l’accroissement du nombre et l’extension de l’objet des aptitudes au sein d’un même individu veulent une diminution de leur intensité, les aptitudes ne se font plus tort, réparties dans des sujets différents. Chacune, gardant sa bonté, est prête à recevoir main forte des autres.

D’autre part la solidarité organique doit atténuer et même tendre à neutraliser les défauts des chercheurs associés. En effet, la diversité de ceux-ci favorise la présence, en face d’un mal quelconque, du remède approprié. Le mal n’est-il pas, dans l’esprit comme ailleurs, excès, insuffisance ou déviation ? L’esprit conçoit ou juge trop vite, trop lentement, hors du sujet ou à côté de la Vérité. Or les deux premiers vices se contredisent sans qu’on puisse cependant se contenter de les mettre aux prises pour parvenir au juste point, le « milieu », où réside le bien, n’étant jamais un compromis mais une synthèse où tout le positif des « extrêmes » doit se trouver présent. De plus, sur un grand nombre d’individus, les déviations doivent être multiformes, dispersées sinon opposées. En réponse à toute question, il est une infinité de Faussetés pour une seule Vérité. Ceux qui trouvent la dernière s’accordent. Ceux qui s’en écartent tombent habituellement sur des Faussetés différentes, exprimant leur idiosyncrasie. Là encore, sans automatisme, la pluralité des croyances favorise plutôt le Vrai. En effet, les erreurs tendent à se neutraliser et à préparer sa place à la conviction vraie, dont les tenants finissent par s’unir, quelle que soit la diversité de leurs méthodes et de leur langage, pendant que l’accord apparent de ceux qui s’en écartent fait place assez vite à la lutte.

Ainsi, par la diversité qui n’est que sa matière, la solidarité organique tend à parer aux défauts des chercheurs individuels et accroît les chances de rencontrer les qualités nécessaires au succès de la recherche. Par la complémentarité qui est sa véritable forme, elle rend plus efficaces ces qualités.

Quant à la solidarité mécanique, en principe elle propagera entre nous le bien plutôt que le mal, compte tenu tant du désir de bien juger et de connaître la Vérité, qui nous animera tous, que des bienfaits de la solidarité organique. Et je vois clairement que je dois satisfaire à une condition dont elle seule rend possible le succès. Il s’agit d’un accord entre mes semblables et moi que demande obligatoirement mon discours. Faute de cette sanction, [137] je ne pourrais tenir pour légitimes les convictions que j’y aurai acquises, à quelque attitude qu’elles m’aient finalement conduit. Établissons d’une façon détaillée cette importante Vérité.

Je dis donc que l’acquisition à titre définitif des convictions les plus personnelles ne peut être, dans la condition humaine, le fait d’un esprit isolé. Il est bon sans doute de laisser à tout chercheur ses forces, sa lumière et sa voie propres. Et l’insertion dans un cadre social doit être voulue naturellement, sans qu’on se donne contrainte. Nulle difficulté à cela d’ailleurs. L’univers des esprits est si riche qu’il n’est besoin à l’homme le plus original d’aucun retranchement pour désirer s’y ranger : chacun peut y trouver des frères, auxquels il s’adressera directement en parlant pour tous. Mais nos efforts isolés et leurs résultats doivent finalement être présentés à l’ensemble des hommes. Tant par ses effets que par ses conditions, la bonne croyance, celle qui mérite d’occuper l’esprit parce qu’elle est vraie et digne de lui, entraîne cette obligation.

Nul n’a le droit, en principe, de garder pour lui les croyances qu’il sait vraies et dont l’objet ne lui est pas réservé. Certaines Vérités permettent l’action de l’homme, les liens qu’elles établissent entre diverses déterminations le rendant capable d’adapter des moyens à des fins. D’autres commandent son action, marquent les fins qu’il doit poursuivre. Toutes, en se communiquant à lui, l’enrichissent de leur propre perfection, elle-même issue tant de la matière qu’elles organisent que du rapport qui en elles l’organise. Elles n’apportent cependant ces grands biens qu’à la condition d’être entrées pleinement dans la vie de l’homme, c’est-à-dire d’avoir gagné son assentiment. À moins donc d’inconvénients indirects, naissant du fait que l’homme n’est pas tout entier raisonnable, et de ce « scandale des faibles » auquel il faut toujours prendre garde, toute Vérité est bonne à dire. Certaines Vérités ont tant de poids qu’il est du devoir de l’être qui les connaît de les répandre, même s’il n’en peut donner une connaissance entièrement pure. Les hommes ne se font pas faute, dans la première éducation, d’affirmer des Vérités non évidentes sans les démontrer parfaitement. Je ne pense pas qu’ils aient tort, si du moins ils préparent l’être enseigné à juger un jour personnellement de ce qu’ils lui enseignent.

Mais les conditions de la bonne croyance, plus encore que ses effets, exigent la publication des recherches qui sont censées y avoir conduit. C’est ce que je dois montrer particulièrement. Je dis donc d’abord que nulle croyance fausse n’est bonne et que l’erreur est un fait, aussi naturel que scandaleux.

[138]

L’existence de l’erreur se conclut, sans qu’on ait à décider où celle-ci se trouve, du conflit des convictions, de l’existence, simultanée ou successive, de convictions qui s’opposent. Les logiciens ont depuis longtemps précisé la nature et les modalités de cette opposition. Deux croyances s’opposent (immédiatement) lorsque, répondant à la même question, elles ne coïncident pas en teneur. Elles peuvent alors exclure ou admettre une tierce croyance. Dans le premier cas elles sont contradictoires, dans le second, contraires ou seulement différentes. Demande-t-on la condition des hommes en face de la mort ? La croyance faisant admettre que tous sont mortels est contredite par celle portant qu’un seul ou quelques-uns ne le sont pas, elle a pour contraire celle décidant que nul ne l’est. Demande-t-on combien font 2 + 2 ? Sans se contrarier ni se contredire, les deux réponses « 3 » et « 5 » sont inconciliables et laissent en dehors d’elles une infinité d’autres réponses. De deux croyances contradictoires, l’une est nécessairement vraie, précisément parce qu’elles excluent tout tiers, s’il est vrai du moins qu’en face de toute question, dans l’absolu, une réponse vraie existe à tout moment. Mais des croyances opposées qui ne se contredisent pas peuvent être également fausses. Il me semble que c’est souvent le cas pour tout ce qui touche la vie de l’homme : « le juste point » est alors une synthèse des positions extrêmes. Mais l’on s’y porte rarement, attiré que l’on est à l’un des extrêmes par des impulsions, en apparence actives, en réalité paresseuses. Quoi qu’il en soit cependant de ces derniers points qui ne m’importent pas directement ici, il est sûr que des croyances opposées ne peuvent être toutes vraies et que le conflit des convictions est donc un signe-preuve d’erreur. Or ce conflit, si les apparences de la vie sociale sont vraies, est le fait le plus constant, le plus banal de l’histoire. Il n’est point de sujet à propos duquel, d’un homme à l’autre, les avis ne diffèrent et chacun de ces individus, superbement fort de son droit, ne dresse pas moins celui-ci contre sa propre personne que contre les autres : il s’oppose à lui-même autant qu’à ses semblables, avec la même fréquence, la même aisance, la même bonne conscience. Ne rêve-t-il pas, éveillé ou endormi, et dès qu’il sort d’un songe, n’en répudie-t-il pas les croyances avec un parfait naturel, comme si la chose allait de soi, et l’erreur dont il se reprend et la croyance, présumée vraie, qu’il fait désormais sienne ?

Prenons bien conscience maintenant du caractère *scandaleux* de l’erreur.

Les convictions ne sont pas, comme les vouloirs, de simples forces tendant à faire exister tel résultat. Elles réclament le droit [139] d’être en face de leur objet et dénient ce droit à toute autre croyance. Leur sujet, je l’ai déjà noté plusieurs fois, les tient, explicitement ou implicitement, pour vraies et fondées. Il lui serait impossible de les accueillir avec l’apparence, objective ou simplement mentale, du contraire. Elles ont donc, si je peux dire, l*'intention* et la *prétention* d’être *légitimes,* la première parce qu’elles ne sauraient naître si on les réputait illégitimes, la seconde, dès qu’elles sont nées, parce qu’elles ont satisfait aux conditions de leur naissance. Leur conflit montre donc que ce qui veut et joue le bien n’est pas nécessairement bon. Or la chose est infiniment plus grave que l’être brut et tous les triomphes, purement physiques, du mal. Car ces triomphes ne vont pas contre l’essence même du bien. Ils laissent intacte sa prétention de mériter, et de mériter seul, ce qu’il n’obtient pas. Dans l’opposition des croyances, au contraire, ce sont ces prétentions qui sont aux prises. Leur conflit est une atteinte au droit que réclame toute Vérité d’obtenir, et d’obtenir seule, quant à l’objet dont elle décide, l’assentiment de l’esprit. Il risque de faire douter de ce droit, d’empêcher l’homme de juger jamais. L’abstention ne vaut-elle pas mieux qu’un hommage qui risquerait d’être blasphématoire ?

Ainsi l’erreur est un fait, aussi grave que répandu. Voyons maintenant quelle leçon tout chercheur doit en tirer. Il me semble que ce n’est pas le scepticisme mais la prudence, le recours à toutes les armes dont l’homme dispose contre le jugement incertain et, parmi elles, à l’association qui est la condition concrète du bon emploi de toutes les autres.

Je dis donc d’abord que la croyance fausse ne suffit pas à discréditer la vraie. En effet, sans présenter encore une théorie complète de la bonne croyance, j’affirme, au nom de l’évidence, que toute situation à structure de Vérité dont on connaît l’être extramental nécessairement est douée de cet être et constitue une Vérité effective, à laquelle on a le droit de croire parce qu’on est suffisamment informé de son être.

La connaissance est un fait non moins constant que l’erreur, puisque, donné dès qu’il y a apparence objective, il est coextensif à toute vie consciente et pénètre l’erreur même. Celle-ci n’implique-t-elle pas la pensée de diverses apparences objectives dont la teneur est connue ? Et l’apparence mentale qui l’entraîne, prise comme un pur fait psychique, n’est-elle pas encore apparence objective ? Chacun de nous à tout instant, pourvu seulement qu’il existe à ses propres yeux, est enrichi de quelque détermination qui se manifeste à lui. Et il me semble que tout [140] donné, si humble soit-il, enveloppe un véritable infini, l’esprit se trouvant apte, je ne dis pas à découvrir en lui une infinité de parties ou de composantes, mais à y lire une infinité de propriétés. Donc, nous baignons dans un inépuisable océan d’apparences objectives. Cela étant, comment douter que nous puissions, à propos de chacune d’elles, construire la situation vraie, si simple, qui consiste seulement dans sa manifestation actuelle à nous ? Il est sûr que nous le faisons dès que nous remarquons, si peu que ce soit, quelque chose, c’est-à-dire tant que nous ne sommes pas entièrement distraits et hors de nous. J’ai montré plus haut par quelle voie simple on passe de la perception des faits à celle des Vérités, comment on découvre des Vérités nécessaires régissant de simples possibles, comment on démontre par conclusion des Vérités dont on ne voit pas l’être physique à l’aide de leurs seuls termes. Sans doute altère-t-on le plus souvent la matière des Vérités. L’esprit y enrobe les apparences objectives dans un réseau de conceptions qui, à notre insu et contre notre volonté, projettent sur elles la figure de déterminations dont la teneur pure seule nous est donnée à l’exclusion de leur être physique. Ainsi naissent les notions d’objet et de chose, dont j’ai dit dès le début de ce discours le caractère contestable. Mais cela ne fait pas que nous n’atteignions pas des rapports vrais dont j’aurai seulement à chercher, le moment venu, comment on peut les débarrasser de toute addition indue.

Un premier point est donc sûr. L’homme est naturellement capable de connaître des Vérités et a licence d’y croire. Reste cependant que l’erreur joue la croyance vraie. Si son vice logique, sur lequel j’ai insisté plus haut, est de se prétendre légitime, sa méchanceté psychologique — inséparable du premier à cause de l’intention de vérité inhérente à la croyance, intention qui nous empêche de nous tromper sciemment, alors que nous pouvons faire le mal sciemment — son mal pratique donc est de ne pas se faire reconnaître, de dissimuler son identité, ou plutôt de s’en fabriquer une qui n’est pas la sienne. La croyance fausse monte ainsi parée dans l’esprit qu’on la voit vraie, de cette vision imaginative qui n’est pas la connaissance. Réduite à un sentiment, à une quiétude subjective, l’évidence est donc insuffisante à fonder aucune croyance. Il faut que l’on sorte de soi-même pour croire à juste titre, ne plus se contenter de sa bonne conscience, s’installer dans l’objet même de sa croyance.

Comment y parvenir ? Je l’ai indiqué dès le début de ce discours. Redisons-le rapidement, tant il importe que nous soyons pénétrés de la chose, mes lecteurs et moi. Pour obtenir [141] donc que les Vérités elles-mêmes s’attirent en nous notre assentiment, nous devrons d’abord avoir recours à une action matérielle, consistant à retenir autant que possible le geste qui véhicule en nous l’assentiment. Ce moyen ne suffît pas. L’assentiment en effet ne se réduit pas à la motion qui l’actualise, et nul obstacle matériel ne peut l’empêcher de naître. Si, au regard de la partie hégémonique de l’esprit, à laquelle seule il s’intéresse en fin de compte, rien ne vient le contredire, il obtiendra toujours de l’homme une action matérielle infime, qui constituera son corps et lui permettra de gagner l’existence physique. La rétention volontaire du geste de l’assentiment ne peut donc, comme telle, que retarder ce geste, et il faut lui ajouter une disposition plus spirituelle pour obtenir que l’assentiment soit toujours subordonné à l’être physique d’une Vérité connue.

Quelle est cette disposition ? La pensée habituelle de la connaissance. Cette pensée, présente dans l’esprit comme un simple souvenir dont l’objet n’est pas toujours dessiné actuellement, tend à faire remarquer l’absence de la connaissance là où celle-ci, attendue, devrait se trouver présente et fait défaut. Mais de la constatation de cette absence le doute naît nécessairement, car on ne peut pas ne pas se demander ce que donnerait la connaissance si elle venait à apparaître : serait-ce la situation à structure de Vérité candidate à l’assentiment ou quelque autre ? Incapable d’en décider, l’on doute alors et l’on se félicite de douter. Et seule une Vérité manifestée, existant aux yeux de l’esprit, obtient l’assentiment.

Les deux moyens que je viens d’indiquer ne constituent cependant que la *tactique* nécessaire de l’homme dans la recherche. Ils sont les attitudes élémentaires exigées à tout moment par le succès de celle-ci. Or cette tactique n’est pas nécessairement efficace : encore faut-il bien l’employer et l’erreur, qu’elle vise à bannir, peut précisément se glisser dans son emploi même. Il en sera de même, je tiens à l’affirmer avec force afin qu’on ne donne pas à ma pensée une simplicité et une outrance qu’elle n’a pas, il en sera de même donc pour n’importe quel autre moyen, y compris celui que je vais indiquer. Je sais qu’il *n’est pas de procédé conduisant à se garder de l’erreur, d’une façon irrésistible et automatique.* Mais je pense qu’à cause précisément de cette impossibilité, l’homme en quête de la conviction vraie doit mettre de son côté toutes les chances. Il faut donc qu’il joigne à sa tactique une *stratégie.*

J’use de termes militaires. En effet, la conduite dont je m’occupe est bien une lutte contre l’erreur et ses armes. Il ne [142] s’agira donc plus cette fois d’actions élémentaires, destinées à obtenir des résultats de base à intégrer, mais de mouvements d’ensemble chargés de l’intégration. Or, je vois clairement que cette stratégie comporte essentiellement le recours à l’association. Si on l’omettait, le succès de la lutte resterait précaire.

Je retrouve ici la solidarité organique, sans le jeu varié de laquelle les influences propageraient entre individus semblables les erreurs comme les croyances vraies. Cependant c’est à la solidarité mécanique que j’en ai. Je découvre en effet une exigence nouvelle, que l’association seule permettra de satisfaire par le soin de cette solidarité. Elle impose à tout chercheur de publier ses démarches en vue d’appeler d’abord, d’écarter ensuite les critiques de ses lecteurs, plus encore de les convaincre. Ce qui revient à obtenir du fond de solidarité mécanique reliant tous les hommes qu’il finisse par l’emporter sur toutes leurs oppositions ou divergences, la vérité certaine des jugements du chercheur étant la cause, et la seule cause possible, de cet accord.

Nombreuses et profondes sont les différences entre les esprits. L’imagination qui fait concevoir, l’attention qui fait voir — et nulle Vérité n’est vue sans avoir d’abord été conçue — paraissent, d’un homme à l’autre, tournées naturellement vers des objets assez dissemblables. Et la spécialisation, qu’entraînent obligatoirement les exigences et les habitudes de la vie sociale, ne fait que renforcer ces divergences. Cela étant, il me semble qu’entre ces esprits que séparent tellement les particularités de leur nature et de leur histoire il n’y a que deux facteurs immédiats d’accord. Agissant sur la part mécanique de l’esprit, l’être brut des compositions mentales, qui par leur structure et l’inertie du premier, si elles ne rencontrent en lui aucune contradiction, gagnent nécessairement l’assentiment. Mouvant l’intelligence, qu’elle satisfait ainsi entièrement, la connaissance, ouvrière de conviction éclairée. Je n’ai pas à m’occuper ici du premier facteur, à montrer son existence, sa dépendance à l’égard des besoins, des goûts, des habitudes, des assertions purement et simplement répétées. En effet, tout chercheur, pris comme tel, a recours à son intelligence, à ce qui, en lui, désire connaître et comprendre. En publiant ses démarches, il s’adresse donc pareillement au meilleur de l’esprit de ses lecteurs. Cela étant, je dis que s’il réussit à les convaincre malgré tous les risques d’incompréhension ou d’hostilité qu’entraîne la diversité des esprits, c’est qu’il leur aura fait partager une connaissance véritable et non une simple construction plaisant à son propre esprit. En exigeant donc de tout chercheur qu’il soumette à ses semblables les découvertes [143] dont il se targue et qu’il finisse par les convaincre, si différents soient-ils de lui, on le protège du danger de l’erreur par un moyen particulièrement efficace, puisqu’on lui apprend à dominer son idiosyncrasie, à sortir de lui-même, à envisager tous les aspects des objets dont il s’occupe.

N’outrons pas cependant l’obligation. Elle ne saurait être de désarmer toute critique de fait et de gagner un consentement universel. Tant que la condition humaine subsistera, en effet, il est à craindre que le vœu d’universalité et d’unité, cher à la raison, ne soit que partiellement satisfait. C’est que la lecture des signes de langage du chercheur est difficile, comme la pratique des opérations dont ils sont d’abord l’outil en lui. La première exige la seconde, dont la multitude est souvent incapable si l’on s’éloigne de l’évidence sensible ou semble la contredire. On ne peut donc exiger que tout chercheur heureux fasse partager à ses lecteurs les croyances certaines qu’il a personnellement acquises ou désarme *a priori* la critique. Ce qu’il doit obtenir, c’est que son Œuvre résiste à celle-ci et finisse par gagner l’assentiment, le temps aidant, de ceux qui sont aptes à l’entendre. Il lui serait d’ailleurs impossible de se départir de son esprit pour juger au gré des autres. L’être le plus crédule n’ira au delà des croyances qui lui sont naturelles ou contre elles que s’il attribue une autorité supérieure à qui lui demande de les dépasser ou de les contredire. Il n’y aurait donc pas, je pense, d’orgueil et d’obstination répréhensibles à garder une conviction malgré la contradiction ou le doute des autres si, compte tenu de leurs critiques, on l’estimait encore fondée sur une connaissance. Le moyen d’ailleurs de faire autrement ? Mais nul chercheur non plus ne doit avoir la présomption de se juger seul apte à connaître les Vérités auxquelles il croit. Il nous faut donc quêter, et finalement gagner l’accord des « mieux sensés ». L’absence de cet accord serait le signe qu’il y a dans nos croyances, sinon une erreur franche au moins une imperfection voisine de l’erreur. Elle impliquerait que la Vérité trouvée est restée prisonnière de catégories propres à son penseur, qu’elle n’est donc pas, telle qu’il la présente, pure et entière.

Cette longue discussion établit, je pense, que tout chercheur doit publier — et publier de son mieux, afin qu’un défaut d’expression ne le prive pas d’une sanction à laquelle il aurait droit par ailleurs — les démarches par lesquelles il s’efforce de connaître, pour y croire, les Vérités dont il est en quête. L’importance de l’objet de ma discussion rend pour moi cette obligation particulièrement grave.

[144]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre V

Les qualités qu’appellent
diction et langage : la vérité
et la maniabilité des mots

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai démontré que ma discussion du projet de la *Bona Mens* doit s’opérer par diction. Il me reste à déterminer les qualités dont il sera bon de doter mon langage. Comme elles conviennent à tout discours, j’ai déjà essayé de les donner aux démarches qui précèdent. Ce chapitre aura donc la valeur d’une explication en même temps que d’un programme. Mais il préparera surtout mes recherches futures. J’y attache une grande importance, prévoyant que le succès de ces recherches m’obligera à ne pas me contenter des termes que met à ma disposition le français, même philosophique. Mes innovations linguistiques pourraient choquer certains. Il est bon que j’en indique et justifie ici les principes.

Je vois clairement que tout langage demande deux qualités principales, qui lui sont d’autant plus nécessaires que les démarches à opérer à l’aide des mots sont intellectuellement plus difficiles : la vérité et la maniabilité.

En quel sens un langage doit-il être vrai ? Cherchons-le d’abord à propos des outils verbaux qui deviennent des désignatifs. C’est surtout à eux que la vérité peut faire défaut, et chez eux qu’elle se fait bien connaître. Je la vois donc, cette vérité, faite d’abord de l’absence d’un mal, puis d’un bien positif : elle est non-tromperie et *véridicité.* La première qualité est une exigence absolue, à laquelle le langage doit d’abord satisfaire ; elle détourne l’homme de ce grand mal qu’est l’erreur. Et je voudrais avant tout éviter qu’une croyance fausse me conduise, au terme du discours, à une décision mauvaise. Mais l’ignorance et le doute ne sont évidemment pas les meilleurs substituts et antagonistes de l’erreur : c’est au service de la croyance vraie et acquise à bon droit que doit se mettre le langage, dont la véracité a finalement pour objet de préparer et de garder de toute impureté la véridicité.

En quoi consiste la non-tromperie des désignatifs, que je [145] viens de nommer *véracité* ? La fonction de ces signes est de faire penser des objets. Dans le langage par mots, le signe, qui est d’abord son et ensuite forme visible, est par principe déchargé de toute obligation de ressemblance avec son désigné. Il ne pourrait « imiter » que des sons ou des objets visibles, mais il n’est pas « image ». Le choix de tel mot pour désigner telle détermination ne serait donc jamais trompeur s’il n’y avait que des mots isolés. Mais les mots dans une langue forment un ensemble et peuvent, en tant qu’éléments de cet ensemble, être une source d’erreurs.

En effet, leurs teneurs brutes, audibles et visibles, ont entre elles certains rapports : pareillement celles de leurs désignés. Or, mû par un désir d’ordre, désir conscient ou non mais commun, semble-t-il, et profond, l’esprit souhaite qu’il y ait correspondance entre ces rapports, proportionnalité de leurs termes, et il agit dans la lecture et l’émission des mots comme si cette proportionnalité devait exister.

Regardons les mots composés. Il y entre des éléments significatifs, comme les préfixes ou les suffixes, qui ne constituent pas à eux seuls des mots et n’ont pas de sens expressément défini mais, sentis de leur lecteur comme de leur émetteur, ont pratiquement une fonction linguistique bien déterminée. Un langage serait trompeur, qui ferait désigner à un mot composé autre chose que l’objet exigé logiquement par la combinaison de ses éléments significatifs. Car l’esprit, mû par une logique naturelle, tendrait à penser cet objet. Soit par exemple, les deux mots « assentiment » et « inimitié ». Malgré les modifications des deux éléments, leur lecteur y discerne plus ou moins distinctement un préfixe « ad » ou « in », et les deux noms « sentiment » ou « amitié ». Cela étant, il est habitué à donner au préfixe le sens d’un mouvement vers ou d’une opposition. La perception du premier mot lui fait donc naturellement concevoir un sentiment qui va à un objet et s’y accorde, celle du second le contraire de l’amitié. Le langage serait trompeur si assentiment signifiait sentiment sans objet, « état affectif pur », et inimitié grande amitié.

Une telle tromperie ne se rencontre pas : elle traduirait chez l’homme une trop forte contradiction. Mais il arrive que le langage soit trompeur pour donner à un même mot des sens différents.

Ne parlons pas des confusions que provoque une ressemblance purement sonore. Elles se dissipent vite. Et la ressemblance peut servir alors à des jeux de mots, auxquels il arrive d’être instructifs, comme dans cet aphorisme de Valéry : « De deux mots il faut choisir le moindre. »

[146]

Faut-il regretter maintenant l’existence des synonymes, où la pluralité des teneurs sensibles contraste avec l’identité du sens ? Je ne le pense pas. En effet, il n’est pas si essentiel à l’esprit de s’astreindre à user toujours d’un seul et même mot pour penser le même objet ou accomplir le même acte que la diversité verbale conduise naturellement à une diversité mentale. Chaque mot d’ailleurs a tant de congénères auxquels il ne ressemble pas qu’en l’émettant ou le lisant on ne se met pas en quête des premiers pris en général. Je pense cependant que les véritables synonymes doivent être rares dans une bonne langue. La pluralité des mots a l’office d’exprimer, dans l’objet qu’ils désignent, une pluralité d’aspects. Il me semble que la langue française respecte bien cet office. Une nuance, à laquelle émetteurs et lecteurs des signes sont bien sensibles, même s’ils ne peuvent la formuler, y sépare l’essence d’objet pensé des déterminations en elles-mêmes identiques que les « synonymes » désignent. J’ai montré plus haut par exemple, que « sembler » n’est pas « paraître ». D’une manière générale, on n’est vraiment satisfait, dans la parole ou l’écrit, que lorsqu’on a trouvé les mots ou les tournures irremplaçables qui, seuls, véhiculent et expriment parfaitement les démarches qu’il s’agit de faire opérer.

Quand faut-il donc craindre une tromperie de la part du langage ? Toutes les fois que l’on charge un seul mot de plusieurs sens, entre lesquels le contexte ne permet pas de choisir d’une façon sûre, et surtout qui risquent de se contaminer réciproquement. Le premier défaut m’a fait nommer desseins les projets qui sont déjà décidés, le second confier au mot détermination le sens le plus général des mots chose et objet. C’est le second que je crois, d’une façon générale, le plus grave et le plus à craindre. Il va en effet contre la distinction *ad extra* qui est, pour toute idée, une indispensable qualité, puisque sans elle on ne sait pas vraiment ce que l’on pense et que 1’erreur est le fruit naturel de cette ignorance. De plus, tout pousse 1’homme à penser d’une façon confuse : sa paresse et la faiblesse de son discernement, qui le retiennent de délimiter précisément l’objet de ses conceptions, sa vivacité et son intelligence, qui le font passer trop vite, par des liens d’ailleurs réels d’essence ou d’existence, d’un objet à d’autres objets et projeter à tort l’ombre des seconds sur le premier. Pour lutter contre ces facteurs de confusion, je m’efforcerai d’user d’un vocabulaire très précis. Je distinguerai particulièrement les déterminations essentiellement voisines : moins graves, les méprises à leur égard sont davantage à craindre. Je tiendrai compte aussi de la différence, logiquement capitale, qui [147] sépare l’essence d’objet pensé et le fonds physique des choses, et je demanderai aux noms d’évoquer d’abord la première, puisqu’elle détermine à nos yeux le second. Une seule et même détermination, vue sous deux aspects différents, recevra donc deux noms pour bien révéler son identité logique, dont dépend l’usage intellectuel que j’en ferai. Si ma pensée reçoit de ces précautions quelque lenteur ou gêne, je ne verrai dans ces défauts que la rançon d’un bien incomparablement supérieur : l’attachement à toutes mes idées de la distinction *ad extra.*

Occupons-nous maintenant de la véridicité des désignatifs. Elle repose sur le lien de correspondance — par subordination — que l’esprit établit naturellement entre eux et leurs désignés, lien dont la composition, explicite ou implicite, des mots prouve assez l’existence. Sensible à cette correspondance et l’attendant là même où elle n’est pas, l’esprit traite les déterminations que lui font penser les noms sur le modèle de ceux-ci, il croit pratiquement qu’il y a proportion entre les divers signes linguistiques et leurs objets, les premiers devant par leur teneur matérielle, marquer les rapports des seconds. La véridicité est précisément la qualité ainsi escomptée. Elle est un bien parce qu’elle porte à croire au Vrai, mettant l’instinct et l’habitude en accord avec la raison. Ce bien a ses degrés, qui dépendent du nombre et de l’importance des liens suggérés par le langage. Je généralise ici, on va le voir, le sens du mot *lien,* auquel je fais désigner le fondement immédiat dans les choses, quelles qu’elles soient, des rapports que l’esprit, par la mise en rapport, suscite. Le lien, pour le rapport d’indépendance, par exemple, est l’absence de liaison entre les termes indépendants, cette absence étant elle-même rattachée à leur teneur physique.

Cela étant, il me semble que, d’une manière générale, les liens perceptibles entre les choses peuvent être rangés en deux grandes catégories : les uns sont existentiels, entraînant des modifications dans le donné physique. Les disciplines qu’on nomme « sciences de fait » s’en occupent. Les autres sont essentiels, établissant entre les quiddités des choses une certaine parenté. Les ressemblances, affinités, différences, oppositions, disparités prennent place dans celle-ci, que j’entends dans un sens très large. La ressemblance rapproche les essences, la différence et l’opposition les éloignent mais en les laissant en une région commune où ces essences demandent à être regardées ensemble, comme le montre l’appartenance à un même genre des contraires qu’ont de tout temps notée les logiciens. La disparité enfin les disperse purement et simplement, sans cependant les empêcher [148] de se ranger toutes dans un même monde intelligible. Il est facile de donner des exemples de ces divers liens. Certains hommes, certaines femmes se ressemblent sensiblement : impossible de les voir individuellement sans penser au sosie, au modèle ou à la copie. Aux yeux du naturaliste et du philosophe, les hommes ont en commun des traits identiques, quelles que soient leurs différences de sexe, de race, d’âge et de psychisme. L’incroyance s’oppose à la croyance mais en est plus près que leur adversaire commun, le doute. Celui-ci appartient pourtant à la même famille : il réagit aux mêmes objets et met en jeu dans l’homme, le même instrument psychique. Les sons au contraire, se situent en une tout autre région du monde intelligible.

Les liens que je viens d’énumérer, pris en eux-mêmes, ne comportent aucune action qui modifierait les choses entre lesquelles l’esprit les perçoit : ils sont de simples effets de la teneur de ces choses. Mais dans la parenté interviennent encore d’autres liens, à la fois antérieurs et plus substantiels, de domination, génération idéale, dépendance et dérivation ou filiation. C’est ainsi que l’opinion, mélange de la croyance et du doute, avant d’exister physiquement, doit déjà sa teneur essentielle à celle des deux états. Pareillement la croyance précède le doute, et lui donne quelque chose de lui-même puisqu’il est refus de croire là où la croyance serait, en principe, possible.

Cela étant, il me semble que le langage, avant d’exprimer des liens existentiels, doit faire penser d’abord la parenté essentielle de toutes choses. L’action de celles-ci est en effet postérieure à leur quiddité, dont elle dépend. L’homme de son côté — je l’ai indiqué dans l’avant-propos de cet ouvrage — pense plus ou moins confusément cette quiddité puisque, avant de leur attribuer des propriétés, il leur prête une nature. Je m’efforcerai donc, d’une manière générale, de désigner les choses d’une façon telle que, loin d’être induits en erreur quant à leur teneur, nous nous représentions et percevions aisément, mes lecteurs et moi, leurs liens fondamentaux d’essence et soyons ainsi portés à donner à chacune sa véritable place dans le monde intelligible.

J’ai étudié à propos des désignatifs, les deux éléments de la vérité du langage. Il m’est plus facile maintenant d’étendre à tous les signes, *mutatis mutandis,* les résultats auxquels je suis parvenu. Véracité et véridicité et leurs contraires appartiennent en effet aux opératoires et aux mixtes comme aux désignatifs.

Il n’y a qu’une forme verbale, par exemple, pour l’indicatif, chargé de demander la pensée et le judicatif, qui voudrait la croyance. Pareillement l’impératif qui sert à commander et celui [149] par lequel on prie seulement, les adverbes affirmatifs et négatifs marquant l’accord ou l’opposition de l’esprit ou de la volonté ne se distinguent pas matériellement. Une même préposition peut avoir des sens physiques et moraux qui ne sont qu’analogues. Par le mot « à » je pense entre des termes un rapport de présence locale, de mouvement physique, de mouvement moral, de contemporanéité. Dans tous les cas que je viens de citer à titre d’exemple mais qui illustrent un fait général, le signe a une véridicité plus ou moins grande, en même temps que, dans une certaine mesure, il manque de véracité : il rend sensible la parenté des opérations ou des rapports, mais risque de la faire prendre pour une identité. Il est vrai que, toujours ou le plus souvent, le contexte, immédiatement et sans lui demander d’effort, empêche l’homme de céder à cette tendance. Il n’y a donc pas vraiment tromperie. Inversement, la véridicité a un effet beaucoup moins accusé pour les opératoires que pour les désignatifs : c’est qu’il n’est plus question de se représenter un objet et de lui rapporter des croyances mais seulement d’accomplir un acte, qu’il faut choisir et exécuter correctement, mais dont l’identité n’a pas à être pensée comme telle.

Malgré leur moindre importance, qu’entraîne l’affaiblissement du danger pour la première et des avantages positifs pour la seconde, véracité et véridicité sont encore un bien pour les opératoires. II en est ainsi surtout lorsqu’ils servent à sous-tendre un rapport entre des termes : ils finissent par désigner ce rapport. C’est le cas par exemple des expressions « pour-soi », « par-soi », « en-soi ».

Passons à la maniabilité du langage. Elle consiste d’abord dans la commodité de l’usage des désignatifs. Simples outils, ceux-ci servent à déterminer l’objet d’une conception qui est à l’origine de leur propre création. C’est parce que l’on veut, d’un vouloir personnel ou purement naturel, penser certains objets qu’on les forge. Signes, ils servent à susciter la même conception qui leur donna leur première valeur d’outil. Je viens de montrer que la composition des mots incline plus ou moins ces pensées à être vraies ou fausses. C’est leur teneur sensible tout entière qui rend leur usage plus ou moins aisé. La maniabilité des mots est évidemment fonction de leur vérité, pour un être sensible à cette vérité, puisqu’il est plus difficile, toutes choses égales d’ailleurs, de faire un bon usage de mots suscitant des conceptions dont on veut se défendre que de termes sans danger. Mais elle a sa réalité propre. En effet, un signe ou un complexe significatif, je veux dire un ensemble de signes qui sont chargés [150] de susciter un seul acte, opératoire ou non, et donc formellement ne font qu’un, peuvent être logiquement véridiques sans bénéficier d’habitudes ou d’aptitudes portant à s’en servir commodément et vite. C’est le cas de l’expression : « L’Œuvre du meilleur aménagement possible des faits d’opinion qui sont en moi à ma portée », expression que j’ai écartée plus haut. La commodité des mots, on le voit, ne dépend pas de leur seule matière sensible mais du rapport de celle-ci avec les dispositions, innées ou acquises, de l’homme, pris comme être qui parle, écrit, lit.

Malgré mes innovations linguistiques, passées et futures, je ne méconnais pas l’importance de la maniabilité du langage. À la limite, celle-ci est indispensable, se confondant avec la possibilité pratique de se servir des mots. L’être physique de tout discours en dépend donc. Aux degrés supérieurs, elle est seulement utile, favorisant un usage qu’elle ne conditionne plus. Mais on voit l’importance de cet avantage, surtout si l’on regarde les mots comme signes et comme signes mettant leur émetteur en communication avec les autres. Soit un mot nouveau, forgé avec la conscience aiguë des défauts auxquels il doit remédier et la vive pensée de ses mérites. L’usage en est actuellement aisé à son inventeur. Mais ses lecteurs ne se trouveront pas habituellement dans les mêmes dispositions d’esprit, ni forcément par la suite l’inventeur lui-même. Quelle sera alors la portée pratique de l’innovation ? La maniabilité commande l’existence des signes, si la vérité rend pure et riche leur essence. Et il importerait peu de forger un langage logiquement parfait mais impraticable. En résumé donc, je m’efforcerai de subordonner toujours la maniabilité de mon langage à sa vérité : elle n’est qu’un moyen, la vérité étant la fin. Mais je ne négligerai jamais ce moyen. Et je donnerai tous mes soins à l’acquisition des deux qualités, sans craindre de retarder ainsi une décision dont je préparerai au contraire le bien-fondé.

Notons, au terme de cette rapide étude, qu’elle contient les principes d’une théorie de la bonne *orthographe.* Celle-ci demande sans doute entre la forme sonore première et la forme visible des mots une correspondance aisément perceptible et donc aussi régulière que possible : le *phonétisme* a sa valeur. Mais, souhaitable entre les mots entendus et lus, la proportionnalité est exigible entre ces signes, pris sous l’une ou l’autre forme, et les objets qu’ils désignent ou les actes qu’ils *consignent.* Cela étant, il est sûr que les figures se prêtent à une différenciation beaucoup plus grande que les sons. Il est donc normal de demander surtout [151] aux mots écrits de sensibiliser les rapports de leurs objets et d’admettre, de ce fait, une certaine discordance entre la parole et l’écriture. C’est pratiquement le même son dont veulent l’émission les caractères é et e r dans les mots « aimé » et « aimer ». Mais il est bon que l’infinitif ait un r. Qu’on s’en avise ou non, on le distinguera mieux du participe et l’on traitera mieux le futur « j’aimerai » comme une consigne d’adapter à l’avenir l’action dont l’infinitif exprime en général l’être.

[152]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Deuxième partie**

Chapitre VI

Quel complément d’information
demande la succès de ma décision

[Retour à la table des matières](#tdm)

Les instruments matériels de ma discussion me sont maintenant bien connus. Il ne me reste plus qu’à déterminer le complément d’information dont j’ai besoin pour la mener à bien. Mon objectif dernier est de connaître avec assez de précision la bonté finale de l’Œuvre de la *Bona Mens,* pour prendre à son égard la décision qu’elle mérite. Pour l’atteindre, il est évident que je dois remédier aux défauts affectant, ainsi que je l’ai noté dès le début de ce discours, l’idée de l’Œuvre.

Il manque à celle-ci, pour moi comme pour mes lecteurs, d’être *actuellement* distinguée *ad extra.* Expliquons-nous.

Mon idée est déjà distinguée puisqu’un sentiment, que j’identifie sans hésitation, en détermine entièrement l’objet. Cependant je ne discerne encore qu’imparfaitement ses éléments, regardés je ne dis pas dans leur fonds physique mais, plus modestement, dans leur essence d’objet pensé. Elle n’est donc qu’en partie distincte *ad intus.* Plus gravement, dans sa distinction *ad extra* entre une part de promesse, de virtualité. Je sais que je ne confondrai pas l’Œuvre avec un objet étranger et finirai, si je peux dire, par mettre la main sur elle. Mais cette main n’y est pas encore. Je ne me trace pas d’une façon assez nette les limites et la teneur même de l’Œuvre. Qu’est d’abord exactement, l’essence des faits d’opinion ? En quoi consiste ensuite le rapport avec moi inscrivant dans la matière de l’Œuvre tels faits d’opinion ? En quel sens enfin entends-je la bonté et l’excellence, c’est-à-dire le degré de celui-ci, qui doivent décider de ma décision ? Malgré les formules analytiques dont j’ai déjà usé, je ne vois qu’imparfaitement ces divers points. Et mes lecteurs doivent être encore moins bien partagés, n’ayant pas conçu l’Œuvre d’eux-mêmes. La distinction *ad extra* actuelle que je demande pour mon idée sera obtenue par une amélioration, plus précisément une extension de ma connaissance. Elle consiste [153] dans le pouvoir que me donnera mon idée de distinguer sur-le-champ son objet des déterminations les plus voisines (par l’essence ou l’existence) avec lesquels je pourrais craindre de les confondre. Elle renvoie donc aux hésitations et aux ignorances de la partie hégémonique de mon esprit, son office étant de les écarter.

Cette distinction *ad extra* actuelle est évidemment nécessaire à la bonté de ma décision : comment connaîtrais-je l’excellence et même seulement la bonté d’une Œuvre imparfaitement identifiée ? Il est sûr aussi que j’atteindrai la première en rendant mon idée de l’Œuvre plus distincte *ad intus.* En revanche je n’ai pas à définir le degré de distinction exigée. En effet, si j’ai conscience de situer l’Œuvre par rapport aux tâches qui sont, dans le monde des idées, ses voisines immédiates, je saurai qu’il est atteint. Expliquons seulement qu’il ne sera pas nécessairement l’*adéquation,* c’est-à-dire une distinction entière rendant l’idée égale à son objet. Il est important de bien prendre conscience de la chose pour libérer ma discussion de toute contrainte indue.

Comment donc l’adéquation peut-elle jamais être obtenue ? On le comprendra en distinguant la teneur d’une chose et ses propriétés. Celles-ci ne constituent pas la chose, mais lui appartiennent seulement. Elles naissent d’une mise en rapport établie entre elle et une détermination quelconque, extérieure ou intérieure à elle, voire avec elle-même. Les propriétés du plus modeste objet sont donc en nombre infini, infiniment au delà de toute investigation de quelque ensemble que ce soit d’esprits créés. En effet, sa teneur peut être comparée à toutes les autres. Et même s’il est dépourvu de l’être physique et inapte à le recevoir, il se rattache nécessairement à quelque conception effective qui permet de le rapporter au système entier des choses physiques.

Prises en elles-mêmes en revanche, toutes les déterminations de notre expérience sont finies et épuisables. Chacune d’elles est faite de divers ingrédients qui, à un titre ou à un autre, contribuent par leur présence en elle à lui donner son visage exact. Ils peuvent être des parties qui, associées à des congénères, en sont pourtant séparables au regard de l’esprit, comme font dans une équation les deux membres. Mais ils consistent encore et surtout dans des composantes, qui, unies à d’autres composantes, ne peuvent être perçues ni pensées distinctement hors de cette union. C’est la condition de ce qu’on nomme dans un son musical hauteur, timbre et intensité, dans une couleur, nuance, clarté et saturation. Il me semble bon de déterminer ici quel est le poids respectif, au regard de l’esprit, de ces deux sortes d’ingrédients dont j’ai déjà dit quelques mots tant leur considération s’impose [154] à l’esprit : je saurai mieux ainsi, d’une manière générale, quelle doit être la direction, quelle est la portée de mes recherches.

Je remarque donc que les composantes l’emportent de loin sur les simples parties. Celles-ci ne servent à faire connaître une chose que si elles ne sont pas postérieures à elle et distinguées en elle à la suite de quelque division mentale mais constituent un élément de sa teneur même. Hâtons-nous d’ajouter qu’alors leur perception et celle de leur agencement est nécessaire et que l’objet est d’autant mieux pénétré et goûté qu’on démêle mieux son organisation. En aucun cas cependant la vue des parties d’un objet n’explique ce dernier. En effet, elles lui sont homogènes, provoquent donc le même étonnement et soulèvent les mêmes questions. En revanche, le discernement de ses composantes en donne à l’esprit une première explication, non existentielle sans doute, mais essentielle. Il le fait voir en effet comme l’union de notes irréductibles. Or peu importe que ces notes ne se suffisent pas à elles-mêmes, chacune renvoyant à toutes les autres comme à un fond ou un complément nécessaire. Irréductible, chacune a une efficacité irremplaçable, en même temps qu’une évidence propre. Informé d’elle, l’esprit commence donc à assimiler l’objet.

Reprenons mes exemples. Les peintres distinguent dans les couleurs : nuance, saturation et clarté. Elles sont l’union de ces trois composantes et, dans les objets vus, qu’on peut appeler, je l’ai dit, surfaces ou formes colorées, elles ne sont elles-mêmes qu’une composante, unie à un élément spatial, d’extension ou d’étalement figurés. Toute couleur d’une nuance déterminée a nécessairement une saturation qui la fait plus ou moins trancher sur le néant, comme l’intensité les sons, et une clarté, un peu semblable au timbre des sons, qui la situe dans la dimension allant du blanc au noir. Pareillement elle s’étale nécessairement en dessinant une surface figurée. La nuance peut choisir entre tous les exemplaires possibles de la clarté, de la saturation, de l’extension figurée, mais elle est immédiatement dépendante de ces trois natures. Elle n’est assez forte pour se passer d’aucune d’elles. De même hauteur, intensité et timbre s’appellent respectivement et requièrent quelque succession. Et pourtant chacune de ces notes est réellement, dans les objets vus et dans les sons, effectivement à l’œuvre. Ce n’est pas là idée du seul philosophe, soucieux de rendre l’être intelligible. L’artiste — musicien, peintre ou décorateur — qui veut créer de la beauté, l’amateur qui veut en jouir, et finalement l’acheteur et le vendeur en témoignent par leur comportement. Car le travail du premier, [155] le plaisir du second, les échanges des derniers, quelque conscience qu’en prenne chacun, sont commandés, pour une part importante, par l’idée ou l’être physique de ces traits ou de leurs rapports. Un peu de réflexion le montre et la critique de tout temps l’a su : une fausse note ne déplaît pas de la même façon qu’une note trop appuyée ou précipitée.

Cela étant, dans la mesure où, grâce à des conceptions qui leur donnent occasion d’y apparaître, j’isolerai ces diverses composantes dans les formes colorées et les sons musicaux, je connaîtrai la quiddité de ces données sensibles dont je ne percevais auparavant que la teneur brute. J’aurai ainsi d’elles une première explication essentielle, au double sens de l’adjectif, puisqu’elle portera sur leur essence et donnera à mon esprit une lumière qu’il recherche avant toute autre. On voit combien l’analyse idéale qui fait discerner des notes inséparables a le pas sur la décomposition, physique ou mentale, atteignant seulement des parties.

Revenons maintenant à mon propos direct. Je dis que les ingrédients des choses sont toujours en nombre limité. Aucune ne se fait atteindre de moi par la présentation antérieure d’un nombre actuellement infini de parties ; je n’ai aucune idée de ce que serait physiquement la perception de celles-ci. Ce n’est que virtuellement, compte tenu de la répétition possible de l’opération physique ou mentale de la division, que je parle d’infinité à propos d’un donné sensible quelconque. Encore dois-je identifier ce donné à une chose, indéfiniment développable, qui ne coïncide avec lui que dans mes idées. Quant aux composantes, l’expérience d’abord montre leur finitude. En toutes choses, ne sommes-nous pas conduits, assez vite à des « notions premières », qu’un nombre limité de mots désigne ? Et pouvons-nous même soupçonner ce que serait la présence d’une infinité de notes constitutives dans un objet donné à notre expérience ? Il me semble qu’une chose infinie ne pourrait se faire atteindre de moi qu’à la condition de garder pour elle son infinité, fût-ce en m’avisant qu’elle la possède, et de me frapper simultanément ou successivement, par tels traits de son être, aussi nombreux et variés que l’on voudra mais n’épuisant jamais cette infinité. Dans l’expérience, chaque détermination n’a qu’un fond substantiel. Ce qui s’y ajoute consiste en divers aspects exprimant la richesse plus ou moins grande de ce fond. Dans les sons par exemple, la substance est l’élément phonétique qui devient, dans le langage humain, consonne, voyelle ou diphtongue. Il reçoit une hauteur (dans laquelle il faut distinguer encore un élément de gravité ou d’acuité et une note musicale), un timbre, une [156] intensité. Dans les données de la vue, c’est la nuance qui, plus ou moins saturée et claire, s’étend en une surface figurée. Les principes constitutifs des choses, qu’ils soient physiques ou intelligibles, sont donc en nombre limité. Et l’esprit peut les découvrir tous par une analyse convenablement menée.

Cela étant, redisons que dans ma discussion je ne demande pas *a priori* l’acquisition d’une idée adéquate de 1*’Opus.* Si j’ai développé dans un chapitre entier ma notion de l’adéquation, c’est qu’elle me représente un terme ultime et idéal qu’il est bon pour moi d’avoir en vue d’une manière générale. Mais il n’est pas ici de ma part l’objet d’une exigence. Je ne sais exactement à quel degré d’analyse je serai conduit et ne peux le savoir *a priori.* Ce degré sera déterminé pratiquement par la disparition de toute incertitude en moi quant à la teneur et aux frontières de l’Œuvre.

[157]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

Troisième partie

ACQUISITION D’UNE IDÉE
ACTUELLEMENT DISTINGUÉE
DE L’ŒUVRE DE
LA « BONA MENS »

[Retour à la table des matières](#tdm)

[158]

[159]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre I

Distinction de la matière
et de l’objet formel de mon œuvre
Étude de la première condition
définissant pour moi celle-là.
L’essence fait d’opinion.
Comment on doit la concevoir

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je me propose donc d’acquérir, pour mes lecteurs et pour moi, une idée actuellement distinguée de l’Œuvre de la *Bona Mens.* Étudions successivement les diverses notes de celle-ci, en faisant sur elles toute la lumière nécessaire.

Dans ce travail je m’exprimerai toujours à l’indicatif, mode du fait excluant le doute, et au présent, temps de l’actuel ou de l’intemporel, écartant toute idée d’avenir. Il semble que je devrais utiliser le conditionnel potentiel, puisque je discute d’un objet dont l’être à venir est, par hypothèse, encore incertain. Il en serait bien ainsi si j’envisageais l’Œuvre avec l’idée de l’existence physique. Mais je la regarderai comme une pure essence, ayant sa vérité propre et qui se suffit à elle-même. Dans cette perspective, je dois parler d’elle à un présent intemporel qui la dégagera de toute relation avec mon histoire sans écarter son double lien de dépendance à mon égard et de convenance à ma nature. Il faut surtout que je la présente à l’indicatif et même au judicatif. En effet, je n’hésite à l’entreprendre que parce qu’elle a une essence entièrement déterminée, que je ne connais pas encore. Mais, au fur et à mesure que je découvrirai cette essence, j’en penserai, ferai penser et affirmerai la quiddité. Donc la présentation abstraite de mon Œuvre exige l’indicatif présent. Et cette présentation est bonne puisque, sans me faire oublier que je discute d’un être à venir hypothétique, elle marquera seule la réalité intrinsèque de l’essence que déjà possède cet être ou plutôt qui déjà le constitue.

Pour bien identifier mon Œuvre, je remarque maintenant qu’il m’en faut distinguer d’abord la *matière* et l*'objet.* La première est simplement ce que l’Œuvre concerne, l’ensemble des [160] déterminations, effectives ou seulement possibles, dont elle modifierait l’état d’existence ou de non-existence. L’objet de l’Œuvre, au contraire, est ce qu’elle a immédiatement en vue, ce que, si je l’entreprends, je devrai m’efforcer de faire exister. Pour mieux accuser ma distinction, je qualifierai cet objet de *formel.* Il me semble que l’épithète marque bien, pour la pensée commune comme pour les philosophes, que mon Œuvre s’ordonne exactement à cet objet. Ce n’est pas « éminemment », pour user de termes scolastiques et cartésiens, mais « formellement », sans ambiguïté ni hiatus, que l’Œuvre est soumise à la condition, et à la seule condition, de lui donner l’être physique. L’adjectif rend de plus sensible un autre caractère important de l’objet. En effet, celui-ci est, par rapport à la matière de l’Œuvre, forme dans tous les sens du mot. Au sens courant d’abord, puisqu’il la détermine par un ensemble de qualités et de relations qui viennent s’appliquer à elle. Mais surtout au sens philosophique issu d’Aristote. L’état de choses que je me propose de créer avec la matière de l’Œuvre est, en effet, appelé par elle et lui donne la plus haute détermination qui soit possible. J’ai donc toutes les raisons de qualifier de formel l’objet de mon Œuvre.

C’est sa matière cependant qu’il me faut d’abord rendre plus distincte, puisqu’elle est impliquée par l’objet. Je dois aller de la condition au conditionné.

Je dirai donc que font partie de cette matière, toutes et seules, les déterminations satisfaisant à une condition complexe, que je pense directement et pour elle-même. La condition comporte d’abord une exigence générale qui, dans les individus s’y soumettant, conduit à des traits d’espèce. Ils s’acquittent de ce premier dû en vertu de leur seule nature, qui fait d’eux telle sorte de choses. Puis vient une propriété attachée à certains seulement des individus doués de la nature. Or j’ai insuffisamment précisé la propriété et n’ai pas même exprimé l’essence d’objet pensé des traits d’espèce, me contentant d’exposer, peut-être incomplètement, les variétés concrètes de déterminations capables de porter ces traits, déterminations que j’ai découvertes dans la vie de l’esprit. Remédions d’abord au second défaut : c’est le plus grave et il concerne l’exigence initiale.

Pour mener à bien ma tâche, j’ai besoin d’un désignatif nouveau. Il sera le signe spécifique de la note, innommée parce qu’insuffisamment aperçue du sens commun et des philosophes, dont la présence dans une détermination quelconque donne à celle-ci rang de fait d’opinion. L’expression *essence fait d’opinion* me paraît convenable. Elle dit clairement que son [161] désigné constitue l’essence des faits d’opinion pris comme tels. Par la mise en apposition, au singulier, du mot fait d’opinion, que l’on s’attendrait à lire au pluriel, en posture de complément déterminatif, elle suggère que je conçois cette essence sans référence aux natures concrètes lui donnant un fonds physique. Je dirai tout à l’heure qu’il en est bien ainsi, et l’importance de la chose. L’expression est donc vérace et véridique ; de surcroît, elle est commode : j’en userai librement.

Cela étant, ma tâche présente est d’acquérir une idée actuellement distincte *ad extra* de l’essence fait d’opinion. Il me semble que je l’accomplirai en réfléchissant d’une manière convenable sur ce que je sais déjà du fonds physique des faits d’opinion. Nul cercle vicieux en cela. Je m’appuierai sans doute sur une conséquence préalablement tirée de mon idée de l’essence, que je pense d’abord et sans la rapporter à aucune sorte de choses concrètes. Mais la conséquence est plus claire pour moi que le principe. Non certes comme conséquence : par sa teneur. Les choses ont une évidence logique, attachée à leur place dans le monde des essences ou des idées, et une évidence sensible, attachée à la pathie qu’elles déterminent dans l’homme. Or l’évidence sensible des faits d’opinion, regardés en eux-mêmes, comme des modes de la vie psychique, l’emporte de beaucoup sur celle de l’essence fait d’opinion. Il n’y a donc aucune faute logique de ma part à m’appuyer sur elle pour identifier distinctement cette essence.

Donnons maintenant le plan d’ensemble de cette troisième partie. Je commencerai par y définir l’essence fait d’opinion, m’efforçant de lever à son sujet toute confusion et toute hésitation chez mes lecteurs. Puis je dirai comment je la conçois et comment il faut la concevoir pour se faire une idée juste de 1*’Opus Bonae Mentis.* Enfin j’exposerai la raison de ma conception. Cette raison ne contribue pas à donner à l’essence l’une quelconque de ses composantes. Cependant elle est inséparable de l’intention générale qui m’anime, non seulement dans la conception de l’essence, mais dans celle de l’Œuvre et dans le projet même dont je discute. Je dois donc en faire part à mes lecteurs.

Précisons d’abord le sens que je donne aux mots croyance, incroyance et doute. C’est celui qui leur permet de se correspondre tous trois et fait toujours penser le désigné de la façon la plus générale. La croyance n’est donc pas pour moi — je rappelle les deux acceptions du mot courantes mais restreintes — l’*opinion,* où le doute freine l’engagement de l’esprit, ni cet engagement, entier ou partiel, dont le principe est le *crédit* fait à un être [162] qui prétend attester une vérité. Je la conçois comme l’état naissant immédiatement de l’assentiment, quels que soient l’objet et les causes de celui-ci. De même l’incroyance n’est pas le doute mais un état dans lequel on rejette un objet à structure de Vérité par un acte qui est le contraire de l’assentiment, décidant comme lui de l’être de l’objet, mais d’une façon opposée. Comment désigner cet état ? Le mot dissentiment, qui est d’usage courant et dont se servent certains philosophes, ne me satisfait pas. S’il dit justement que l’état est, lui aussi, un sentiment par lequel on prend parti en face de l’objet, il ne fait pas penser en réalité une réaction à cet objet, mais une relation entre cette réaction, innommée, et d’autres convictions ou opinions auxquelles elle s’oppose, il me semble en revanche que le mot *contresentiment* exprime véridiquement cet acte : j’en userai donc désormais librement. Assentiment et contresentiment — je retrouve ici et développe une Vérité déjà affirmée— sont, logiquement, les deux formes du jugement, entendu comme une opération qui décide de la vérité ou de la fausseté d’un objet, non au « for externe » comme 1’assertion, mais au « for interne ». Ils constituent les deux variétés du fonds physique de cette opération. Quant au doute, il suit de son côté une troisième opération, la suspension du jugement que les Grecs nommaient bien époque. Elle consiste à retenir 1’un des deux actes par lesquels on juge sans aller jusqu’à l’autre. Son exercice affecte immédiatement l’esprit : l’état qu’il dépose dans ce dernier pris comme passible de modifications, est le doute.

J’ai maintenant une idée actuellement distinguée de natures dont je sais qu’elles portent en elles l’essence fait d’opinion. Il me semble que ce sont les seules — au moins parmi les natures non composées, car je vois déjà que l’opinion, mélange de croyance ou d’incroyance et de doute, réalise aussi 1’essence fait d’opinion. Mon soin doit être de définir celle-ci par rapport aux premières à l’aide d’un critère capable d’écarter toute confusion comme tout doute.

Je vois clairement que la croyance, l’incroyance et le doute soutiennent en commun et sont seuls à soutenir, parmi les états psychiques non mélangés, certaines relations identiques avec leur objet et avec leur sujet. En découvrant ces relations, je définirais adéquatement l’essence. Faut-il donc les chercher? Je ne le pense pas. Leur découverte n’est pas nécessaire à la connaissance dont j’ai besoin et elle retarderait ma décision. Plus simplement, je déterminerai avec toute la précision désirable l’essence en disant qu’elle est le *plus grand commun diviseur logique* des trois états de croyance, incroyance et doute.

[163]

J’entends par là qu’elle comprend toutes les ressemblances, perceptibles à l’intelligence, qui leur sont propres et sont chez eux premières.

J’ai assez expliqué plus haut ce qu’est une ressemblance perceptible à la seule intelligence. Quant au caractère « *propre* » que l’on doit nommer, au sens le plus obvie du mot « propriété », il consiste dans la possession exclusive par tels sujets, individuels ou spécifiques, de certaines notes. Il existe certes, des ressemblances entre toutes choses, que ce soit par la présence d’un fond ou seulement d’aspects communs. Le transcendantal : être qui, comme le remarquaient les Scolastiques, domine les genres et les espèces puisqu’il est présent dans toute différence spécifique, est une note qui unit les déterminations les plus disparates. En revanche, pour prendre des exemples d’ordre très différent, la transparence à soi-même appartient aux seuls modes de la vie psychique ; seuls les actes personnels donnent à la conduite de l’homme une note, positive ou négative, de valeur morale, seuls les triangles équilatéraux ont leurs trois angles égaux, seuls enfin, l’assentiment et le contresentiment décident, au for interne, de la vérité de leur objet. Dans tous ces cas, la propriété est un « propre ». Une propriété enfin, est première lorsqu’elle n’est pas dérivée, lorsqu’on ne peut la déduire d’aucune autre. C’est un trait premier de la personnalité que de conférer une note morale aux actes où elle est présente, pourvu seulement qu’ils mettent en jeu l’idée du bien et du mal. Ce n’en est plus un d’appeler idéalement pour eux une sanction. L’égalité des hauteurs du triangle équilatéral est pareillement dérivée. De même enfin le caractère plus ou moins bon ou mauvais des faits d’opinion : il est l’effet de propriétés antérieures de ceux-ci, propriétés dépendant et de leurs quiddités et de tous leurs effets possibles, ainsi que des conditions de leur être physique.

Résumons-nous en disant que le plus grand commun diviseur logique des états de croyance, d’incroyance et de doute est la somme des propres indépendants appartenant, parmi tous les modes purs de la vie psychique, à l’ensemble de ces états. Au delà de ces propres, on ne trouve plus dans chaque état que des propriétés dérivées ou qui n’appartiennent plus aux trois états. Par exemple (pour éclairer le second point), la croyance et l’incroyance ont le propre de décider au for interne de la vérité de leur objet, mais le doute en est démuni ou plutôt l’exclut. L’essence fait d’opinion serait donc confondue avec une de ses variétés si on l’inscrivait en elles. S’il ne faut rien lui enlever de sa compréhension, on ne doit pas non plus limiter son extension. [164] L’essence est ouverte, en principe, à tout état mélangé qui s alignerait avec les trois autres sous le rapport des propres.

Il me semble que ces observations précisent assez ce qu’est la teneur matérielle de l’essence fait d’opinion. Sans déterminer encore ses traits, elles donnent un moyen de les découvrir par l’énoncé d’une propriété qui est la condition nécessaire et suffisante de leur présence. Le mathématicien ne procède pas autrement lorsqu’il définit une figure non par l’idée qu’il s’en fait immédiatement, mais à l’aide d’une propriété inséparable d’elle, de sa loi de génération idéale par exemple. Cette loi, sans doute, est antérieure à la figure ; cependant elle en détermine une propriété, non la substance. La circonférence par exemple, est engendrée par un segment de droite, tournant dans le plan autour d’un de ses sommets, mais elle n’est pas, dans l’idée qu’on s’en fait communément et aux yeux du mathématicien même, ce qui est engendré par ce segment. Par essence, elle est une forme et non l’effet d’un mouvement. On la définirait plus justement en disant qu’elle est une ligne qui, dans le plan, change toujours et régulièrement de direction. Cette définition, en fin de compte, renvoie il est vrai à un mouvement : seul un mobile change de direction. Mais il s’agit cette fois d’un mouvement inhérent à la forme elle-même, imposé par elle à tout être qui veut la percevoir, et non d’un mouvement qu’elle subit. Cependant les deux définitions, la définition génétique habituelle et celle qui essaye d’atteindre l’essence d’objet pensé de la figure, sont parfaitement convertibles. Cela explique et justifie l’assurance du mathématicien. Je me borne ici à m’accorder le même droit que lui.

Disons maintenant comment doit être conçue la condition dont je tiens de déterminer de l’extérieur la teneur. J’ai déjà noté que c’est sans aucune référence aux natures concrètes qui y satisfont. Mais il faut que je précise et développe ce point, qui est essentiel : faute de l’avoir bien saisi, on ne donnerait pas à la condition toute sa force.

Donc, je n’ai pas conçu l’essence fait d’opinion à la suite d’une expérience où j’aurais d’abord perçu des traits communs dont j’aurais fait ensuite une condition. Et ce serait 1’altérer que la penser de cette manière. En effet, la note qu’elle exige constitue pour moi un possible, que je sais réalisable dans mon expérience, mais dont je compose la teneur *a priori,* à l’occasion seulement d’actes dont je suis l’auteur, la cause profonde de ma conception se trouvant dans la seule nature de mon esprit. Disons que l’essence fait d’opinion n’est pas pour moi un donné transformé en condition, mais une condition que je sais réalisable et [165] pour laquelle je voudrais des serviteurs. Une comparaison éclairera ma pensée.

Dans le domaine de l’agréable et du beau, je cherche certaines sortes de sensations ou d’arrangements dont j’ai formé l’idée, plus ou moins explicite, principalement pour avoir remarqué des éléments communs dans des sensations ou arrangements, d’abord éprouvés ou perçus. J’aime la saveur du grillé, les teintes franches, la musique simple et fluide, les vers classiques. C’est sans doute en vertu d’une correspondance de ces divers objets à des particularités de ma nature. Pourtant, je n’ai pas conçu l’essence de chacun d’eux par un mouvement de mon esprit franchement autonome. L’expérience m’y a conduit à la suite des comparaisons que j’ai dites. Il s’y est ajouté, il est vrai, une certaine recherche d’un idéal, suscitée par la conscience de la valeur, subjective ou objective, des données perçues. Mais *a priori,* je n’aurais pas découvert cet idéal. Et l’artiste, qui le pense plus directement, reste lui-même tributaire de quelque don gracieux à l’origine de sa conception. C’est dans une expérience que lui a été révélé le Beau qui inspirera ses efforts. Chez tout homme en revanche, l’idée de la bonne volonté, comme Kant l’a bien vu, quelles qu’en soient les conditions d’apparition, naît de l’exercice d’une fonction de la raison. En face du Bien nous sommes tous des artistes intégraux, plus ou moins tardifs seulement et gênés dans la mise au jour de nos créations.

Cela étant, mon idée de l’essence fait d’opinion se range à côté de celle de la bonne volonté. Non que par elle-même l’essence ait valeur d’idéal. Je ne me la représente pas comme un bien qui, de soi, appelle l’existence : elle n’a, pour parler métaphoriquement, qu’un grand poids métaphysique accroissant l’intensité du caractère bon ou mauvais que sa spécification par tels traits d’essence et d’existence communique aux sujets où elle est présente. Mais je vois en elle le résultat nécessaire d’une certaine sorte d’activité psychique dont je suis capable. Après les analyses qui ont suivi ma conception première, je peux dire que cette activité s’adresse à des objets à structure de Vérité, qu’elle les envisage en tant qu’ils ont la nécessaire prétention d’être des Vérités, qu’elle engage enfin le fond de l’esprit. Je n’en savais pas si long alors. Mais j’étais déjà informé de son existence ; d’avoir été le sujet des états de croyance, d’incroyance et de doute m’avait invité à la chercher en moi, comme une fonction à la portée de mes forces et à laquelle je devais m’intéresser, à cause de la gravité de ses résultats. J’ai donc conçu l’essence fait d’opinion sans comparer les natures concrètes des faits d’opinion. [166] Celles-ci n’ont été pour moi, dès l’origine, que des supports physiques de l’essence que je savais possible, non pour 1’avoir expérimentée en moi mais parce que j’en connaissais *a priori* le principe, dans la conscience d’une certaine sorte d’activité mentale. Concevoir autrement l’essence serait méconnaître et sa loi de génération idéale et son indépendance métaphysique à 1’égard des modes de la vie psychique où elle s’incarne.

Ajoutons que la conception relevait chez moi et, pour n’être pas appauvrie et même dénaturée, doit relever de la partie hégémonique de l’esprit. J’ai déjà expliqué plus haut, à la fin du chapitre II de ma Ire partie ce que j’entends par la. Il ne s’agit pas de quelque faculté que l’on puisse mettre à part dans l’esprit, mais de celui-ci tout entier, muni de tous ses instruments, de toutes ses armes. Je le considère seulement en tant qu’il dirige ses mouvements, les préparant, les surveillant, faisant retour sur eux, en tant aussi, par une conséquence nécessaire, qu’il demande ses titres à toute autorité extérieure, qui prétendrait assumer à sa place cette direction. Il s’agit, en un mot, de l’esprit, en tant qu’il est à la fois indépendant et dominateur, doué d’une fonction de souveraineté. Je parle de fonction, et non pas simplement de qualité, parce que cette souveraineté a sa finalité, et me semble être plus qu’appelée : exigée par la dignité de l’homme, qui doit s’efforcer de l’exercer toujours au mieux sans « abandonner par lâcheté les droits qu’elle lui donne ».

Cela étant, quelle qu’ait été initialement et soit encore mon incertitude au sujet du degré de bonté de l’essence de mon Œuvre, je ne puis douter que la conception de celle-ci n’ait l’agrément en moi de la fonction hégémonique de l’esprit, ou plutôt n’ait suivi un exercice de cette fonction, bien qu’elle ne m’ait pas demandé cette « particulière contention » dont j’ai besoin le plus souvent pour ne pas me laisser entraîner par mes conceptions et compositions mentales. Non seulement je m’approuve sans réserve d’avoir, à partir de l’essence fait d’opinion, conçu et mis en projet l’*Opus Bonae Mentis,* mais encore j’observe que rien, compte tenu seulement de ses aspirations propres, n’intéresse autant mon esprit que l’essence fait d’opinion. Sa conception fut pour moi une découverte, et la plus grande découverte qui ait, non encore définitivement satisfait, mais excité et mû mon esprit. J’eus d’un coup conscience d’avoir atteint la note dont la fonction idéale et aussi le vœu le plus profond de cet esprit sont le service, la recherche, la découverte, l’aménagement parfait. Si je n’ai pas sur-le-champ fait droit à l’impulsion qui me portait à [167] entreprendre sans examen l’Œuvre conçue, c’est que la première, toute *raisonnable* qu’elle fût, était à mes yeux, insuffisamment *raisonnée* : je voyais en effet qu’avant de me mettre au service du bien de mon esprit, il fallait mesurer ce bien afin de savoir son excellence. Mais cette suspension, voulue par le meilleur de mon esprit, ne pouvait modifier l’origine des conceptions qui l’avaient précédée, avaient commandé — et commandent encore — la mise en projet de l’Œuvre. Aussi convient-il que mes lecteurs ne reçoivent pas ici de l’extérieur l’idée de l’essence fait d’opinion, mais prennent déjà conscience de l’intérêt que leur esprit, en tant qu’hégémonique, porte à la famille dont les états de croyance, d’incroyance et de doute sont les membres achevés. Faute de le remarquer, ce n’est pas seulement l’idée de l’essence fait d’opinion qu’ils priveraient de son âme, mais bien tout l’édifice psychique qui m’a fait penser et mettre en projet 1*’Opus Bonae Mentis.*

Les explications qui précèdent ne concernent directement que les conditions logiques dans lesquelles j’ai conçu et demande à mes lecteurs de concevoir l’essence fait d’opinion. Cependant elles suggèrent déjà ce que furent chez moi et ce que doivent être la causalité et la finalité de cette conception. En effet, ce que je viens de dire sur la part qu’eut et doit avoir en elle la fonction hégémonique de l’esprit implique que l’objet formel de l’Œuvre est, du fait de la bonté inscrite dans son essence même d’objet pensé, la cause idéale de la découverte de l’essence fait d’opinion. J’entends que celle-ci n’est jamais mieux conçue que si la pensée et le désir de l’aménagement parfait dont sa matière est capable sont la cause de la détermination même de cette matière. Nul cercle vicieux en cela. En effet, l’idée de bien aménager telle espèce concrète de faits d’opinion implique sans doute que l’on se représente, dans leur teneur absolue, les modes de la vie psychique qui, pour réaliser à leur manière l’essence, constituent cette espèce et aussi qu’on les croie soumis d’une certaine façon à la juridiction du Bien. Mais elle n’exige pas que l’on pense dans toute sa généralité l’essence ni que l’on perçoive distinctement sa référence au Bien. Par exemple, on peut se proposer de croire correctement sans avoir déterminé le genre et le degré de bonté qui appartiennent à la croyance correcte, sans s’être avisé non plus que, si la croyance est justiciable de la notion de correction, l’incroyance et le doute le sont nécessairement encore, la raison de la sujétion de la première étant la présence en elle d’une note formelle qui habite aussi l’incroyance et le doute.

Cela étant, je dis que le meilleur facteur de la conception de [168] cette note — qui est l’essence fait d’opinion elle-même — est la pensée du bien d’un fait d’opinion quelconque. Cette pensée est comme une aiguille ouvrière qui relierait intelligemment divers morceaux d’étoffe faits pour être assemblés et en tirerait la pièce qu’ils doivent former. Elle conduit l’esprit d’une espèce de fait d’opinion à tous ses congénères sans exception. En effet si, en face d’un objet à structure de Vérité, un fait d’opinion de telle espèce, une croyance par exemple, mérite d’occuper l’esprit, nul autre d’espèce différente ne saurait le remplacer à bon droit. Le caractère bon ou mauvais des faits d’opinion est attaché d’abord au fait que, compte tenu de leur contexte mental, ils conviennent ou non à l’objet auquel ils s’adressent. Mais un seul, dans chaque cas individuel, est jamais adapté à cet objet et donc légitime. En effet, l’adaptation provient de la nature de la disposition et des exigences auxquelles la première soumet la seconde. Par exemple, *une* croyance par laquelle on assent à une Fausseté n’est pas adaptée à son objet, parce que *la* croyance ne s’ordonne qu’au Vrai. Des faits d’opinion d’espèce différente ne sauraient donc, dans les mêmes conditions, convenir au même objet. Il en résulte que, là où la croyance convient, ni l’incroyance ni le doute n’ont le droit d’exister. Il faut les empêcher de naître ou les faire disparaître. Aménager ses croyances est donc du même coup pour l’homme, toucher à ses incroyances et à ses doutes, d’autant qu’en face d’un objet à structure de Vérité, l’absence ou la disparition de *tel* fait d’opinion ne laisse jamais l’esprit libre de *tout* fait d’opinion : une présence est l’inévitable rançon du défaut. Muni d’une capacité positive de juger, l’esprit réagit à l’objet par une attitude rentrant dans la famille des faits d’opinion. Ainsi le souci de bien croire est aussi celui de bien douter, d’être un bon incroyant et plus généralement, de n’accueillir en soi que des faits d’opinion légitimes. Et la même conclusion, *mutatis mutandis,* se tire à partir d’un membre quelconque de la famille. Ce qui montre clairement que tout homme regardant une espèce quelconque de faits d’opinion sous l’angle du bien est nécessairement conduit à concevoir l’essence fait d’opinion.

Pourquoi maintenant ce mode de conception est-il le meilleur ? Parce qu’il est à la fois le plus efficace et le plus conforme à l’ordre idéal. Son efficacité supérieure d’abord vient du fait qu’il conduit plus naturellement que tout autre à doter l’essence de ses propriétés fondamentales. On peut découvrir celle-là en cherchant seulement des parentés entre les faits intellectuels. Mais on ne lui donne pas alors, au moins du premier coup, son indépendance. On peut aussi l’atteindre comme une note intelligible fondamentale, [169] ayant sa place parmi les « vraies et immuables natures ». Mais rien ne prédestine alors à se tourner vers elle plutôt que vers toute autre. En revanche, l’idée du bien de l’esprit y mène infailliblement et cette idée est la plus naturelle qui soit. Nul fait d’opinion ne peut naître ou subsister sans se ranger sous sa loi puisque, capable de vouloir en se donnant à lui-même tort, l’homme ne l’est plus de juger ou de douter sans s’approuver entièrement.

Conforme à la nature de l’homme, la voie du bien ne l’est pas moins aux exigences de l’idéal. En effet, d’une part le Bien a sur toutes choses juridiction dernière. De l’autre, s’il est vrai que la matière n’existe, fût-ce idéalement, à titre de simple possible, qu’en vue de la forme, parce qu’elle est capable de se prêter à elle, il est ici très directement la raison même de l’essence. Celle-ci voit sa teneur déterminée par la perfection même dont elle sera capable.

J’en ai assez dit sur l’essence fait d’opinion, qu’il faut d’abord connaître pour savoir ce qu’est la matière de mon Œuvre. Mes lecteurs sont maintenant capables de la concevoir précisément, sans altération, incertitude, omission. Passons à la seconde exigence qui vient déterminer finalement cette matière.

[170]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre II

La seconde condition d’appartenance
à la matière de mon Oeuvre.
Ce qu’est la personnalité des actions
composant celle-ci.

[Retour à la table des matières](#tdm)

C’est une propriété que je dois maintenant mettre en lumière chez les faits d’opinion se rangeant dans la matière de mon Œuvre. J’en découvre aisément les deux composantes. En effet, mon Œuvre est un ensemble d’actions. Sa possibilité implique donc d’abord que ces actions s’adressent à des objets qui soient à ma portée. Mais le mode d’accomplissement des premières n’est pas non plus indifférent. C’est que l’état de choses auquel s’ordonne l’Œuvre ne peut être obtenu par n’importe quelle sorte d’activité, et détermine donc la nature même de sa propre matière. En effet, pour conduire au meilleur aménagement dont ils sont capables un ensemble de faits d’opinion à sa portée, l’homme ne peut s’en remettre à sa seule nature, aux impulsions, motrices et mentales, qui y naissent au gré des circonstances. Il lui faut préparer, contrôler, être prêt à revoir à tout moment ses démarches. En un mot, son activité doit être *personnelle.* L’idée même d’œuvre exige d’ailleurs, en général, la personnalité : si l’on s’en remet, dans une œuvre, à quelque causalité dont on n’a pas la maîtrise personnelle, c’est parce que les effets de cette causalité sont d’avance connus et librement acceptés.

Il résulte de ces observations que la matière de mon Œuvre se compose de faits d’opinion se trouvant à la portée de ma *causalité personnelle.* On voit que cette propriété caractérise ontologiquement la seconde plutôt que les premiers. Son facteur positif est en moi, non dans l’objet de mon action. Cependant, quel qu’en soit le fondement, elle a bien pour sujet logique les faits rentrant dans la matière de l’Œuvre et elle m’intéresse à ce titre. Pour en avoir une idée actuellement distinguée, je vais envisager successivement ses deux ingrédients, dans l’ordre [171] inverse du précédent. Je suis remonté, par analyse, du conditionné à la condition. C’était la voie logique de la détermination des difficultés. Une fois celles-ci définies, je dois les résoudre dans l’ordre suivant lequel elles se commandent objectivement.

Précisons donc ce qu’est la personnalité d’une action. J’ai souvent mis en cause le caractère, envisagé d’une manière générale, en l’opposant plus ou moins explicitement à la note, à la fois corrélative parce qu’elle est impliquée par lui et contraire parce que, réduite à elle-même, elle marque son absence, que l’on peut nommer le naturel, faute de dire abstraitement la naturalité. Familière à cause de sa portée pratique, classique par son usage philosophique et théologique, l’opposition suffisait alors. Il n’en est plus ainsi maintenant car nous devons prendre exactement conscience, mes lecteurs et moi, des exigences humaines de notre recherche. Il nous faut écarter à cet égard toute erreur, par excès comme par défaut.

Je dirai donc qu’une action dont je suis l’auteur est personnelle dans la mesure où elle émane de moi, pris en tant que je suis irrécusablement moi-même et qu’il est impossible de me réputer à juste titre pour *autre chose,* à quelque titre que ce soit. Cet énoncé peut sembler frivole, la loi physique de mon abstradiction empêchant une détermination quelconque de se distinguer d’elle-même. Cependant il a, en réalité, un sens très précis et considérable.

Il est constant, en effet, que tout le donné que j’exprime par les mots « je » ou « moi » ne mérite pas également à mes yeux cette appellation. Plus précisément, j’expérimente en moi une certaine note que j’appellerai *l’égoïté.* Elle me permet de me mettre à part, sans supposition d’aucune sorte, au nom du seul donné concret, de toutes autres déterminations et de me désigner en propre par le pronom de la première personne sous la forme « je » du sujet, « moi » ou « me » des compléments. Il m’est impossible de me tromper directement à son égard, tant elle est vive, tranchante, intime, familière. Dès que leur attention est assez éveillée pour dominer son objet, mes semblables doivent être doués du même avantage. Si, cherchant ce qu’il est, l’homme en vient, naturellement et pourtant par un inadmissible abus logique, à appeler encore « moi » quelque détermination où il ne rencontre pas cette égoïté, c’est parce qu’il l’identifie à son être intime. Celui-ci seul en est irrécusablement muni et n’a lui-même été mis à part de toute réalité « étrangère » que parce qu’on l’a découverte en lui. L’égoïté est donc pour chacun un principe de discrimination parfaitement clair, assuré et commode. Pour savoir [172] ce qu’il est, non en tant qu’une nature le munit mais comme « moi », l’homme doit prendre pour guide ce principe, se bornant à analyser tout le donné qui jouit de l’égoïté, en notant à quel titre et de quelle manière elle est présente dans ses divers éléments.

Cela étant, je dis que l’égoïté admet en moi une forme parfaite, où elle est entière, sans mélange, originaire, et une forme imparfaite, elle-même plus ou moins proche de la première : dérivée, atténuée, elle admet alors un élément étranger. Regardons d’abord cette seconde égoïté. Elle fera saillir la première.

Et d’abord, de cette masse volumineuse, à la fois sentante et sentie, où se localise tout ce que j’éprouve, il est sûr que j’ai le droit de faire, à volonté (comme j’en use effectivement) « moi » ou seulement « mon corps », c’est-à-dire quelque chose qui, du seul fait de l’appartenance mentionnée par le possessif, se distingue de moi. Ou plutôt, il est sûr que je dois faire d’elle « mon corps » ou « moi », selon qu’à volonté, je me réduis à ce qui, en moi, est doué d’une égoïté originaire et totale ou que j’accepte au contraire de m’identifier avec tout ce qui en jouit, même à titre dérivé. Mon corps en effet, n’est pas purement et simplement « moi ». Je me l’attribue. Il n’est donc qu’une possession. De plus, c’est un objet. En effet, j’agis avec lui sans doute, mais aussi sur et souvent contre lui. D’autre part il est étendu, figuré, divisible. Je refuse, en tant qu*'ego* inaliénable, de chercher en moi étalement, formes, parties. Enfin et surtout son égoïté est sensible, elle est prête à s’engager dans des sensations, elle affecte une sensation fondamentale dont la teneur est la masse volumineuse qui constitue, au premier chef, mon corps. Or mon égoïté de sujet refuse encore de s’engager définitivement dans quelque sensation que ce soit. Elle s’insurge contre les servitudes qui affectent tout donné sensible : ce donné ne peut être qu’une chose, passive, reçue de l’extérieur, comme une grâce révocable. Et, sans être cause de moi-même, je me pose, loin de demander à quoi que ce soit de venir me constituer : il s’agirait d’un étranger. Je me distingue donc radicalement de mon corps, même réduit à cette masse intime qui seule est en cause ici : car mon corps visible ou tangible de l’extérieur, considéré comme tel, n’a, je l’ai prouvé plus haut, aucune égoïté ; il s’aligne sur toutes les formes colorées et sur tous les contours résistants. Dans la pathie qui précède leur perception, les premières sont impersonnelles, les seconds peuvent être dits étrangers : l’action qu’ils exercent sur l’intimité du corps-senti leur communique une note d’opposition aux modes de ce corps que le second adjectif exprime mieux que le premier.

[173]

Pareillement ne puis-je me réduire à cette composante plus intime de mon être entier que je nomme « mon âme ». J’entends celle-ci d’une façon très positive, comme la part de moi-même à laquelle se rapportent tous les faits de ma vie psychique qui, comme tels, ne sont pas des modes de la masse animée déjà mise hors de moi. Elle est le trait d’union entre ces faits et moi. Or, physiquement présent dans les premiers, à titre d’acteur ou de patient, je peux m’en retirer d’intention, ne pas les prendre à mon compte, élever entre eux et moi la barrière fondamentale d’un désaveu ou, plus simplement, d’une réserve. Ce faisant, je me désolidarise de mon âme. Lorsque je dis, par exemple, que « mon esprit » a formé telles pensées au lieu de me borner à dire — ce que je fais plus simplement d’ordinaire — que « je » les ai formées, je refuse de m’identifier avec le « je-esprit » qui les causa. Or, par ce refus, je veux parfois marquer qu’il y a dans mon être concret autre chose que ce que j’appelle l’esprit, d’autres facultés, et que je n’ai pas agi par un élément quelconque de ce reste, ma volonté, même en ce qu’elle a de purement naturel, ou ma sensibilité ne s’en étant pas mêlées. Mais il m’arrive non moins souvent de signifier que mon esprit même est encore extérieur à moi et, par exemple, que je n’ai pas à être loué pour l’excellence ou blâmé pour l’indignité de ces pensées. De même, affirmè-je fréquemment que je ne consens pas à telles dispositions psychiques que je reconnais pourtant éprouver : j’en suis revêtu en tant qu’uni à mon âme, mais m’en dégage comme sujet pur indépendant.

Mon corps, mon âme et tout ce qui se rapporte à l’un ou à l’autre ne sont donc pas parfaitement moi. Nul doute cependant qu’il n’y ait dans mon être concret un fonds inaliénable. Je peux me séparer d’intention de tout ce qui est chose en moi, qu’il s’agisse d’un revêtement sensible ou spirituel. Le moyen de glisser le moindre iota entre d’une part le sujet qui est aussi l’animateur, je devrais dire le « réificateur » dernier de la chose et des instruments, dispositions, actes ou états que j’y trouve, et de l’autre moi-même ? S’il n’y avait en moi une égoïté parfaite et originaire, comment y aurait-il la moindre égoïté dérivée ? C’est à une participation de la première que celle-ci doit sa teneur même. Si « mon âme », « mon corps » (pris seulement comme masse sentie) sont aussi « moi », c’est à titre de compagnons et d’aides dans lesquels passe quelque chose de moi et qui, en retour, sans la perfectionner, enrichissent ma propre égoïté, comme ferait une caisse de résonance.

En résumé, l’être concret que je suis, je ou moi plein, [174] comprend un moi *pur,* rebelle à toute notification de chose, et un moi *d’imprégnation,* qui est une chose, spirituelle et sensible. Pour marquer que je me considère comme ego pur, j’emploierai le mot *egodem,* forgé sur le modèle d’idem (je ne peux me contenter d’egomet qui insiste sur tout mon être concret sans y privilégier l*'ego pur).*

Il m’est facile de définir maintenant la personnalité d’une action. Elle consiste dans le fait pour celle-ci d’émaner de son auteur pris comme *ego pur.* La condition est nécessaire et suffisante. Sa nécessité oblige à distinguer la personnalité de la simple spontanéité, tandis que la suffisance dégage le personnel du libre. Expliquons ces deux points. C’est principalement pour éviter les confusions qu’ils dénoncent que j’ai développé les analyses précédentes.

Donc, la spontanéité joue seulement la personnalité, sans jamais la rejoindre. Précisant la définition classique, je dirai que *spontaneum est cujus principium est in* natura *agentis.* Cela étant, si étroitement et solidement que ma nature colle à moi, il n’en est pas moins évident que je ne suis proprement moi que pour m’en distinguer. Disons donc que la spontanéité d’une action ou d’une attitude marque l’autarcie en elles de ma nature : l’indépendance de cette nature à l’égard des facteurs externes. Mais elle ne signifie pas que 1*’ego pur* en moi soit à leur origine. Le spontané n’est pas, par nature, personnel. Il ne le devient qu’en surajoutant à sa propre facilité l’aval au moins du sujet pur. Cet aval implique que l’action naturelle n’a pas à elle seule satisfait le second, qu’il s’est ressaisi pour faire de lui-même, après un premier arrêt, si bref soit-il, ce qu’il avait d’abord fait de l’extérieur, entraîné par sa nature. Il résulte de cette Vérité très importante que l’*Opus* *Bonae Mentis* exige de son auteur je ne dis pas une contrainte mais une maîtrise incessante : son ennemi est la facilité, qui conduit à l’aliénation.

N’outrons pas cependant la tension que réclame l’Œuvre. Cette dernière ne demande pas à 1*’ego pur* de s’élever toujours au-dessus de sa nature : la personnalité n’est pas la liberté.

Une action est libre lorsque son auteur l’est lui-même dans sa causation. Et la liberté de l’auteur, telle que je l’entends et qu’on doit, si je ne me trompe, l’entendre pour lui laisser la note de valeur qui lui est essentielle, cette liberté, dis-je, est selon la belle définition de Lachelier dont je change seulement un adjectif pour ne pas exiger de l’homme ce qui ne peut appartenir qu’à DIEU, une « indétermination *positive* (par quoi je remplace absolue), non par absence de toute tendance, mais par [175] élévation au-dessus de toute tendance et de toute nature ». Telle est l’idée qu’a *priori* je me fais de la liberté, entendue non comme une simple donnée de fait mais comme un bien qui mérite d’exister. Je qualifierai de libre une action dans la mesure où je considérerai qu’elle est causée par un agent jouissant d’une telle indétermination.

Cela étant, on voit par le seul énoncé de leurs définitions que, dans leur essence d’objet pensé, personnalité et liberté ne coïncident pas : la seconde ajoute une condition à la première. Et je vais montrer maintenant que, physiquement, la personnalité peut exister sans la liberté. La première est substance, la seconde qualité. Or la substance n’est nécessairement revêtue de la qualité que dans un ensemble de cas bien définis.

J’exprimerai les rapports de la personnalité et de la liberté, en disant que la première accepte et même appelle la seconde, là où la nature sur laquelle s’appuie l*'ego pur* lui est *adjointe,* tandis qu’elle l’exclut là où cette nature lui est *conjointe.* Expliquons-nous à la première personne : je serai plus près de l’expérience et pareillement mes lecteurs, puisque pour me lire, il leur faudra rapporter à eux-mêmes toutes mes notations.

Qu’est-ce que ma nature d’abord ? Tout simplement le trait d’union entre ma réalité d’*ego pur* et mes modes, ce qui me permet de les poser et de les recevoir. J’ai nécessairement recours à elle pour agir. De son côté, pour me modifier, avec ou sans volonté, toute force étrangère est obligée de passer par elle. Je préciserai bientôt la chose en parlant des facultés. Mes lecteurs doivent m’entendre suffisamment après ce que j’ai dit sur la personnalité : ma nature est le fond en moi sur lequel l*'ego pur* s’appuie et tranche à la fois.

Cela étant, je dis que les forces ou instruments qu’elle met à ma disposition *d’ego pur* peuvent m’être adjointes ou conjointes. Dans le premier cas, ils me sont franchement extérieurs. Si j’agis, *egodem,* avec eux, c’est en déposant dans le mécanisme de leur exercice une nouveauté qui lui est surajoutée, je les manie à ma façon. Dans le second, je suis au contraire engagé en eux et ne dispose pas de leur fonctionnement. Agir comme *ego pur* avec eux consiste simplement à m’associer à leur fonctionnement autonome, plus précisément à ce qu’il y a d’autonome dans leur fonctionnement.

On a reconnu dans ces deux types d’activité personnelle celle qui régit les opérations volontaires du consentement et du refus, et celle qui exerce ou suspend le jugement.

Lorsqu’il se détermine, l’homme a affaire à des *tendances.* [176] Ce mot désigne des dispositions permanentes qui, existant même lorsqu’il n’en a pas conscience, orienteraient leur sujet vers telle sorte d’activité, psychique ou motrice. C’est là son sens métaphysique, que le substantialisme naturel à l’homme a fait passer en psychologie. Je l’ai exprimé au conditionnel, pour marquer que je ne décide pas de l’être effectif de ces dispositions dont je définis seulement l’idée. Mais le mot traduit encore un donné incontestable d’ordre phénoménal : l’homme, comme *ego pur,* retient actuellement l’exercice d’une force naturelle qui, sans son arrêt, accomplirait telle opération. Celle-ci est alors transformée en une pression sur le sujet. La tendance est cette pression même, sensible à *l’ego pur* qui la suscite à titre d’obstacle. Ainsi conçue, la tendance est à peu près coextensive à la vie psychique : toute action non somnambulique a été retenue, fût-ce un éclair de temps. Or, lorsqu’on agit par une force naturelle, transformée ou transformable en tendance, c’est de l’extérieur. S’opposer à elle, c’est apporter à son fonctionnement une entrave physique. En user c’est, physiquement encore, s’unir à elle. Le langage le marque bien, qui désigne par le mot de consentement sinon cet usage du moins son principe : l’engagement du moi dans un amour naturel. Si l’homme s’associe comme sujet pur à sa nature, c’est que celle-ci lui était seulement adjointe. Dans le cas d’une opposition, il est encore obligatoirement soutenu par une autre force qu’il trouve en elle. Démuni de tout donné, *l’ego pur* ne peut pas même exister, loin d’être capable d’un amour et d’une action quelconques. Donc, qu’il y ait accord pur ou opposition fondée sur un accord, le sujet manie véritablement une arme qu’il trouve dans sa nature. Or, pour que ce maniement existe, pour que l’arme ne fonctionne pas d’elle-même, ou grâce à une action du sujet qui, déterminée par elle, ne serait plus un maniement mais seulement un élément de son propre mécanisme naturel, pour que les choses soient telles, positivement et négativement, il faut que le sujet soit élevé au-dessus de sa nature. Un refus donc n’est plus personnel, s’il naît seulement d’un conflit au sein de la nature, de même un consentement se réduisant à une absorption de *l’ego pur* dans sa nature par fascination. Toujours la liberté de l’agent précède et conditionne la personnalité de l’action.

Il n’en est pas ainsi en revanche lorsque l’homme juge ou se retient de juger. Parlons à nouveau à la première personne. Lorsqu’il est question pour moi de réagir à un objet à structure de Vérité, par l’assentiment, le contresentiment ou l’époque, je n’éprouve pas des impulsions étrangères et dont il dépendrait [177] de moi d’user à ma guise. Il arrive qu’il en soit ainsi, au for externe, pour mes assertions. Je me sens poussé à affirmer, nier, mettre en question tel objet à structure de Vérité, et en même temps je fais la preuve de mon élévation au-dessus de l’amour qui m’y porte, n’étant porté à agir que parce que je n’agis pas encore : si je n’avais retenu, *egodem,* l’opération, elle n’aurait pas été remplacée par la tendance. Pour le jugement et sa suspension, rien de pareil. Je ne les opère pas en maniant à ma guise une faculté. Je ne la manierais personnellement qu’en en ayant conscience et cela suffirait à m’arrêter. En effet, savoir ou seulement croire que je juge ou doute de moi seul, sans y être conduit par l’objet de mon jugement ou de mon doute, tel que je le perçois actuellement, me trouver, dis-je, dans une telle disposition met physiquement fin à mon opération : en tant qu’hégémonique, mon esprit désavoue toutes celles de ses démarches d’opinion qu’il voit n’être pas déterminées par leur objet. Car il souhaite invinciblement qu’elles dépendent de celui-ci seul. Et je ne suis pas maître de la fonction hégémonique de mon esprit, comme le dit le qualificatif que j’ai choisi pour la désigner. En d’autres termes, ma nature d’être capable de faits d’opinion ne m’est pas adjointe mais conjointe : je ne fais qu’un avec elle. Il en résulte qu’elle n’est pas à ma disposition. Me fournissant, elle ne souffre pas que je la mobilise, meuve, modifie comme un outil manœuvrable. Son fonctionnement est, dans l’immédiat, entièrement indépendant de mes vouloirs et des actions qui les suivent. Il se produit suivant un mécanisme qu’elle détermine seule. Mon union de sujet pur au jugement ou à l’époque est donc toujours totale. Donner mon accord à un objet qui se prétend vrai n’est pas m’engager dans une démarche antérieure mais, uni naturellement à mes compositions mentales, ne pas m’en dégager. Ce faisant, je m’unis à l’objet de celles-ci d’une façon qu’exprime très bien le terme d’assentiment. S’il faut *consentir* à une nature *adjointe,* on ne peut qu*’assentir* aux modes d’une nature *conjointe.*

En quel sens alors peut-on dire que le jugement et l’époque sont personnels ?

Pour saisir ce sens, regardons les modalités de leur accomplissement. Elles sont plus ou moins satisfaisantes au regard de l’esprit. Celui-ci est porté à juger ou à douter par des forces d’ordre impulsif, affectif ou même intellectuel dont, dès qu’il remarque leur être et leur nature, il n’est pas satisfait. Croire par entraînement, par passion, par goût des belles Vérités — ainsi qu’il fait trop souvent — lui paraît, quand il y prend garde, indigne de lui comme du Vrai : il aspire à ne donner son assentiment [178] qu’au Vrai connu. Il y a donc en lui d’une part une face externe, sensible à des impulsions étrangères, dont il ne veut pas, présent à lui-même, et de l’autre son être propre, qui, d’intention, est autarcique. Je veux dire qu’il aspire à n’obéir qu’à sa règle propre, qui est de se soumettre au Vrai d’une manière digne de celui-ci comme de lui-même. J’ai fait de cette activité de direction souveraine une fonction parce que je la crois ordonnée idéalement au résultat dont elle est techniquement capable.

Cela étant, à quel titre et par quelle face physique ma nature intellectuelle m’est-elle conjointe ? Ce n’est évidemment pas en tant qu’elle est soumise à des forces étrangères : celles-ci tendent à la mettre hors d’elle. C’est à son fond autarcique que je m’attache. J’approuve nécessairement toute son activité de direction : en même temps que son caractère inéluctable, j’en perçois la bonté. J’agis donc *egodem*, jugeant ou doutant, lorsque mon esprit opère en tant qu’hégémonique. Ou plutôt, puisqu’il n’y a jamais exercice parfait, ni sans doute non plus absence totale d’exercice, de la fonction hégémonique, mes actes émanent de mon être d’*ego pur* dans la mesure où mon esprit est fidèle à son intention d’autarcie et de souveraineté.

On voit dès lors ce qu’est la personnalité des actions de l’*Opus Bonae Mentis.* De soi, elle consiste dans leur propriété d’être posées par le sujet, pris comme tel. Concrètement elle prend deux formes différentes, opposées même, selon que 1’instrument de l’action est adjoint ou conjoint à l’agent, la seconde éventualité ne se trouvant réalisée que si cet instrument est, je ne dis pas seulement intelligent, mais bien l’intelligence. Une action personnelle dont l’outil est extérieur au sujet pur s’applique au premier, le modifie et demande donc que l’agent en dispose. Une action immédiatement génératrice d’un fait d’opinion est, au contraire, personnelle dans la mesure où l’esprit auquel est uni l*'ego pur* fonctionne selon sa loi et son vœu propres. Ce point bien éclairci, il me reste à expliquer quand un fait d’opinion est à ma portée d’agent personnel.

[179]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre III

Étude de la condition déterminant
finalement la matière de mon Œuvre.
Ce qu’est ma causalité
personnelle concrète.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Une démarche quelconque est à la portée d’un agent personnel lorsqu’il en est capable. La capacité est l’actif dont la note que traduit l’expression « à la portée » est la passion corrélative. Expliquons donc ce qu’est la première : elle commande la seconde, non seulement dans la réalité, mais dans mes idées, puisque toute passion, en soi et à mes yeux, tire et son titre général de passion et les particularités qui la spécifient de l’action qui la détermine.

Cela étant, je conçois ici la capacité au sens le plus fort et le plus proche du donné immédiat. Elle consiste en un *pouvoir* que je qualifierai de *concret*, ou *d’immédiat,* parce qu’il est absolument prêt à agir, n’ayant besoin pour s’exercer, que de son utilisation par son possesseur, ou encore de *phénoménal,* parce qu’il est donné comme les phénomènes. Présentons-le à l’aide d’un repoussoir, qui fera mieux saisir son originalité.

Sous le nom de *facultés,* on conçoit des pouvoirs permanents, instruments intérieurs qui seraient à l’œuvre dans la naissance des phénomènes de la vie psychique, actions ou passions, leur exercice, par 1’homme ou quelque cause apte à agir sur son psychisme, donnant le jour à ces modes. Ces instruments seraient indépendants de leur usage, le précéderaient et lui survivraient (comme les instruments physiques). L’esprit, par exemple, est regardé comme la faculté de penser et de juger, c’est-à-dire comme ce à l’aide de quoi l’on pense et juge, la volonté est tenue pour l’organe psychique permettant à l’homme de se déterminer et de mouvoir son corps. Derrière les facultés, les philosophes rangent encore un fonds plus substantiel, auquel elles renverraient toutes, qui rendrait possible leur coexistence, s’exprimant diversement par chacune d’elles, cette nature dont j’ai [180] parlé plus haut : plus proche du moi pur, elle lui est rattachée immédiatement et reçoit les facultés dont l'exercice donne les modes. Cela étant, on peut définir une certaine sorte de capacité par rapport à cette nature. L'homme, pris comme être psychique, serait, en vertu d'elle, capable de certaines choses et incapable d'autres. Les premières seraient de son niveau, les secondes le dépasseraient. Je ne dis pas que cette idée soit sans valeur et j'ai eu recours systématiquement à celle des facultés. Cependant les objets qu'elles représentent sont notablement différents des pouvoirs immédiats.

D'abord — et c'est la raison du conditionnel employé plus haut — ils ne me sont pas donnés à la manière des phénomènes. Ceux-ci sont atteints au premier plan des apparences objectives, ils émergent immédiatement des préapparences. D'autre part ils sont engagés dans la succession et frappent l'être aux yeux duquel ils existent. À l'inverse, les facultés et la nature sont affirmées au nom d'une analyse intelligente qui aurait débrouillé les apparences et discerné leur organisation causale et essentielle. Puis elles n'existent pas temporellement, je veux dire comme des événements successifs : elles sont seulement pendant que le temps s'écoule. Enfin elles n'affectent pas leur possesseur. Or sur tous ces points le pouvoir dont je parle s'oppose à elles. Il est parfaitement équipé, tel que j'en userai, egodem, dès que je le voudrai. Situé sur le plan des faits, variable et éphémère, il se fait observer et d'abord pâtir de moi. S'il commençait à s'exercer et que je le retinsse, il deviendrait tendance.

Éclairons ma pensée par des exemples, qu'il sera cependant licite de présenter en général, tant l'objet décrit est familier et constamment présent dans la vie de chacun. Donc, j'ai la capacité concrète de commencer un mouvement ou un acte d'attention, de remémoration, de mise en rapport, dont j'ai l'idée actuellement. Le premier temps de chacune de ces opérations est compris sous la forme d'une promesse certaine, dans un mode très déterminé, qui me frappe sensiblement. Parlons d'une maîtrise dont je n'use pas encore, qui apparaît et disparaît avec l'idée de son objet. Elle est d'intensité variable, selon ce que je nomme « l'état de mes forces » ; elle me donne en transparence ce qu'un « fiat » tirera d'elle. Ce fiat ne sera pas une décision ou une prédétermination, encore moins une simple acceptation, mais bien l'utilisation du mode par moi, pris comme sujet pur. Son effet instantané obtenu, la poursuite de l'opération est ou non à ma portée, selon que j'ai ou non, *egodem*, la même maîtrise immédiate sur le commencement actuel de cette poursuite, [181] dont la prolongation dépend à son tour de la même condition, cela à chaque instant et sans qu’il y ait arrêt et reprise. L’opération s’effectue d’une façon continue, tant du moins qu’il s’agit bien d’elle et non d’un nouvel acte. En l’exécutant, je suis toujours informé d’un pouvoir qui n’engage inconditionnellement que le présent fugitif où il m’est donné et je ne sais jamais ce que me réserve l’avenir proprement dit.

Une comparaison fictive maintenant : elle exprimera d’autant mieux, en même temps que le fait, l’idée que je m’en fais. Je connais donc mes pouvoirs immédiats, lorsque j’agis, comme un point qui tracerait une courbe, ignorant sa loi générale, mais apercevant, plus précisément sentant en tout point sa tangente. Il ne serait informé que de la direction où il s’engage actuellement non de celle, peut-être tout opposée, qui suivra. De mon côté, je ne sais ce qui dépend de moi dans une action non instantanée qu’en utilisant le pouvoir actuel qui m’est initialement donné, en apprenant par cet exercice ce que je peux encore personnellement, en agissant en conséquence et en allant toujours ainsi, d’action en information nouvelle et d’information en action. Tel le point poursuivant son mouvement en verrait incessamment la direction instantanée, informé par là, il est vrai, d’un simple événement ou d’une passion, non d’une action.

La conséquence du caractère achevé qu’a la capacité dans l’idée définissant *a priori* la matière de mon Œuvre est claire. Les faits d’opinion rangés dans cette matière ne sont pas ceux qui, ma nature étant ce qu’elle est, pourraient être mis à ma portée, si je me trouvais dans telle condition où je ne serai pas effectivement placé mais bien ceux qui, pendant toute la durée de l’Œuvre se trouveront à ma portée, absolument parlant, c’est-à-dire compte tenu de tout ce dont j’ai besoin pour agir sur eux. Je dirai qu’ils rentrent dans le champ d’action de ma *causalité personnelle concrète.* Celle-ci consiste dans mes pouvoirs immédiats, considérés en tant qu’ils me permettent, que j’en use ou non, d’agir *egodem* sur le donné. Ou plutôt elle est ce que je tiens de ces pouvoirs immédiats en tant qu’agent personnel possible. Entièrement subordonnée à eux, elle en est aussi un effet nécessaire, non moins manifeste à qui lit dans les faits les propriétés.

Donc, la matière de mon Œuvre comprend tous les faits d’opinion qui, à l’avenir, à dater de l’entreprise de l’Œuvre et pour toute sa durée, sont à portée de ma causalité personnelle concrète. Ils ne sont pas tous doués de l’existence physique, puisqu’il s’agit surtout pour moi de la leur donner. Si je l’enlève à ceux qui n’en sont pas dignes et la possèdent du fait de l’imperfection [182] de ma nature, l’essentiel est de la gagner à ceux qui l’appellent. La matière de mon Œuvre comprend donc principalement de simples possibles. Encore dois-je ajouter que souvent et même en règle générale, ces possibles sont inconnus de moi dans leur teneur ; je ne sais pas d’avance les croyances que je vais acquérir : ne seraient-elles pas déjà miennes si je les connaissais ? Au mieux, je suis informé de l’objet de croyances éventuelles, dont la naissance est subordonnée à tel résultat, encore incertain, de mes recherches. Bien que j’en ignore l’essence, ces possibles sont cependant assez connus de moi par la nécessite conditionnelle de leur existence.

Il m’est facile maintenant, de définir la matière de 1’Œuvre de la *Bona Mens* en la déterminant entièrement, sans ambiguïté ni omission. Elle comprend, *à l’exclusion de tous autres, les faits d’opinion, constitués tels par la possession de l’essence fait d’opinion, propre commun des états de croyance, d’incroyance et de doute, qui, à dater de l'entreprise et pour la durée de l’Œuvre, sont successivement à la portée de ma causalité personnelle.* Doués ou seulement capables de l’être physique, ils sont tels que, si j’use ou usais de mes pouvoirs immédiats, leur état d’existence ou de non-existence en sera ou en serait modifiée. Je m’exprime à l’indicatif et au conditionnel afin d’envisager les deux éventualités d’action personnelle auxquelles donne nécessairement naissance pour moi l’être d’un pouvoir immédiat quelconque. Dans l’une, l’action est novatrice, qu’elle produise ou détruise. Dans l’autre, elle conserve ou plutôt laisse les choses en l’état, par une simple abstention. Toujours, compte tenu des lois régissant en fait les données de mon expérience, le résultat cherché est assuré. Date de l’entreprise et durée de l’Œuvre sont d’autre part bien définies pour moi : la première suit l’instant où je découvre que celle-ci est digne de mes efforts, la seconde est déterminée par les exigences de l’objet formel de l’Œuvre, dont je vais maintenant m’occuper.

Auparavant pourtant, je dois encore faire deux remarques. La première concerne le langage dont j’ai usé ; la seconde un caractère important du fonds physique de la matière étudiée, caractère qui est lui-même formel. Je ne peux me dispenser d’aucune. En effet, il me faut d’abord expliquer en quel sens des faits d’opinion dépourvus d’existence physique peuvent être dits la matière d’une Œuvre, et ensuite situer dans le champ de mon expérience les individus composant cette matière. C’est en moi qu’ils existent ou existeraient. Le trait ne rentre pas dans leur essence d’objet pensé, mais il leur appartient par une propriété [183] nécessaire, dont ils sont doués si immédiatement que je la leur ai attribuée dès mon énoncé initial. Il importe de rendre sensibles ces deux Vérités, pour donner de l’*Opus* une vue plus concrète.

Et d’abord, il est légitime de dire, sans réserve, que les faits d’opinion relevant de ma causalité personnelle sont la matière de mon Œuvre. Physiquement, il est vrai, elle ne s’y appliquera que pour une faible part. En effet, nul possible ne reçoit d’action effective et la plupart d’entre eux sont des possibles. Mais ils sont toujours sa matière « en esprit et en vérité ». Logiquement en effet, il est impossible de se représenter l’Œuvre autrement que comme s’appliquant à des déterminations qu’elle aménage. Peu importe que l’aménagement ne soit pas seulement disposition temporelle et causale, mais d’abord don de l’existence. Il en résulte que pratiquement, si j’entreprends l’Œuvre, elle ne sera jamais pour moi, dans la mesure où je l’organiserai et ne me contenterai pas de démarches de simple exécution, que l’imposition d’une forme à une matière. En effet, elle sera toujours animée par l’idée que je dois douer ou priver certaines essences de l’être physique. Peu importe encore que je ne me représente pas la teneur des premières : je me les définirai cependant par des traits, dont la pensée dominera mon action. Par exemple, je ferai naître en moi des croyances se rapportant à tels objets, envisagés sous tel aspect. Or j’aurai déterminé par avance celui-ci comme ceux-là, en traçant le plan de mes démarches. De même, si j’ai à écarter des croyances, elles seront pareillement définies, sinon par leur objet, du moins par les défauts les rendant indignes d’exister physiquement. Ainsi mon Œuvre ne s’applique pas seulement à une matière dans une idée théorique et savante, mais pour moi-même, son agent concret.

Passons au second point. Il est sûr que la matière de mon Œuvre se définit pour moi, une fois donnée la condition générale qui en détermine la substance, par son seul rapport avec ma causalité personnelle, sans que rien spécifie son sujet. Quelle raison le meilleur de mon esprit aurait-il de limiter *a priori* le bien dont je suis capable ? Mais je vois aussi que la maîtrise de ma causalité personnelle sur la matière de l’*Opus* situe celle-ci tout entière en moi. Il est manifeste en effet que les croyances et les doutes de mes semblables dépendent plus ou moins de conditions qui leur sont propres et sur lesquelles je n’ai donc pas de prise immédiate. La présence en eux de ces états n’est jamais l’effet immédiat, mais un simple résultat de l’exercice de ma causalité. Expliquons cette Vérité, qui met en jeu des notions importantes.

[184]

Et d’abord, j’entends par effet immédiat d une action le terme auquel elle s’ordonne et qu’elle doit atteindre pour être elle-même. Ce terme la spécifie et contribue à l’individualiser. Quant aux résultats d’une action, ils comprennent toutes les suites de cet effet. Ces suites sont indépendantes de l’action, apparaissant une fois l’action accomplie, en vertu d’un mécanisme où elle n’a plus de part. Lorsque j’agis sur mon corps par exemple, d’une façon telle que « mon pouce droit » mette en une certaine position « le bouton de l’olive commandant la lampe qui est sur mon bureau », une lumière apparaît dans cette lampe. Au regard de mon action, cette nouveauté est un simple résultat. L’effet immédiat de la première est bien antérieur à elle. Il est établi qu’il ne se situe même pas dans mon pouce, ne l’atteignant que par l’intermédiaire d’autres organes de mon corps dont une modification préalable commande la sienne. Certains philosophes ont pensé qu’il réside dans la part spirituelle de notre nature, la motion volontaire, selon eux, n’atteignant pas d’elle-même le corps. Je crois que c’est par erreur, faute d’avoir bien analysé le donné concret qu’est le moi. L’analyse montre en effet, que le moi humain comprend toujours un corps-senti et que nos démarches les plus spirituelles s’accomplissent à l’aide d’une motion exercée sur et par ce corps. Quoi qu’il en soit cependant de ce point, il est sûr que ce que je fais en avançant mon pouce n’est pas l’illumination de ma lampe, qui suit seulement ce mouvement : si pour une raison ou pour une autre le « courant ne passe pas », la lampe ne s’allumera pas.

On voit que les résultats des actions ne sont pas leurs effets. L’homme cependant confond aisément les deux sortes de nouveautés. Son attention est davantage attirée par l’état de choses, durable et situé dans le « monde extérieur », qu’obtient, quasi instantanément, son action, que par celle-ci, passagère et voulue seulement comme moyen. Il déplace donc le terme immédiat de son action à laquelle il attribue des nouveautés venues après coup.

À la lumière de la distinction que je viens de faire, on voit clairement que notre causalité personnelle, si elle veut agir comme le Bien le demande, n’atteint infailliblement que des faits d’opinion qui sont ou seront en nous. L’adulte peut en effet réduire son semblable ou l’enfant, moins bien équipé par la nature, à l’état d’un automate spirituel, donnant son assentiment, simplement parce que rien ne contredit en lui quelque objet à structure de Vérité qu’il se représente actuellement. La culture des passions, de l’imagination, la simple affirmation suffisamment réitérée y parviennent. Mais la dignité de l’être que 1’on [185] convainc n’est pas respectée. En revanche, veut-on que naisse chez autrui l’état de connaissance, qui seul donne le droit de croire, et que s’installe en lui une pensée de cet état assez distincte et vive pour lui faire remarquer l’absence de la connaissance partout où cette absence est un défaut ? Un concours de sa part est alors sûrement nécessaire. J’en ai virtuellement fixé les conditions générales dans ma deuxième partie, lorsque j’ai montré que le seul moyen pour moi de propager chez mes semblables les faits d’opinion que je ferai naître en moi dans la discussion présente était d’opérer les démarches génératrices de ces faits par une diction écrite dont les premiers se feraient les lecteurs. J’ai noté les difficultés de l’indispensable lecture. Il est évident qu’elles ne peuvent être surmontées que par une suite d’efforts intelligents ; il dépend de mes semblables d’accomplir ou non ceux-ci. Tout fait d’opinion à portée de ma causalité personnelle se situe donc nécessairement en moi. J’ai prise sur lui en opérant, *egodem,* les démarches dont il est l’effet nécessaire, démarches que mes pouvoirs concrets mettent immédiatement à ma portée.

Il résulte de ces observations que la matière de mon Œuvre ne peut se composer que de faits d’opinion dont je suis le sujet. Sans doute l’Œuvre doit-elle propager les croyances qu’elle fait naître en moi et donner à mes semblables le moyen de détruire en eux tous les faits d’opinion illégitimes. Mais cela ne met en rien hors de moi sa matière.

Concluons que, lorsque je dis que l’Œuvre de la *Bona Mens* s’applique à des faits d’opinion existant ou non physiquement, sur lesquels, en moi, a prise ma causalité personnelle, l’expression « en moi » a, pour parler comme les grammairiens, une valeur explicative et non déterminative.

[186]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre IV

Étude de l’objet formel
de mon Œuvre.
La notion d’aménagement.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Étudions maintenant l’objet formel de l’Œuvre de la *Bona Mens.* Il s’agit des spécifications qui, s’appliquant à la matière de celle-ci, en tirent une forme. J’irai toujours dans mon examen de la condition première aux notes qui la déterminent. Puisque mon Œuvre se propose d’aménager aussi bien que possible les faits d’opinion que j’ai définis, j’aurai à élucider successivement les notions d’aménagement, de bonté plus ou moins grande, et enfin de possibilité.

Commençons par la première. Au sens courant, l’*aménagement* est l’action d’aménager ou son résultat, pensé comme tel, et l’action consiste principalement à modifier pour l’améliorer un objet préexistant quelconque. L’auteur de l’aménagement est donc nécessairement un être intelligent et volontaire, qui agit à ce double titre. Ainsi aménage-t-on un bâtiment pour le faire servir à un nouvel usage, un projet pour mieux l’adapter à son objet ou obtenir son adoption. Par une extension que lui vaut peut-être sa dérivation du verbe simple ménager, le verbe s’applique encore aux modifications créatrices. Le bâtiment aménagé est parfois construit, sans qu’il y eût d’usage antérieur. Cependant, ce sens dérivé n’est pas d’une bonne langue et il contredit l’acception première, ou il est question de destruction et non de construction, puisque le verbe y signifie : « Régler la coupe d’une forêt. »

Dans mon idée de 1*’Opus,* l’aménagement a un sens à la fois plus restreint et plus étendu. En effet, il s’agit toujours, de modifications qu’un être intelligent ajoute volontairement à une matière préexistante en vue de l’améliorer. Mais d’une part cette matière se compose de modes de la vie psychique immédiatement liés à des actions et de l’autre ces modes sont le plus souvent de simples possibles. Le premier trait particularise, le second élargit l’aménagement.

Croyance, incroyance et doute d’abord sont l’effet instantané du jugement, affirmatif ou négatif, et de l’époque. Ils constituent le terme même auquel s’ordonnent ces actions et ne peuvent être séparés d’elles. C’est abusivement que le langage substantialise [187] les croyances (comme les tendances), les dotant d’une existence permanente dans l’esprit. Ces croyances subsistantes ne sont en réalité que des habitudes et des promesses de croyance : lorsque leur objet se présente à l’esprit, il suscite une réaction d’assentiment, de contresentiment (pour la croyance négative) ou d’époque, et l’on peut sans risque d’erreur escompter cette réaction. Les autres faits d’opinion doivent avoir une condition identique. En effet, si l’essence fait d’opinion ne l’inclut pas dans ses composantes, je vois bien qu’elle l’implique. L’engagement moral du sujet pur dans ces états est un des éléments de leur « propre commun ». Il les distingue par exemple des actes d’assertion ou de mise en question, qui peuvent différer des attitudes du « for interne ». S’il est possible de parler contre « sa pensée » ou en marge d’elle, on ne saurait si peu que ce soit s’en écarter lorsqu’on croit ou doute : ni en hyper, ni en hypo, ni en para, pour user des catégories classiques. La « pensée » est alors l’adhésion morale (analogue à la croyance affirmative) du sujet pur aux modes d’une nature qui lui est conjointe. Mais ce sujet pur ne peut être moralement présent que dans des actions. Ses états comme tels, se bornent à le revêtir. Il est affecté par eux, mais ne se solidarise jamais avec eux sans un mouvement de sa causalité propre. Le mouvement, dans le cas des faits d’opinion, ne peut être surajouté à l’état, puisque le sujet est inséparable de sa nature. Il en résulte que ces faits ont nécessairement pour support immédiat quelque action. Mais toutes nos actions sont passagères. Sans doute, en tant que créatrices, elles sont indécomposables et dominent la succession. Elles ne réussissent pourtant pas à se soustraire à celle-ci, dont l’incessante avance les repousse inéluctablement dans le passé. Les faits d’opinion sont donc eux-mêmes périssables. Ils sont de l’ordre des événements, datés et intérieurement traversés de succession.

La conséquence de cette Vérité est claire. L’aménagement de la matière de 1*’Opus* n’est pas un arrangement de choses qui seraient données simultanément et reliées par des liens d’ordre non temporel, sur lesquels l’homme aurait prise. Un tel arrangement d’ailleurs n’est, en fait, à notre portée que pour ces données de la vue et du toucher, abusivement transformées par nous en « choses matérielles ». Par des actions temporelles, nous modifions leurs déterminations spatiales de forme, grandeur, place ou position. Or, d’une manière générale, les modes de notre vie psychique ne se prêtent à aucune manipulation de ce genre : leur simultanéité n’est pas une coexistence organisée par des attaches perceptibles qui se trouveraient à la portée de notre [188] action. Nous ne discernons d'organisation en elle que dans la mesure où, pour notre conscience même, ces modes sont reliés à notre corps-senti, que ce soit par leur objet ou par le geste qu'enveloppent toutes nos démarches psychiques. L'aménagement de la *Bona Mens* ne saurait donc, en fait, comporter ces actions d'organisation et de mise au point d'un donné physique préalable que suggère au premier chef l'idée commune d'aménagement. Si quelque fait d'opinion déjà existant est touché par elle, c'est seulement pour être détruit, c'est-à-dire remplacé par un fait d'une autre espèce : le premier n'était pas légitime, son objet, compte tenu de l'information de son sujet, appelait idéalement le second. On voit la restriction qui affecte nécessairement l'aménagement de l’Opus. Notons cependant que cette restriction, bien que nécessaire et même essentielle (puisqu'elle est directement déterminée par l'objet de l'aménagement), n'affecte pas son essence d'objet pensé : je ne la pose pas a priori. D'autre part elle est compensée par un élargissement, sans doute plus important, qui provient cette fois, non de la nature, mais du mode d'existence de la matière aménagée.

Celle-ci se compose en effet surtout de possibles. Quel que soit leur rapport numérique avec les faits d'opinion existants, les possibles m'intéressent davantage. Les modes physiques ne relèvent de l'Œuvre que parce qu'ils sont indignes de leur existence et pour être détruits. Or cette destruction peut être très importante, si elle met fin à un mal grave. D'autant que la disparition naturelle des faits d'opinion rapportée plus haut n'est pas sans laisser des traces agissantes : le fait d'opinion renaîtra à l'occasion, numériquement nouveau mais spécifiquement identique. Nos croyances, par exemple, se commandent les unes les autres : nous avons sans cesse besoin pour conclure, d'utiliser des liens logiques que nous traitons comme vrais parce qu'autrefois nous les avons explicitement crus tels. Il ne faut donc pas sous-estimer l'importance dans l’*Opus* de l'élément destructeur, de la part de nettoyage. Cependant cette part ne peut être l'essentiel. Elle n'est qu'un moyen. Seul un objectif positif peut satisfaire le meilleur de l'esprit. Les faits d'opinion indignes d'exister sont nocifs, finalement, en ce qu'ils empêchent d'apparaître des croyances affirmatives qui enrichiraient l'esprit ou en ce qu'ils altèrent la pureté de ces croyances. Le don de l'existence physique fait donc le fond de l’*Opus Bonae Mentis*. Or il ne peut s'adresser qu'à de simples possibles.

Il en résulte que l'aménagement doit être entendu ici dans un sens plus large que d'ordinaire : l'amélioration apportée à la [189] matière façonnée provient d’abord de modifications apportées à des possibles. Sans doute ces modifications ne changeront rien aux rapports reliant les individus aménagés. En effet, les rapports auxquels sont soumis les possibles, pris comme tels, ne dépendent pas des dispositions de fait des existants, mais de la seule teneur des premiers. Disons, en langage métaphorique, qu’ils sont incessamment à l’œuvre dans le monde intelligible. Ce monde subsiste *ab aeterno* et *in aeternum,* si du moins, comme je le pense, il existe une Intelligence parfaite, élevée au-dessus de l’infini du concevable et sauvant l’homme du scandale irrémédiable que constituerait une priorité définitive du virtuel sur l’actuel, de l’objet sur le sujet. Dans le monde intelligible donc les possibles ont leurs lois éternelles, et l’Œuvre de la *Bona Mens* ne peut ni ne veut les toucher, pris comme tels.

Ce qu’elle modifie est le monde physique, dont les membres se recrutent parmi les possibles. Elle donne à certains possibles l’être physique, avec l’organisation, temporelle et causale, qu’il implique, essentielle, qu’il entraîne. Ce faisant, il va de soi qu’elle respecte le monde intelligible : les possibles qui en sont l’hôte ne le quittent pas pour passer dans un autre monde. Seul le système des données physiques est modifié.

Les nouveautés qui y apparaissent sont nécessairement disposées d’une certaine manière : en effet, l’*ordre,* au sens le plus large du mot, est inséparable de l’existence. Toutes les choses données dans une même expérience, ou seulement atteintes par un même sujet, forment un système du seul fait de leur appartenance commune à l’expérience, de leur référence identique au sujet. Les conditions concrètes de leur pathie, perception ou conception les relient par des liens rigoureusement déterminés. C’est ainsi que les faits d’opinion, déjà doués par eux-mêmes d’une note de durée, sont reliés chez l’homme par des liens temporels de simultanéité, d’antériorité ou de postériorité. Il s’y ajoute des facteurs de causalité. En fait, que l’ordre logique soit ou non respecté en cela, nos croyances agissent d’une certaine façon les unes sur les autres. On ne peut, par exemple, admettre simultanément, en connaissance de cause, des opinions contradictoires. Inversement des croyances qui se complètent en réalité, semblent souvent inconciliables : l’homme oppose ce qui se compose. L’aménagement parfait que j’ai en vue exigera d’autre part, au premier chef, que j’établisse entre les faits d’opinion physiques les liens de causalité qu’ils appellent idéalement : au titre de condition, nécessaire, suffisante, nécessaire et suffisante, ou de conditionné (de l’une quelconque de ces façons), [190] les possibles que réalise l’Œuvre composent donc un *système.*

Cependant, une certaine indépendance subsiste entre les divers éléments de ce système. En effet, les déterminations que peuvent concerner mes faits d’opinion ne sont pas tellement liées que les croyances relatives à l’une d’elles impliquent ou commandent de nouvelles croyances s’adressant à toutes les autres. Le système n’est donc pas un mécanisme unique, sans cesse accru par apport d’éléments subordonnés, mais une articulation de mécanismes, partiellement régie par la loi de la coordination. Cependant ces systèmes élémentaires ne sont pas seulement juxtaposés et la cause de leur apparition et de leur ordre est aussi une raison. Chaque étude a son moment, qui est commandé par la quiddité de l’objet étudié.

Ainsi l’objet formel de l’*Opus* implique une organisation, une mise en ordre et une mise au point qui me paraissent justifier le mot d’aménagement. J’ajoute, pour user d’images, qu’il ne se borne pas à exiger une texture, mais de plus entraîne un paysage, et que la pensée de ce paysage, disons mieux sa prévision et son vouloir, sont une des causes de cette texture.

En effet, considérons des déterminations physiques quelconques faisant partie d’un même système (et il suffît qu’il existe un Esprit absolu pour que les expériences les plus éloignées soient, sous son regard, ramenées à l’unité). Du seul fait que chacune est ce qu’elle est et que leurs liens physiques ont de leur côté leur teneur, il naît un ensemble perceptible (pour tout être au moins à qui ces déterminations ne sont pas fermées et qui est capable de les contempler ensemble, fût-ce à l’aide de sa mémoire). Une infinité de rapports relient alors les individus que l’on peut distinguer dans l’ensemble, rapports naissant des teneurs de chacun : ce sont ceux que j’ai qualifiés plus haut d’essentiels, de même que l’ensemble forme un paysage, en tant qu’il se prête à une vue synthétique.

Cela étant, le don de l’existence physique aux possibles qu’élit l’Œuvre parmi tous les faits d’opinion à ma portée dépend pour une part de la bonté dont l’ensemble jouit en tant que perceptible. Les rapports essentiels des déterminations qui seront physiquement sont donc, dans l’Œuvre, un des motifs de mon action : nouvelle raison de nommer aménagement cette action. Elle ne crée pas seulement mais dispose.

Cependant je ne dois pas lier trop étroitement à l’idée d’aménagement celle de changement. En effet, à côté de l’action modificatrice par privation ou destruction, action qui demande initiative sinon effort, il en est une autre : l’action d’abstention, par [191] laquelle on se contente de ne rien faire, alors que l’usage d’un pouvoir immédiat entraînerait quelque nouveauté. Une telle action, par hypothèse, n’est pas décelable par son objet, justement parce qu’elle n’y change rien. Souvent elle est paresseuse, se réduisant à un laisser-aller. Il arrive cependant qu’elle demande de l’énergie et même de l’héroïsme car elle implique parfois une lutte contre des tendances qui peuvent être très fortes. Dans tous les cas, elle n’en est pas moins une action. En effet, aux yeux de l’intelligence, elle a une efficacité : sans rien créer, elle maintient. L’abstention d’un acte n’est pas sa simple absence. Ne rien changer parce qu’on n’a pas eu l’idée d’un changement, et ne rien changer, bien qu’on ait eu l’idée d’un changement, sont deux attitudes opposées. Si on la regarde de près d’ailleurs, on remarque que l’action d’abstention change dans une certaine mesure le donné physique, bien qu’il soit de son essence de ne pas modifier son propre objet. En effet, elle demande un geste, qui, sans le supprimer, atténue le pouvoir concret qu’elle se refuse à utiliser, arrêtant toute esquisse d’action qu’entraînerait la seule pensée du pouvoir.

Cela étant, il faut inclure dans l’aménagement qu’a en vue 1*’Opus* des actions d’abstention comme d’innovation. En effet, s’il m’y arrive de ne pas examiner des croyances que je rencontre en moi mais de les accepter telles quelles, ce n’est jamais par inadvertance ou laisser-aller. La fonction hégémonique de mon esprit s’exerce à l’égard de tous les faits d’opinion en moi présents sans exception. L’absence d’examen donc est l’effet d’une abstention. De même les études que je n’entreprends pas ont été envisagées par moi, au moins virtuellement, car celles que je mène et qui les excluent ont été l’objet d’un choix dans lequel j’ai pensé aux premières, ou au moins à leur principe : là encore, je m’abstiens, par une détermination positive, loin d’être inactif et insouciant. Je rappelle que toutes ces affirmations n’engagent pas des faits à venir encore hypothétiques, mais ce qui, idéalement, en vertu de l’idée même de l’Œuvre, doit être.

Après ces explications, le sens à la fois restreint et très étendu de la notion d’aménagement, telle que je l’entends à propos de 1*’Opus,* est, si je ne me trompe, distinctement défini. Il s’agit d’actions personnelles, d’initiative ou d’abstention, qui, s’appliquant à des faits d’opinion nés spontanément en moi ou accessibles à ma causalité personnelle, ôtent ou laissent aux premiers et donnent aux seconds l’être physique avec toutes les dispositions qu’il implique ou entraîne, en vue de tirer de la matière ainsi œuvrée, au sens le plus noble de l’expression, « le meilleur parti possible ».

[192]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre V

Acquisition d’une idée
actuellement distinguée
de la bonté, entendue comme
le veut l’« Opus »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Ma notion d’aménagement élucidée, il faut que je mette au point celle de la *bonté* et de ses degrés. J’ai déjà mis en cause à maintes reprises le caractère de bonté et l’ai défini initialement. D’importantes précisions sont cependant nécessaires encore. En effet, pour prendre la décision que j’ai en vue (qui doit elle-même être aussi bonne que possible), il faut que je sache exactement ce qu’est la bonté mise à son principe. Pour me juger, mes lecteurs n’ont pas moins besoin de cette science. Or je vois bien, dans l’idée seule déterminant *a priori* pour moi 1*’Opus,* que je conçois cette bonté d’une façon aussi générale que possible. Ma définition initiale l’a, je pense, bien montré. Mais je me sens aussi porté à restreindre, contre mon intention, ce sens général, à confondre le bien avec telle de ses espèces. Mes lecteurs auront sans doute la même tentation. Je vais donc écarter d’abord les spécifications indues de l’idée du bien qui sont le plus à craindre, puis regarder attentivement ma définition initiale, la développer et la mettre au point. Le second travail est encore plus important que le premier : il m’équipe, pour ainsi dire, contre *tout* danger positivement et *a priori,* alors que l’autre ne vient à bout que de *tels* dangers, par telles considérations concrètes qui dépendent en réalité d’une première connaissance de la teneur du caractère. D’autre part, il m’amènera à définir rigoureusement les notions cardinales d’essence et d’existence. Cependant il est bon de ne m’en occuper qu’en second lieu : je le préparerai en écartant les erreurs qui menacent le plus manifestement ma notion. Dirigée, grâce à cette première mise au point, vers son seul objet, mon attention pourra mieux en discerner les composantes.

Quelles sont donc les acceptions concrètes de la bonté dont je dois dégager sa signification générale ? La bonté qui plaît (qu’elle [193] soit attachée à un mets ou à un mot) est évidemment à écarter. Pareillement la bonté relative ou conditionnelle qui se réduit à s acquitter d’une tâche, posée au préalable comme une fin, au moins provisoire : celle d’une organisation, d’un fonctionnement, d’un cheval ou d’un ouvrier (réduit par pure abstraction au rang d’instrument). Mais il faut aussi ne pas penser au bien nuancé de quelque note morale. Plus délicat, ce point mérite un examen attentif.

Il me semble que deux bontés peuvent être dites *morales.* Elles ont pour facteurs communs ces deux Vérités : il existe une causalité personnelle, une loi idéale régit son usage. L’idée de mœurs, dans sa signification humaine, naît de la première, et de la seconde celle de mœurs bonnes, je mets l’adjectif après le nom pour généraliser le sens usuel de l’expression. Cela étant, une bonté morale proprement dite s’attache à un certain usage de la causalité personnelle ; elle est elle-même personnelle, qualifiant l’*ego pur.* Mais elle est précédée d’une bonté *prémorale,* naturelle encore mais qui, préparant et conditionnant la bonté morale personnelle, mérite d’être notée à part. C’est la disposition à faire de la causalité personnelle un usage qui rendra son auteur moralement bon. Sans cette disposition il n’y aurait pas de bonté morale. En effet, l’action personnelle n’est jamais une initiative absolue du moi pur, puisqu’elle dépend de pouvoirs concrets dont celui-ci se borne à user. À cette bonté morale, prise sous ses deux formes, on peut opposer la méchanceté, personnelle ou purement naturelle. La seconde, mauvaise au sens général que vont préciser mes recherches, n’est imputable à son sujet que dans la mesure où elle dépend en lui d’une méchanceté personnelle antérieure.

Cela étant, je reconnais l’importance de cet aspect moral des notions du bon et du mauvais. Il me semble que le bien et le mal personnels, qui ne sont tels que dans la mesure où l’*ego pur* use librement d’une nature adjointe, l’emportent en grandeur, du fait de cette liberté, sur tout bien et tout mal purement naturels. Il y a entre leur ordre et celui des valeurs naturelles toute la différence de l’objet au sujet, de l’instrument à l’agent, de la force à la qualité. Ces deux ordres ne souffrent pas de commune mesure. On peut pourtant les comparer sous le rapport du bien, sinon l’assertion précédente n’aurait aucun sens. Si le bien de la liberté refuse *a priori* d’être mis en balance avec celui de la nature, c’est qu’il existe un bien général, seul bon par lui-même, que le premier, par son caractère moral, exhausse sur un plan supérieur, sans cependant toucher à l’essence de ce bien général.

[194]

Précisons maintenant que le sens commun ne l'ait pas explicitement cette comparaison et que la notion courante du bien moral retient d'abord les particularités de celui-ci sans l'aligner sur le bien en général. Lorsqu'on qualifie un homme de bon, on veut dire immédiatement qu'il agit en faveur du bien, c'est-à-dire de ce qui mérite d'exister et non pas que lui-même mérite d'exister. On lui attribue une qualité morale, comme on ferait d'une qualité physique à un bon cheval. Dans les deux cas on prétend exprimer un donné. Cependant l'idée métaphysique du bien reste implicitement présente. En effet, cette qualité est pensée elle-même comme bonne dans le sens métaphysique que je viens de définir. Elle n'est pas une simple propriété mais un trait qui mérite la louange. On estime donc qu'elle appelle idéalement l'existence physique. Et c'est en fin de compte pour cela qu'on qualifie de bon l'agent et l'acte, qu'ils soient éclairés et libres ou aveugles et déterminés.

Revenons aux faits d'opinion. Leur bonté n'est par elle-même ni morale ni prémorale. Ces faits, on s'en souvient, ne peuvent dépendre immédiatement de la liberté. L'homme les personnalise dans la mesure seulement où la nature dont ils émanent, nature qui ne lui est pas adjointe mais conjointe, agit selon sa propre loi. Ils ne sont donc pas moraux. D'autre part, ils ne préparent pas immédiatement le bien moral : ce rôle est réservé à la bonne volonté naturelle qui, en nous, aime toute situation nous paraissant digne d'exister et nous demande de nous mettre à son service. Cela n'est pas, a priori, un obstacle à la bonté finale de l’Opus. En effet, une entreprise qui, directement, n'a pas en vue le bien moral peut y conduire finalement et aussi le conditionner. D'autre part, le bien moral lui-même peut consister, pour une part plus ou moins grande, à travailler librement à une œuvre dont les modifications essentielles s'inscriront dans la nature intelligente de l'homme. Mes observations précédentes donc ne préjugent pas de l'issue de ma discussion. Elles étaient nécessaires pour rendre plus sensible la grande abstraction du concept pur de bonté.

Développons maintenant ma définition première de la bonté qui consiste, ai-je dit, en un appel idéal de l'existence physique par l'essence. Précisons ce que, dans l'énoncé, j'entends par essence. J'ai souvent usé du mot. Il a diverses significations entre lesquelles je me suis efforcé par le contexte de faire choisir chaque fois celle qui convenait. Mais il me faut maintenant une rigueur absolue, que seules des définitions abstraites peuvent donner.

Je dis donc d'abord que, dans toute détermination pâtie et [195] perçue par lui, l’homme peut faire deux parts : *ce qu’il* éprouve et connaît, c’est-à-dire la détermination elle-même, prise avec toutes ses particularités, et *la position en soi* de cette détermination, soit un certain coefficient de substantialité qui lui permet d’être elle-même et non une teneur pure. Ce coefficient ne fait pas partie de la détermination : il l’altérerait en s’y mêlant. Il n’est ni éprouvé ni éprouvable. Cependant, c’est grâce à lui qu’elle est éprouvée. Faute de le porter, elle ne serait plus qu’un objet pensé ou, moins encore, retomberait au néant. Elle lui doit donc son être concret. Cela étant, ces deux parts sont respectivement nommées par les philosophes *essence* et *existence.*

Mais il s’agit d’une essence et d’une existence effectives. Or on peut concevoir une essence et une existence non-effectives, gardant cependant intacte leur quiddité. Supposons que l’on pense une détermination du genre de celles que l’on éprouve, c’est-à-dire telle qu’à considérer sa seule nature, on peut sans absurdité se demander si elle est apte à être éprouvée, une forme colorée par exemple. On se représentera encore en elle deux parts ; ce qu’on éprouverait, éventuellement ou par impossible, en l’éprouvant, et le coefficient de substantialité, qui, attaché à l’objet éprouvé, permettrait de le pâtir et de le percevoir. L’essence donc d’une manière générale, au sens où les philosophes l’opposent à l’existence, est ce qui dans une détermination perçue est ou serait perçu et l’existence, la position en soi dont jouit ou jouirait la détermination.

Je ne peux cependant me contenter de cette définition : j’ai déjà généralisé l’idée de l’existence, montrant que, si sous sa forme pleine et première, elle est physique, posant parfaitement en soi son sujet, elle admet une forme dérivée et atténuée où elle pose ce sujet dans l’esprit seul. Ajoutons que, au-dessous de cet être mental, on peut encore former l’idée d’un en-soi plus faible, et même aussi faible que possible, qui donnerait à une essence quelconque la simple concevabilité. Dans un logos infini, le concevable précède ce que l’homme conçoit. Et dans le néant, tout ce qui sera quelque jour feint par la pensée ou seulement pourrait l’être est doué d’un être prémental. Ce n’est pas parce que j’estime impossible cet être prémental, croyant au logos infini, que je dois refuser d’en former l’idée.

Donc, l’existence peut être pensée comme *physique, mentale* ou *prémentale.* Prise concrètement, une essence quelconque est elle-même conçue comme douée d’une de ces sortes d’existence : elle est perceptible, pensée ou seulement pensable. Mais il est très remarquable qu’elle ne se diversifie pas alors comme essence, [196] alors que l’existence varie intrinsèquement de sa forme prémentale à sa forme physique.

Envisagée donc en elle-même, en ce qu’elle a d’immuable, l’essence peut être dite *pure*, alors que l’existence, soustraite par l’esprit à la nécessaire diversification de ses formes, ne mérite pas le même qualificatif : ainsi conçue l’existence est *abstraite,* alors que l’essence est, au contraire, rendue à elle-même, débarrassée d’un élément dont elle a besoin, mais qui lui reste étranger. Je distinguerai donc l’essence pure de l’essence munie de son être physique, mental ou prémental.

Je peux maintenant donner une définition plus rigoureuse de la bonté. La distinction classique de l’essence et de l’existence doit être compliquée. Elle oppose en réalité l’essence, réalisée ou non, donc pure, et l’existence physique. Et je dois définir la bonté comme l’appel idéal de l’existence physique par l’essence pure.

Mais cette précision n’est pas suffisante. En effet, le mot essence a une autre acception que celle de mon énoncé. Plus courante, elle est seule retenue dans la langue commune par l’adjectif essentiel et l’adverbe essentiellement. Je l’ai utilisée à maintes reprises. Le moment est venu de la définir distinctement.

Donc, l’essence ne s’oppose pas seulement à l’existence mais encore à l’accident. L’opposition ne joue plus alors entre des objets d’ordre différent mais, au sein d’un même ordre de choses, qui peut être quelconque, entre des éléments de portée ou de valeur, au sens purement intensif du terme, différentes. L’essence d’une chose est l’ensemble des traits qui sont inséparables d’elle. Elle comprend d’abord son fond constitutif puis, à mon gré insuffisamment distinguée de lui par les philosophes, la somme des caractères qui en naissent nécessairement. À l’opposé, la présence ou l’absence des accidents n’altère pas l’identité de l’objet : il ne reçoit ou ne perd avec eux rien dont il ait besoin pour être lui-même. C’est ainsi qu’être assis ou debout est accidentel pour un homme, alors qu’il est par essence « animal raisonnable » dans la philosophie d’Aristote, « âme unie à un corps » chez Descartes, et qu’il est de son essence d’être mortel, encore que la mortalité ne le constitue pas, n’étant en lui qu’un caractère et tout négatif.

On voit qu’ainsi entendue, l’essence doit sa teneur même à une initiative de l’intelligence. L’homme (pour ne mettre en cause que les apparences de la vie sociale) assigne aux choses une identité, les soumet à des conditions : pour être à ses yeux telles déterminations, il faudra et il suffira qu’elles y satisfassent. [197] En tant qu’elle permet de reconnaître la détermination, la dotant au regard de l’esprit d’une identité intelligible, j’ai nommé cette essence essence d’objet pensé ; en tant qu’elle fournit les choses, elle est dite simplement leur essence ; on pourrait la qualifier d’objective pour marquer qu’elle coïncide physiquement (mais non en signification) avec l’essence d’objet pensé.

Remarquons maintenant que cette essence non accidentelle convient à l’existence aussi bien qu’à l’essence qui forme couple avec celle-ci : comme l’ont montré les analyses précédentes, l’une et l’autre ont leurs traits fondamentaux, sans lesquels elles ne seraient plus elles-mêmes au regard de mon esprit, et leurs formes variables, dues à la présence de caractères dont on peut cependant les priver. L’essence donc est ce que les Scolastiques appelaient un transcendantal. Toute chose dans l’univers du discours relève de sa juridiction (elle-même et les accidents qui lui sont corrélatifs comme le reste). Tout y possède son essence en effet, à titre d’individu logique défini par l’esprit, et chaque individu aussi, à son essence et à ses propriétés essentielles (on voit que je distingue ce que sont et ce qu’ont seulement les choses) ajoute des traits ou des caractères accidentels, dans la mesure où il revêt tels aspects que son identité n’exige pas.

Marquons maintenant les rapports de l’essence qui renvoie à l’existence et de celle qui fait pièce aux accidents. La première est le tout d’une détermination quelconque, autre que l’existence (physique ou mentale), la seconde le fond de toute détermination, y compris l’existence, fond qui la constitue, une fois posées certaines exigences de l’esprit auxquelles elle doit son identité logique. L’une est, dans un *aliquid* quelconque autre que l’existence, tout cet *aliquid* moins son existence (physique, mentale ou prémentale) et l’autre, dans un *aliquid* quelconque, qui peut être l’existence, le fond objectif lui permettant d’avoir au regard de l’esprit son identité. Elles méritent d’être respectivement nommées *essence-tout* et *essence-fond.*

Mais l’essence-tout n’étant jamais constitutive de l’existence, il me faut un troisième terme pour désigner d’une manière générale le tout d’une détermination quelconque, que cette détermination soit ce qui existe ou si je peux dire, l’existence du « ce » en question. Ou plutôt deux termes sont nécessaires. Ils représentent, l’un la détermination à l’état brut, l’autre la détermination assimilée par l’esprit. En effet, sans y rien changer, l’intelligence transfigure ses objets par le seul regard qu’elle jette sur eux. Il importe donc de savoir si ceux-ci sont considérés avant ou après leur animation par l’intelligence et pour cela [198] de s’aider de termes appropriés, comme j’ai fait jusqu’à présent. Je nomme donc *teneur* le tout d’une détermination quelconque considéré seulement en tant qu’il la fait brutalement telle ou telle et *quiddité* ce même tout, analysé et reconstruit d’une part, et de l’autre situé par rapport aux autres êtres totaux du même genre. Teneur et quiddité ne sont donc pas nécessairement *ce qui,* dans une chose, existe mais *ce que* toute chose, aliquid existant, existence de cet aliquid, est, par elle seule ou illuminée par l’intelligence.

En résumé, la teneur et la quiddité d’une détermination coïncident avec l’intégralité de celle-ci, prise avant ou après son introduction par l’esprit dans le monde intelligible, l’existence, si la détermination est d’ordre essentiel, étant toujours mise à part. L’essence-tout est la teneur intégrale d’une détermination quelconque, conçue à part de son coefficient d’existence ; l’essence-fond la teneur inaliénable, considérée comme telle, d’un individu logique.

C’est ainsi, pour prendre des exemples simples, que la teneur d’un son actuellement entendu, est ce que l’on pâtit et perçoit en l’entendant ; sa quiddité l’union de composantes qu’il devient après une analyse intelligente ; l’essence-fond d’un son, entendu ou non, les traits qui le définissent pour l’esprit : place dans la gamme en général ou dans telle gamme plus ou moins haute ; enfin l’essence-tout d’un son coïncide avec sa teneur, pensée en tant qu’elle a pour corrélatif l’existence.

Après ces explications il me semble que j’ai acquis et mis mes lecteurs à même d’acquérir une idée actuellement distinguée de ce qu’il faut entendre, dans ma définition de la bonté, par « l’essence pure ». Comme j’ai, dès le début de cet ouvrage, présenté d’une façon détaillée « l’existence physique », il me reste seulement à m’occuper de « l’appel idéal », reliant celle-ci à la première.

J’expliquerai d’abord en quel sens il est idéal. Cependant, pour être plus concret, je ne considérerai pas cet appel, mais le lien corrélatif de convenance qui réunit l’existence à l’essence ; les deux liens ont un fond substantiel identique ; ils ne diffèrent qu’au regard de l’esprit distinguant dans ce fond un terminus *a quo* et un terminus *ad quem.* Ce qui est bonté de l’essence à l’existence est convenance de celle-ci à la première. Aucun des termes n’a de priorité sur l’autre dans l’ordre idéal de la génération des quiddités. Il n’en est pas ici comme pour l’action qui, nécessairement, précède la passion dans l’ordre ontologique comme dans l’ordre physique. Je comparerai plutôt la situation [199] respective des termes à celle de la droite et de la gauche, pensées par un ambidextre.

Il résulte de cette identité physique doublée d’une équivalence logique, que j’ai le droit de substituer à l’appel et à l’écart qui constituent la bonté et son contraire, les deux liens réciproques : rien ne sera plus simple que de passer de ceux-ci aux premiers. Si d’autre part je les choisis, c’est parce qu’ils se prêtent mieux à une comparaison qui me permettra d’éclairer ma pensée.

Regardons donc le corrélatif de la bonté et aussi son contraire, qui est la disconvenance de l’existence à l’essence en m’aidant d’une comparaison.

Une clé convient ou non à une serrure, selon qu’absolument parlant elle permet ou non de la manœuvrer, de l’ouvrir donc et de la fermer. Ces relations ont deux propriétés.

D’abord elles sont objectives. Elles existent virtuellement hors de toute représentation, avant que l’on pense à une application quelconque de la clé à la serrure. C’est ce qu’expriment dans mon énoncé le présent de l’indicatif et l’expression « absolument parlant ». Même si personne ne devait jamais « être là » pour mouvoir la clé, les propriétés géométriques et mécaniques de celle-ci donnent naissance au dilemme suivant. Supposons, par impossible, que quelqu’un s’en serve. Ou bien certains mouvements de sa part feront nécessairement jouer la serrure : le lien est alors de convenance. Ou bien aucun n’y parviendra jamais, tous les mouvements possibles étant essayés : le lien est de disconvenance. Les propriétés donnent la promesse infaillible d’un succès ou d’un échec et cette promesse ne se soucie pas de la réalisation des conditions qu’elle pose. Sa vérité n’en dépend pas. Ajoutons qu’il ne rentre pas dans son essence d’objet pensé qu’elle soit l’effet d’une volonté intelligente. Produite par une nature aveugle, une clé qui permettrait de manœuvrer une serrure ne lui conviendrait pas moins. Et c’est bien contre l’intention de son fabricateur qu’une clé ne peut rendre le service auquel il la destinait.

Liée au premier, un second caractère des relations est leur efficacité pratique. Sans doute n’agissent-elles pas et même ne sont-elles pas cause directe d’action. Mais leur promesse infaillible concerne le résultat d’une action. J’insistais plus haut sur l’infaillibilité de la promesse, je note à présent que son objet est un succès ou un échec.

Regardons maintenant la convenance et la disconvenance auxquelles correspondent la bonté et son contraire ; j’en découvrirai mieux la nature à la lumière de mon exemple.

[200]

Ces nouveaux liens d’abord ont toute l’objectivité des premiers. Peu importe qu’ils dépendent pour l’essentiel des effets humains attachés plus ou moins directement à l’existence physique des faits d’opinion bons ou mauvais. J’ai déjà noté qu’il n’y aurait ni bien ni mal s’il n’y avait des êtres conscients, aptes à jouir, pâtir et contempler. L’objectivité du bien et du mal consiste dans leur indépendance à l’égard de toute norme arbitraire, non dans l’absence d’incidences sur des sujets personnels.

J’en viens maintenant à l’essentiel : j’ai traité de l’objectivité de la bonté, simple question préalable. Occupons-nous de son idéalité. La comparaison de la clé ne servira ici de repoussoir.

Donc, la convenance et la disconvenance de l’existence physique à l’essence pure n’ont, directement et par elles-mêmes, aucune action sur leurs relations de fait. La convenance ne les unit, pas plus que la disconvenance ne les disjoint. Leur vertu ne va pas plus loin qu’à diriger l’action d’un être intelligent qui, sensible à elles, s’efforcerait d’y plier le donné physique. Sans doute la question se pose de savoir si, au nœud même de l’être, la perfection de quiddité n’est pas, d’une manière mystérieuse, à l’origine de l’aséité d’un premier Principe, comme l’argument ontologique le veut. Je n’ai pas à en discuter ici. Il me suffit de noter que, dans l’expérience, l’essence n’agit jamais que par l’intermédiaire d’un agent physique qui se met à son service.

La non-efficacité des deux liens ne fait cependant aucun tort à leur réalité. Elle les range seulement dans le domaine de ces relations que j’ai nommées au chapitre précédent essentielles, pour les distinguer des relations physiques. J’ai montré que, présents dans le système des faits d’opinion dont 1*’Opus* veut l’être physique, de tels liens contribuent, pour une part irremplaçable, à lui donner son visage. Doutera-t-on de la réalité de la ressemblance sous le prétexte qu’elle est postérieure aux objets qu’elle rapproche ? J’ai dit d’ailleurs que l’harmonie et la désharmonie de l’essence et de l’existence peuvent inspirer des actions qui seraient finalisées en leur faveur. Je pense qu’il faut aller plus loin : tout se passe dans mon expérience comme si les hommes étaient, dans l’ensemble de leur conduite, mus au premier chef par des croyances concernant ces deux relations fondamentales. Ces croyances sont fort diverses d’un individu à l’autre et chez le même individu au cours du temps. Le plus souvent elles ne sont pas pensées à part des actions qu’elles inspirent. Mais elles n’en sont pas moins réelles et efficaces.

Il ne faut pas voir cependant qu’une faiblesse dans l’idéalité [201] des relations de convenance et de disconvenance sous-tendant les qualités du bon et du mauvais. Il est manifeste que ce caractère est aussi et même surtout une force pour ces dernières.

En effet, elle leur permet de ne pas relever des faits qu’elles méritent de régir, donc de présider à leur apparition ou à leur maintien et de n’être pas affectées par les situations qui les contredisent. Un instrument adapté à son usage est nécessairement efficace, mais à la condition d’exister physiquement. Subordonnée à cette condition, son efficacité ne peut rien sur elle qu’inspirer la conduite d’un être intelligent qui, pour user de l’instrument, le construira. Mais alors le principe de cette conduite ne sera autre que la croyance en la convenance de l’existence physique à l’essence pure de l’instrument. En effet, c’est dans cette essence que l’agent aura perçu, comme une de ses propriétés, l’efficacité de l’instrument. D’autres propriétés dotent encore la première d’avantages ou d’inconvénients. S’il se décide sagement, l’agent les aura pesés. Supposons cependant qu’il ne s’en occupe pas. Nécessairement c’est l’essence de l’instrument qu’il croira digne de recevoir l’être physique, puisque c’est à elle qu’il s’efforcera de le donner. En se faisant connaître de l’homme, les liens idéaux qui vont de l’essence à l’existence sont donc capables de modifier le donné, précisément parce qu’ils sont par nature en deçà de ce dernier.

Pour la même raison, ces liens ne sont jamais atteints par les faits. Ceux-ci peuvent ne pas se conformer à eux. Et il en est ainsi dans la mesure où l’action humaine est justifiée, puisqu’elle vise à modifier le donné ou à le sauver de modifications possibles et implique donc toujours qu’il ne faut pas laisser aller les choses toutes seules. Mais cette non-conformité du fait au droit laisse inaltéré ce dernier. Comme le disait Montesquieu, une circonférence mal tracée n’empêche pas les rayons du cercle d’être égaux. L’offense faite au droit sera seulement le principe, le cas échéant, du rétablissement ou de l’établissement de celui-ci par une volonté bonne et intelligente qui se sera aperçue de cette offense et y sera sensible. A l’opposé, nul instrument physique n’est immortel et qu’est-ce qu’un instrument qui est seulement pensé ? La force physique la plus puissante a sa servitude, qui est d’être engagée à l’infini dans un système de forces étrangères. Les liens essentiels reprennent ici l’avantage.

J’en ai assez dit sur l’idéalité de la bonté et de son contraire. Regardons maintenant, à propos des deux notes, la substance dont cette idéalité n’est qu’une propriété.

En quoi consistent l’appel et l’écart constitutifs du bon et du [202] mauvais ? Une analogie, qui est une véritable proportion mathématique, doit le faire comprendre. Ils sont à l’essence pure dont ils émanent ce que serait à l’homme un souhait naturel, aussi parfaitement objectif dans son principe qu’impersonnel dans son adresse.

Tout souhait, réduit à lui-même, n’a en vue qu’un état de choses, positif ou négatif, dont il laisse de côté les conditions d’apparition : il ne va donc chercher aucun agent, à la différence des ordres, prières, demandes ou des engagements que l’on prend à l’égard de soi-même. Pareillement l’appel et l’écart ont pour objet le seul état d’existence ou de non-existence de l’essence ; ils ne commandent à personne.

Qu’est-ce maintenant qu’un souhait naturel ? C’est un souhait qui n’est pas encore librement consenti, que l’*ego pur* en nous n’a pas fait sien et qui nous reste adjoint, quelque part que notre causalité personnelle ait eue antérieurement dans son apparition. Il est objectif enfin dans la mesure où les dispositions qu’il exprime ont l’aveu de la raison et ne traduisent pas des particularités de son sujet qu’en lui elle condamnerait. Cette définition ne contient pas de cercle vicieux. Sans doute met-elle en cause l’idée de ce bien qu’elle prétend faire mieux connaître. En effet, c’est au nom d’une certaine conception du bien que le blâme serait porté. Mais mon propos n’est pas de m’éclairer sur les conditions de ma conception du bien, envisagée comme une catégorie de mon esprit, il est de me renseigner sur le bien lui-même. L’attitude psychologique d’impartialité, la volonté d’être juste, de ne faire acception dans sa conduite d’aucune préférence personnelle peuvent donc être prises comme des données indépendantes, aptes à jeter quelque lumière sur la nature du bien et de son contraire, le mal.

Ainsi ôtons en pensée à nos souhaits naturels leur caractère éclairé, et même simplement conscient. Arrêtons aussi les modifications qu’ils suscitent en nous en faveur de leur objet, en vertu du pouvoir moteur qui est attaché à nos représentations et à nos croyances, pouvoir d’autant plus puissant, toutes choses égales d’ailleurs, qu’elles relèvent davantage d’un exercice de la fonction hégémonique de l’esprit. Qu’ils continuent cependant à appeler ou à écarter un état de choses : nous aurons cette aspiration et cette expiration, immobiles et sans effet, qui, dans les deux notes du bon et du mauvais entendues de la façon la plus générale, vont de l’essence pure à l’être physique.

Regardons maintenant les degrés divers dont ces deux notes sont susceptibles. Cela nous en donnera, à mes lecteurs et à moi, [203] une vue plus concrète, et en même temps plus juste parce que plus dépouillée : nous distinguerons de leurs accidents leur essence-fond. D’autre part, ce faisant, nous avancerons notre recherche d’ensemble. On peut appeler *harmonie* de l’essence et de l’existence, le fond commun à la bonté qui descend de la première à la seconde et à la convenance qui remonte de la seconde à la première. Je ferai mon étude en considérant d’une manière générale cette harmonie que j’orienterai, au gré de ma commodité dans un sens ou dans l’autre.

L’être physique donc convient plus ou moins aux essences, comme celles-ci se ressemblent plus ou moins. On ne s’étonne pas que deux objets, semblables à un même troisième, s’en rapprochent pourtant inégalement, que la distance essentielle séparant l’indigo du bleu par exemple soit moindre que celle qui en éloigne le violet : on pense, justement, que la différence de teneurs des deux couleurs suffît à expliquer la chose. Mais il n’en va pas autrement pour les degrés de la bonté. Toute essence, en effet, qui appelle l’être physique le doit à sa quiddité, plus précisément à une certaine qualité de celle-ci, que j’appellerai *perfection.*

Précisons en quel sens j’entends ici la perfection. J’écarte deux conceptions extrêmes entre lesquelles se situe celle que je demande.

Il existe une perfection formelle, postérieure à la bonté et qui ne peut donc servir à l’expliquer. Elle consiste dans le fait pour un être ou un objet quelconque — physique ou logique — de s’acquitter entièrement et sans défaut d’une tâche qui lui est dévolue par la nature ou l’homme. Cette tâche peut consister à agir en vue d’un certain résultat ou seulement à être d’une certaine façon. J’y inclus l’idée d’une organisation, utile ou harmonieuse, aussi bien que d’un fonctionnement. Une institution et un instrument sont parfaits si leur essence-tout est telle qu’on pourra en obtenir, de la meilleure façon possible, les services qu’ils sont destinés à donner. L’organisation se définit ici par rapport au fonctionnement, ordonné lui-même à un certain résultat. Ailleurs, il n’est plus question d’utilité, mais de ce que Kant appelait finalité sans fin. Naturelle ou due à l’art humain, une beauté est parfaite lorsqu’elle est achevée, rien ne la ternissant et rien ne lui manquant de ce qu’elle pourrait avoir.

À l’opposé de cette perfection formelle, bien qu’elle l’implique ou plutôt l’enveloppe, car il ne s’agit pas d’une condition antérieure à elle mais d’un de ses ingrédients, l’homme conçoit une perfection absolue. Celle-ci ne dépend pas de la façon dont on [204] s’acquitte d’une tâche. Elle appartient, en vertu de la seule nature de ce dernier, à un Être à la hauteur de toutes les tâches mais qui n’est soumis à aucune. Substantielle ou absolue, elle fait l’essence d’objet pensé de DIEU, pris tel que l’homme le conçoit naturellement. Sur les propriétés, le fonds physique, le genre d’existence et, beaucoup plus gravement : l’existence même hors de notre pensée de DIEU, les hommes sont divisés. Mais c’est parce qu’ils sont d’accord sur son essence. Sinon ils ne s’opposeraient pas, ne disputant pas du même Être et n’ayant pas ce minimum de croyances communes sans lequel la discussion est impossible. En réalité ils s’appuient tous sur le même présupposé : DIEU est la perfection absolue, pour affirmer, nier, mettre en doute son existence, et dans la première éventualité, lui attribuer telle nature, tel genre d’existence, telles propriétés. La perfection absolue donc est celle qui ne s’attache pas seulement à la manière dont une fonction, si excellente soit-elle, s’accomplit, mais à la substance d’un Être dégagé de toute condition, de toute référence à une exigence préalable, cet Être qui est traditionnellement nommé DIEU. Notons qu’elle est logiquement antérieure à la bonté, puisque celle-ci demande que l’essence soit rapportée à l’existence alors que la perfection substantielle caractérise l’essence pure en elle-même.

Qu’est-ce qui cependant constitue à nos yeux cette essence elle-même ? Je l’ai présentée en la rapportant à l’Être qui doit la réaliser, parce que l’idée de cet Être est plus familière à l’homme. Mais elle sert en réalité à le déterminer. Je dois donc la définir autrement. Il me semble que les trois idées de l’essence-tout, de l’absence de défaut et de l’absence de limite ou infinité en dessinent le fond. Le Parfait est tel parce qu’il ne manque à son essence que ce dont la présence détruirait ou diminuerait quelque chose en elle. Je dirais qu’il est la Richesse absolue, si le nom n’avait des résonances de jouissance matérielle et d’égoïsme qu’il faut avant tout bannir. La plénitude de l’essence du Parfait n’est pas due à un entassement quantitatif, qui serait pour ainsi dire à sa base. Elle fournit cette essence en hauteur, en qualité, et la rend exempte de toute envie. Les deux idées du néant et d’une causalité acharnée à détruire en sont un assez bon repoussoir.

Je peux maintenant préciser ce qu’est la perfection qui fonde la bonté. Elle consiste dans le degré de richesse qualitative des essences ou plus précisément des quiddités, puisque l’existence a aussi sa perfection, et que sans la perfection de l’être physique les plus belles essences voient leur richesse entièrement [205] dévaluée. Munies de cet être, il est facile cependant de voir que les essences ne s’équivalent pas. Qu’on songe à la célèbre distinction pascalienne des trois ordres.

Ainsi la bonté a toujours le même fondement, le plus simple qui soit au monde, puisqu’il coïncide exactement avec la teneur de l’objet bon, prise avec toutes ses promesses. Et le fondement est aussi proche d’elle qu’il est possible puisque la teneur ne se distingue pas de l’essence-tout à laquelle convient l’existence. Ce dernier point est important. Il montre en effet le caractère naturel et nécessaire de toute bonté. C’est par tout ce qu’elle est, comme union de telles composantes, comme sujet de l’infinité des propriétés que lui valent ces composantes, que l’essence appelle l’existence. La quiddité d’une détermination n’est que son essence-tout, regardée en esprit et en vérité. Il n’y a donc point de convention dans la bonté. Quant aux degrés de celle-ci, ils sont, pour m’exprimer en un langage mathématique d’où j’exclus cependant toute idée de quantité numérique, fonction directe et linéaire des variations de la teneur, elle-même constituée candidate à l’être physique.

Regardons maintenant le caractère *mauvais* qui s’oppose à la bonté. Sans doute l’essence d’objet pensé du bien, qui seul m’intéresse directement, ne renvoie pas à celle du mal. Le rapport de dépendance est en sens inverse. Il est bon cependant de regarder le contraire de la bonté ; il la fait ressortir comme l’obscurité la lumière.

Est mauvaise donc, au sens le plus général, toute détermination dont l’essence pure écarte idéalement l’existence physique. Cet écart a pour analogie psychique un souhait dont l’objet est le non-être d’un état de choses. Toute essence génératrice du caractère l’est encore par sa teneur, prise avec tous ses effets possibles. Elle est indigne d’exister physiquement, soit parce que telle de ses composantes est ce qu’elle est, soit parce que son être exclut celui d’un état de choses, non seulement bon mais assez parfait pour exiger l’être physique. Je m’exprime dans le langage de l’analyse logique, mais les deux éventualités ne sont pas exclusives. La première au contraire a coutume d’entraîner la seconde, le mal ne se diffusant pas moins naturellement que le bien. Ainsi le mal de tête est mauvais à cause de son élément douloureux et parce qu’il gêne l’activité intellectuelle. Pour revenir aux faits d’opinion, l’erreur est mauvaise d’abord parce qu’elle déçoit son sujet et va contre la prérogative du Vrai d’avoir droit à l’assentiment, ensuite, parce qu’elle empêche l’action ou lui fait obtenir des résultats différents de ceux que l’on poursuivait.

[206]

Notons que, dans tous les cas, le mauvais n’est pas seulement un moindre bien : sa quiddité, positivement, fait tort à la perfection. On voit que je ne peux de ce fait, désigner sa cause immédiate par le mot d’imperfection qui, dans aucun de ses sens, n’est assez fort. J’aurai donc recours à l’expression : « Le contraire de la perfection. »

J’observe encore que le mal a ses degrés, comme la bonté, du fait et de leurs rapports existentiels et de leur symétrie essentielle. Un mal est d’autant plus grand qu’il prive de l’être physique une perfection supérieure. Et le contraire de la perfection a de son côté la réalité plus ou moins accusée de celle-ci. En elle-même et quels que soient par ailleurs ses effets, une douleur intense est plus mauvaise qu’une légère, une croyance née d’une apparence mentale paroptique moins mauvaise qu’une croyance brutalement produite par une apparence aveugle.

Venons-en pour finir à une mise au point importante, désormais possible, que demande ma présentation psychologique du bon et du mauvais. J’ai comparé l’appel et l’écart qui les constituent à des souhaits naturels, dépourvus de toute subjectivité, et qui ne s’adressent à personne. Je les distinguais ainsi des *commandements,* d’ordre ou d’interdiction, qu’on attribue à la loi morale. Cependant, comme la perfection et son contraire sont à l’origine de tels commandements, il importe de bien distinguer encore du lien d’obligation (qui naît immédiatement des commandements moraux considérés comme tels) l’appel et l’écart impersonnels, constitutifs de la bonté et de son contraire.

Pour y parvenir, marquons soigneusement leurs différences. Chacun des caractères met en cause un objet, a pour fond une relation, enfin dépend de conditions immédiates et varie d’une certaine façon en fonction d’elles. Dans tous les cas, bon et mauvais, bien et mal moraux ont leurs traits ou notes propres.

J’ai déjà esquissé la distance essentielle des deux couples. Déterminons-la d’une façon plus détaillée. Les liens métaphysiques appellent ou écartent l’être physique pour des objets d’une structure quelconque, et sans se préoccuper de la causalité qui obtiendra ce qu’ils souhaitent. En ce sens on peut dire qu’ils ont en vue des états de choses. Les actes eux-mêmes ne se distinguent pas radicalement pour eux de leurs effets. En effet, souhaiter qu’ils soient doués ou privés de l’être physique n’est pas mettre concrètement en cause leur agent. En revanche, le commandement et la défense de la loi morale ne s’adressent jamais qu’à des agents considérés comme tels. Ce qu’ils veulent n’est [207] pas simplement qu’un résultat soit obtenu mais bien qu’un être personnel agisse d’une certaine façon pour l’obtenir.

Par leur substance, les deux liens ontologiques ne s’écartent pas moins des moraux. Ceux-ci ont sans doute toute l’impersonnalité des premiers. Mais leur analogie psychique n’est plus le souhait mais bien le commandement et la défense. La chose est si évidente que la loi morale est communément conçue sur le modèle des lois édictées par les hommes, lois qui émanent d’une volonté et que celle-ci protège par des sanctions.

Il est sûr cependant qu’elle n’est pas telle. Pour le croyant même, les « commandements de DIEU » sont obligatoires non en tant que commandements, mais parce que leur objet les rend intrinsèquement bons et que leur auteur ne peut vouloir que le bien. Cependant, les liens moraux ressemblent à des vouloirs. Ils ont donc une autre intensité, un autre accent que les liens ontologiques. Car le souhait n’a pas la force du vouloir. Il est aussi plus proche de la nature et de ses nécessités, moins lié à l’*ego* pur. On ne saurait personnaliser le bien ontologique comme on a tendance à le faire pour la loi morale.

J’en arrive au point le plus sensible. Les conditions qui déterminent le premier et ses degrés diffèrent d’une façon frappante de celles qui régissent l’obligation. En effet, ce qui oblige n’est jamais la perfection elle-même, si grande soit-elle. C’est l’apparence mentale de la perfection. Il n’y a pour tout homme qu’un commandement moral immédiat : obéir à sa conscience. Celle-ci n’est sans doute aux yeux de chaque agent moral qu’un intermédiaire entre le Bien et lui. D’intention, le commandement de la conscience se range au service du Bien, Kant même ne le nie pas, se bornant à exclure de ce service toute activité issue d’une inclination « pathologique ». Donc, la conscience s’ordonne elle-même au Bien. De ce fait, elle accepte d’être éclairée ou plutôt commande à l’homme de tout faire pour l’éclairer, fût-ce en s’entourant d’avis extérieurs autorisés. Finalement pourtant, elle garde le dernier mot : la fonction hégémonique de l’esprit le veut. Or, à l’opposé des impératifs moraux, le bien est attaché à la seule perfection, d’une façon tout objective. Et la conscience même doit sa bonté à la perfection fondamentale qu’elle tient de son essence, en quelque erreur qu’elle puisse tomber.

Naissant de principes différents, le bien ontologique et le bien moral voient encore leurs degrés régis par des lois distinctes et partiellement opposées.

Le premier est fonction linéaire de la perfection et croît [208] toujours avec elle, alors que les exigences morales de la perfection ne suivent pas ses progrès et vont même en décroissant dans la mesure ou ce qui s’oppose au bien né de la perfection n’est pas le mal mais seulement un moindre bien.

Il est en effet frappant de voir la perfection devenir moins sévère au fur et à mesure qu’elle grandit. Les biens que la loi et la conscience morales posent comme obligatoires ne contentent pas pleinement le désir de la raison, si du moins on les regarde à l’état isolé, les séparant du devoir que chacun a d’accomplir *sa* tâche. Au delà se développe une zone immense où le commandement n’a plus de prise directe, encore qu’on se blâme de ne pas suivre les sollicitations qui le remplacent. Ce blâme n’est pas une condamnation formelle : on ne se tient pas pour « coupable ». Le « plus parfait » attire et « conseille » seulement. Il n’est pas source de « préceptes » comme le bien [[3]](#footnote-3), dont l’absence est un mal. Précisons cependant que c’est seulement en tant que plus parfait. Dans la mesure où il enveloppe, contient en lui « éminemment » les situations exigibles qu’il dépasse, il est lui-même obligatoire. Il est de mon devoir strict, par exemple, d’aimer mon prochain, bien que tous les dévouements que cet amour peut faire naître ne soient pas commandés.

Il me semble que j’ai désormais bien distingué la bonté et son contraire, tels que je les conçois à propos de l’*Opus,* de toutes les notes voisines avec lesquelles on pourrait les confondre, assez expliqué aussi en quoi consistent leurs degrés. Il me faut maintenant mettre au point ce que j’entends par la plus grande bonté possible de l’aménagement des faits d’opinion à ma portée.

[209]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre VI

Analyse de la possibilité distinguée
de la praticabilité. Pourquoi la première, non la seconde s’inscrit dans
l’objet formel de l’Opus.

[Retour à la table des matières](#tdm)

La possibilité, telle que je la conçois lorsque je demande à l’aménagement des faits d’opinion à ma portée d’être aussi bon que possible, m’apparaît à l’analyse comme faite de deux traits dont le second implique et détermine le premier. D’abord elle est une aptitude ou plus précisément — je vais expliquer la différence des deux notions — une *aptité.* Ensuite l’objet de cette aptité est l’union de l’existence physique à l’essence pour une chose, définie par son essence. On voit qu’en bon français, compte tenu du sens courant du verbe exister et du suffixe ible, qui, comme son congénère able, marque l’aptité à être l’objet d’une certaine action, ou simplement à se trouver dans un certain état, la possibilité devrait être dite : *existibilité.*

Développons successivement les deux points que je viens d’énoncer, en suivant l’ordre logique de leur énoncé.

Pour distinguer l’aptité de l’aptitude, telle qu’on l’entend communément, prenons d’abord bien conscience de ce qu’est une propriété. Je n’en ai donné qu’une esquisse au chapitre VI de la partie précédente lorsque je l’ai opposée aux ingrédients des déterminations. Le moment est venu de la définir. Je ne pourrais autrement maîtriser mon idée de la possibilité. D’autre part elle constitue une catégorie fondamentale de mon esprit dont j’ai fait et continuerai à faire un usage régulier. Enfin, bien que j’ai déjà une idée distinguée des pouvoirs immédiats, je connaîtrai mieux ces derniers, après leur avoir comparé les propriétés. C’est que le mot pouvoir, dans la langue courante et même chez les philosophes, ne désigne pas deux mais trois sortes d’objets — effectifs ou seulement pensés il n’importe ici — différents : des êtres physiques, dont les uns, les *pouvoirs immédiats*, [210] sont des phénomènes, alors que les autres, les *facultés,* ont une réalité plus substantielle, et les *propriétés* qui n’ont rien de physique. Pour user à bon escient de cette idée mal déterminée, il est donc encore nécessaire de savoir ce qui fait l’essence des propriétés.

Une propriété est un objet logique, n’existant qu’une fois conçu et, plus gravement, ne donnant rien de sa teneur à la détermination à laquelle on l’attribue. Elle n’a, au sein de celle-ci, aucune réalité physique. Elle la suppose en effet, douée de toute sa teneur, et naît de sa mise en rapport avec une chose quelconque, concrète ou abstraite, et dans le premier cas, extérieure ou intérieure à son sujet, voire coïncidant avec lui. Le plus humble objet a donc une infinité de propriétés le rattachant à tout ce qui n’est pas lui, à ses parties ou composantes, à lui-même.

Pourquoi toute propriété vient-elle d’une mise en rapport ? Parce qu’elle n’entre pas dans la teneur de son sujet et ne doit pas le modifier. Si elle lui ajoutait ou ôtait quoi que ce soit, elle ne lui appartiendrait plus : contradiction physique impossible. Elle naît donc d’un mouvement de l’intelligence. J’ai étudié celui-ci dans la première partie de cet ouvrage, aux chapitres II et V. J’ai montré qu’il consiste à regarder une détermination en se représentant quelque objet et en la soumettant à celui-ci, non absolument mais à l’aide d’une idée interrogatrice déterminée qui leur convient à tous deux, quoique de manière différente. L’objet auquel on soumet la détermination est traité comme un absolu ; l’autre est regardée à sa lumière. Un rapport naît entre eux, orienté du terme non relatif mais *relaté* à l’absolu. Ce dernier, est quelconque. On rapporte une détermination à un objet extérieur, à quelque chose d’elle : partie ou composante, enfin à elle-même (dans le dernier cas apparaissent la relation dite d’identité numérique et toutes celles qu’elle détermine, de non-altérité par exemple ou de coïncidence parfaite).

Notons — non seulement pour éviter une confusion que mes termes pourraient provoquer, mais parce que j’aurai à me servir de cette remarque lorsque je passerai des rapports aux propriétés — que dans la mise en rapport le terme relaté se trouve dans une meilleure condition que l’absolu. Sans doute lui est-il soumis. Mais il retire de cette servitude un avantage très supérieur. En effet, le rapport suscité par l’opération part de lui et donc renseigne principalement sur lui, ou plutôt ne renseigne immédiatement que sur lui. Puisqu’on s’en contente, le terme absolu n’est pas éclairé par la mise en rapport : il est ce à quoi l’on [211] demande, non ce à quoi l’on donne de la lumière. Le terme relaté au contraire doit à cet état même d’être mieux connu. On ne le déplace que pour revenir à lui et en avoir une idée plus pénétrante. C’est en lui seul que le rapport devient propriété. Il faudrait lire ce rapport en sens opposé, inversant l’ordre de ses termes pour percevoir la propriété corrélative du terme absolu et mieux le connaître.

Regardons maintenant comment existent les rapports. La première question est de savoir s’ils ne sont que des objets mentaux ou jouissent de l’être physique. La réponse n’est pas douteuse. L’identité des rapports n’est pas une identité d’emprunt. Leur individualité se suffît à elle-même ; ils ne représentent rien. Quels que soient les actes psychiques de conception qu’il implique, leur être, pris comme tel, est donc physique. Déterminé par la seule matière dont ils font leurs termes, à laquelle la composition mentale se borne à donner occasion d’exercer actuellement une causalité logique prédéterminée, ils existent sitôt cette composition faite, lors même que leur teneur n’est pas représentée. Le rapport qu’exprime le symbole √2 existe dès que l’hypoténuse du triangle rectangle isocèle est rapportée au côté de l’angle droit : on découvre et définit seulement sa teneur à l’aide des deux ensembles de nombres rationnels qui permettent de le mesurer sans aucune ambiguïté.

Physiques, les rapports n’existent cependant pas dans les termes qu’ils relient. La chose est évidente. En effet, ces termes peuvent être mentaux. D’abriter une note physique les changerait donc intrinsèquement. Or les rapports s’empêcheraient de naître s’ils devaient, en naissant, modifier leurs termes. En effet, ils sont déterminés très exactement par la teneur même de ceux-ci. Les rapports doivent donc exister *entre* leurs termes, comme on dit communément. Mais non pas dans un milieu physique quelconque. Dans un autre monde, purement intelligible, qu’un abîme infranchissable sépare du système des déterminations physiques.

J’ai assez défini la mise en rapport et le rapport qui en naît. Il est aisé maintenant de voir comment le rapport devient lui-même propriété. Il suffît que l’esprit l’engage entièrement dans le terme relaté qui est son point de départ. Sans être modifié dans sa teneur, il perd alors son indépendance : il est absorbé par le terme qu’il éclaire. Ou plus précisément, tant qu’il est regardé en lui-même, qu’on ne lui enlève rien de son indépendance, il n’éclaire qu’indirectement, et donc imparfaitement, le terme à partir duquel il rejoint l’objet pris comme absolu. Entre [212] cet objet et le terme relaté, il suffit à l’esprit. Au contraire, quand il perd son émergence ou plutôt — car il ne peut la perdre, elle lui est essentielle — est lui-même rattaché à son « terminus *a quo* », l’esprit tourne délibérément vers ce dernier sa lumière. Le rapport subsiste donc : la propriété tire de lui sa substance. Mais dans une perspective telle qu’il ne frappe plus l’esprit. L’objet à partir duquel il surgit est désormais au premier plan, bénéficiant de son intelligibilité.

Éclairons par un exemple simple cette présentation abstraite des propriétés. Soient les deux segments de droite A et B tracés ci-contre |\_\_\_| A |\_\_\_\_\_\_\_| B. Percevant d’abord A, je m’intéresse à lui et pense à ses trois composantes immédiates : couleur, forme et longueur. Puis mon regard tombe sur B, ma pensée restant attachée à A. Je découvre alors en B des composantes de même nature et je vois naître entre A et B trois rapports, identité de couleur, identité de forme, inégalité de longueur par supériorité de B. Ces rapports ne sont rien dans aucun des segments. Ils résultent de l’un et de l’autre, par l’intermédiaire de celle des composantes qu’ils y mettent en jeu. Ils n’en naissent d’ailleurs que dans ma pensée, n’ajoutant rien au donné physique d’où je les tire, ayant au contraire le plus impérieux besoin qu’il reste identique à lui-même. S’il changeait, le rapport n’irait pas plus de A et B, mais de A' à B', ceux-ci étant, au mieux, semblables à A et B. Encore faudrait-il que ces nouveaux rapports ne changent rien à leurs termes, sous peine d’un progrès à l’infini, empêchant quelque rapport que ce soit de se constituer. Une fois les trois rapports conçus, je peux les engager dans le segment dont ils partent. Cette initiative ne me coûte pas plus que la mise en rapport elle-même. Cela étant, avant l’opération, B immobile dans le rapport permettait à celui-ci d’éclairer A, mais j’étais directement intéressé par le seul rapport. Désormais, A est muni de trois propriétés dont la connaissance m’en donne une idée meilleure. Je le sais de même couleur et de même forme que B, de longueur inégale et supérieure. Cette référence des rapports à A est parfois la raison même de leur découverte ; je ne les ai trouvés que parce que je cherchais les propriétés de A, m’intéressant à lui, comme je l’ai dit plus haut.

Après cette définition génétique des propriétés il ne me reste qu’à les distinguer des *qualités.* En effet, dans la langue courante les deux mots propriété et qualité sont à peu près synonymes et il existe une différence fondamentale entre les objets logiques que je viens de définir et les qualités, entendues non dans l’acception morale courante mais au sens philosophique.

[213]

Je rappelle que, pour les philosophes cartésiens par exemple, les qualités ou modes sont des manières d’être ou de faire d’un sujet. Elles existent rattachées à lui et ne peuvent en être séparées. Il est au contraire posé directement en lui-même, à titre de substance. Je n’ai pas l’intention de discuter ici la théorie cartésienne de la substance, qui me paraît inacceptable sur de nombreux points. Mais j’ai montré plus haut qu’il faut distinguer, parmi les déterminations concrètes données à notre expérience, des fonds et des modes. Les qualités sont ces derniers. Cela établi, qu’on les dise ou non « *réelles* », les qualités-modes font partie du donné brut : elles s’ajoutent à leur sujet. Apparaissant, elles lui apportent quelque chose, qu’elles lui ôtent en disparaissant. Le qualifier pour elles, c’est donc le faire tel ou tel, non comme sujet déjà constitué et en vertu de simples opérations de l’esprit, mais bien par l’addition d’un élément physique.

Prenons l’exemple d’un mode authentique, d’un mode dont le sujet n’est certainement pas feint. Soit une douleur que j’éprouve, nouvellement et passagèrement. Son être implique le mien : sans moi elle ne serait pas posée en elle-même et n’aurait pas même sa teneur. Or elle se distingue radicalement de toute propriété. En effet, quelle que soit sa dépendance à mon égard, elle s’ajoute à moi puisque je lui préexistais et lui survis. En son temps, elle contribue à constituer mon être concret. Je la pâtis : s’il en était autrement, je ne m’en soucierais pas. Pour la percevoir, je n’ai qu’à unifier l’élément douloureux, étalé et successif, qui fait son fond au sein des préapparences. Au contraire la propriété que j’ai de souffrir lorsqu’elle m’affecte n’est pas pâtie de moi ; je n’en ressens aucun mal. Sans doute la pensée de ma douleur peut faire naître en moi une tristesse plus ou moins pénible et l’attention que je lui porte accroît son intensité. Mais je n’éprouve pas pour autant la propriété. Elle n’est perceptible qu’à mon intelligence et seuls ses effets m’affectent.

En résumé, les qualités ont une réalité physique qui fait entièrement défaut aux propriétés.

Je peux maintenant définir l’aptité.

Elle est la propriété d’être apte à quelque chose. Qu’est-ce qu’être apte à une chose ? C’est avoir une nature telle que, si certaines conditions sont satisfaites, on lui donnera l’être physique, quelle que soit la causalité qui s’y oppose. La nature telle que je l’entends ici, n’a rien de mystérieux : il s’agit seulement du fondement actuel et supratemporel d’actes ou événements à venir. Quant à ma précision sur les causalités hostiles, elle est [214] nécessaire pour que l’aptité soit pensée aussi concrètement qu’il le faut. Je vois bien cependant qu’elle pose une difficulté.

N’implique-t-elle pas en effet, je ne dis pas l’être : cela n’a pas d’importance, mais l’idée de la possibilité ? Les causalités que je déclare inaptes à venir à bout de l’aptité, une fois remplies ses conditions ne sont pas telles causalités, déjà douées de l’être physique, mais toutes celles que je pense comme aptes à en jouir. Il n’y a pas cependant de cercle vicieux dans ma définition. En effet, elle ne prétend pas déduire son objet, le construire à partir d’objets antérieurs plus simples. Je reconnais que la note définie est première. Ce dont je me sers pour l’identifier, c’est en elle seule qu’on doit l’avoir vu. Je n’ai donc pas à partir d’objets où la possibilité ne serait pas encore présente pour, à l’aide de quelque procédé que ce soit, la tirer d’eux comme une nouveauté. En procédant ainsi, je me contredirais, puisque je traiterais la possibilité comme un objet dérivé, alors que je la tiens pour première. Pour éviter tout cercle à son propos, il suffit qu’en l’amenant devant mon esprit, je ne m’appuie pas pour la définir sur un trait dont la connaissance impliquerait sa définition préalable. Je ne tombe pas ici dans cette faute. En effet, lorsque je dis qu’aucune causalité ne serait capable d’empêcher tel résultat d’être, une fois certaines conditions satisfaites, dans l’idée de causalité *quelconque* je ne fais pas jouer celle de causalité *possible.* Elle y est certes comprise, mais je n’ai pas à la penser pour elle-même. L’indétermination qui fait le fond de mon idée m’en dispense.

Je définis donc l’aptité par la nécessité conditionnelle de l’être physique d’un certain résultat. Cette propriété a son fondement dans quelque trait physique de son sujet. Si l’objet de l’aptité est une action, le trait doit être une force qui, sous certaines conditions, fait naître infailliblement tels pouvoirs immédiats. Je suis actuellement apte à élever de cinq centimètres un poids de un kilo parce que si, ayant ce poids en main, je me proposais de lui faire subir ce déplacement, j’en aurais le pouvoir immédiat. Mais l’objet de l’aptité peut être aussi simplement de se prêter à telle action ou de recevoir telle modalité. C’est ainsi que l’étendue du géomètre est apte à être indéfiniment divisée, l’homme apte à éprouver telle douleur. Le fondement de l’aptité n’a plus alors le même caractère dynamique.

Il me semble que je peux justifier maintenant l’emploi du mot aptité de préférence à celui d*'aptitude* pour désigner la propriété d’être apte à quelque chose. En effet, le mot aptitude désigne, sans d’ailleurs les distinguer suffisamment, une variété [215] et un fondement de cette propriété, mais jamais celle-ci prise dans toute sa généralité.

Entendue comme une propriété, l’aptitude ne met en jeu que des actions. On parlera de l’aptitude de l’homme à comprendre les mathématiques, non de l’aptitude de l’étendue à être divisée. D’autre part, au pluriel et parfois au singulier, le mot désigne plus que la propriété d’être apte à agir, à savoir le fondement physique de celle-ci. Les aptitudes mathématiques d’un enfant sont ce qui dans sa nature le munit, quand il le faut, de pouvoirs immédiats lui permettant de percevoir les Vérités et de résoudre les problèmes mathématiques plus facilement et plus vite que d’autres. Le mot évoque alors l’idée d’une force, que l’on envisage elle-même du point de vue différentiel et caractérologique.

On voit que le sens limité et insuffisamment analysé du mot aptitude, m’obligeait à forger un terme nouveau pour faire penser la propriété générale d’être apte à agir, pâtir, être. Il me semble que le mot *aptité* s’acquitte bien de cette tâche. En effet, le suffixe *té* désigne assez couramment en français des propriétés (bien qu’il fasse aussi penser leur fondement). L’existence antérieure du mot aptitude permet de ne donner qu’un sens logique à son congénère.

Je pense en avoir assez dit sur la notion d’aptité. Reste à préciser ce qu’est l’aptité pour une détermination à avoir son essence pure unie à l’être physique, ou plutôt munie de celui-ci qui se trouvera uni à elle. Il faut en effet, distinguer une possibilité pratique, que je nommerai *praticabilité,* qui est relative et variable, et une possibilité plus reculée conditionnant la première. Absolue et immuable, celle-ci ne dépend que de son sujet, alors que la praticabilité met en cause un agent extérieur. On peut donc qualifier la première d’intrinsèque.

Cela étant, l’aptité à avoir son essence munie de l’être physique est, en général, la promesse sous condition de l’être physique pour l’objet que constitue l’essence. La condition met nécessairement en jeu une ou plusieurs causes, disons un ensemble causal. Cela étant, il est loisible à l’homme de se demander si, dans l’état qui est actuellement le sien, le jeu des « forces naturelles » (j’use d’une expression imagée commode) ou celui de sa causalité propre, s’appuyant sur les premières, est apte à obtenir qu’un aliquid : objet, état, événement, soit physiquement. Si la nature ou l’homme ont cette aptité, l’aliquid est pratiquement possible, dans le cas contraire, il ne l’est pas.

Cet énoncé suffit à montrer que la possibilité pratique d’une [216] chose caractérise moins cette chose que les agents chargés de satisfaire aux conditions dont dépend son être physique. Elle dit si la causalité de ces agents a prise ou non sur lui. On voit aussi le caractère nécessairement relatif et variable de la praticabilité. Elle dépend des pouvoirs immédiats de l’agent et des instruments qui sont à sa portée. Les instruments ne cessent d’être plus nombreux et plus efficaces dans l’humanité prise en général, à en croire du moins les apparences sociales. Les pouvoirs sont surtout fonction de conditions organiques.

Cela étant, il est évident que, malgré son caractère restrictif, ou plutôt à cause de lui, le concept de praticabilité mérite d’être formé. En effet, il régit en droit l’entreprise immédiate de toutes nos actions. Il est certes loisible à l’homme de s’efforcer d’étendre la praticabilité, et il s’y emploie sans cesse avec succès. Mais c’est parce que cette extension est elle-même praticable et qu’il le sait. Si l’on met en projet quelque œuvre sans avoir le dessein d’inventer des instruments nouveaux pour la conduire au succès, on a non seulement le droit, mais le devoir logique de s’assurer dans la discussion du projet de la praticabilité actuelle de l’Œuvre, ou plus précisément de tenir compte des chances qu’elle a d’être praticable. Et il existe à chaque époque, une praticabilité concernant l’humanité, « entendue comme un seul homme qui subsiste toujours et apprend continuellement ». La détermination de cette praticabilité est fort importante, tant pour le bien actuel que pour les progrès futurs de l’humanité.

La possibilité pure maintenant n’est pas la praticabilité. En effet, contrairement à celle-ci, elle dépend de la seule essence de son sujet, pris absolument. Sans doute elle ne le dispense pas du recours à quelque causalité pour qu’en lui l’être physique soit uni à l’essence. Toute essence où l’être physique n’est pas présent de soi, je veux dire par la vertu de la première, devra toujours à un ensemble causal extérieur de s’en trouver muni. Mais la possibilité pure ne se préoccupe pas des agents aptes à tirer son fruit de la promesse qui la constitue. Elle est antérieure à eux et subsisterait même si nulle causalité n’était capable de tenir cette promesse. Il y aurait alors une différence définitive entre la possibilité et la praticabilité. Certaines teneurs, d’elles-mêmes ouvertes, ou plus précisément non fermées, à l’être physique, en seraient toujours nécessairement privées. La supposition de l’être physique du Parfait exclut seule cette éventualité, car seul le Parfait est capable de venir à bout de toutes les tâches. Cette capacité n’est sans doute pas un élément immédiat de son essence d’objet pensé où à la notion d’être ne se joint que celle de [217] qualité, au sens laudatif du terme. Mais dès que je veux déterminer concrètement cet être à partir de ses qualités, je rencontre la toute-puissance, à titre de propriété première et de prérogative du Parfait.

Comment cependant définir la possibilité intrinsèque ? Il est évident que je dois écarter le recours à l’idée d’une causalité parfaite. En effet, il constituerait un cercle vicieux. Je viens de dire que le Parfait est à la hauteur de toutes les tâches. Je sous-entendais « qui sont possibles », « dont l’essence n’est pas rebelle à l’être physique ». Car devant l’impossible absolu la Toute-puissance elle-même s’arrête. Et ce n’est pas un défaut de sa part, il suffit, pour le reconnaître, d’avoir compris ce qu’est le premier. Je dirai que si, par impossible, l’impossible devenait possible, ce serait un défaut pour une causalité quelconque qu’il lui fût praticable, comme c’en est un d’être capable d’erreur et de faute. En effet, en tant qu’absurde et fondamentalement opposé à toutes les aspirations de la raison, l’impossible n’est pas en droit digne de cet être physique dont la possession lui est nécessairement interdite. Pour en revenir à l’idée de Parfait, par la note de toute-puissance, elle renvoie à l’idée du possible qu’elle ne peut dès lors servir à définir.

Ainsi je dois identifier la possibilité sans mettre en jeu les agents capables de lui faire tenir sa promesse conditionnelle. Par ailleurs je ne peux la caractériser par son fondement : ce serait la supposer connue et donner seulement un moyen de juger de sa présence ou de son absence *hic et nunc.* Reste à voir si en elle-même je ne lis pas une note antérieure plus simple à laquelle elle renvoie sans que cette note, dans son essence d’objet pensé, dépende d’elle. C’est la seule chance pour moi de définir la possibilité.

Un peu d’attention me montre qu’elle n’est pas vaine. En effet, je remarque que, par le détour de la praticabilité, la possibilité renvoie à l’impossibilité, qui paraît dépendre d’elle. Ce n’est pas la seule fois que le langage courant est trompeur : je vois bien que je ne perçois la limitation du fini qu’en le comparant à l’infini, qui le précède dans mes idées. Cependant mes signes expriment l’idée-mère en la rapportant à l’essence ontologiquement et logiquement dérivée.

Est possible absolument donc, ce qui n’est pas impossible, c’est-à-dire impraticable à une causalité quelconque. Je pense l’impraticabilité absolue sans avoir besoin de spécifier les agents au regard desquels elle existe, puisqu’elle les concerne tous. Sans doute ces agents sont-ils eux-mêmes possibles, et non pas seulement [218] effectifs ; sans doute comprennent-ils le Parfait, apte à réaliser tout le possible et le seul possible. Ontologiquement, il doit en être ainsi. Sinon l’impraticabilité ne serait pas absolue. Mais, logiquement, la situation est renversée. Dans l’idée de la totalité des causalités ou, en compréhension, d’une causalité quelconque, dont l’essence et le mode d’existence ne sont pas définis, la note possible n’est pas encore comprise au regard de mon esprit. L’idée certes n’est pas fermée à cette note ; elle lui est même nécessairement ouverte : son universalité l’exige. Mais je n’ai pas besoin d’inscrire en elle l’aptité de principe à être physiquement, aptité qu’elle ne permet au contraire de définir.

Un état de choses est donc impossible, dans son essence même d’objet pensé, pour être impraticable à une causalité quelconque, possible, toujours dans son idée première, pour n’être pas soumis à cette impraticabilité absolue, c’est-à-dire pour être tel qu’une causalité à la hauteur, nécessairement, la ferait exister physiquement. Même si, par impossible, cette causalité n’existait pas et se trouvait en fait impraticable, compte tenu de tout ce qui existe physiquement, conçue par l’esprit comme non impraticable absolument, elle suffirait à définir la possibilité aussi concrètement qu’on peut le désirer : à savoir en termes d’expérience.

Reste à montrer que l’idée d’impraticabilité absolue a un fondement, qu’on en peut faire un usage légitime. La chose est aisée. Sans tenter une théorie d’ensemble de l’exclusion logique, je me bornerai à poser que, par une nécessité supérieure à toutes les libertés comme à tous les déterminismes, chaque chose est ce qu’elle est, a ce qu’elle a, aucune causalité n’étant capable, dans le temps où elle en jouit, de la dépouiller du moindre trait de sa teneur ou de ses possessions. Expliquons cette Vérité en en montrant le caractère positif, et pour cela, commençons par écarter une mauvaise interprétation de cette loi suprême de la présence nécessaire à elle-même de toute chose ou de la *non*-*contradiction physique,* loi souvent mal comprise.

Je remarque donc que l’identité des choses n’exclut ni leur pluralité, ni le besoin pour chacune d’elles de cette pluralité. L’être est nécessairement pluriel, « le même » renvoyant à « l’autre », comme à un tenant dont il dépend, a un aboutissant auquel il conduit. Pour émerger du néant, fût-ce seulement dans un esprit, l’essence doit être riche d’une pluralité d’éléments ou d’aspects. En effet, toute détermination concrète assemble diverses composantes qu’on énonce en exprimant sa quiddité. Et toute composante est faite pour s’unir à d’autres composantes, sans lesquelles elle ne pourrait développer la note, à la fois [219] originale et incomplète, dont elle enrichit l’être. Avant d’être engagé dans des systèmes physiques où leurs conditions d’apparition présentent diverses régularités de fait, les choses relèvent d’un monde intelligible où leurs essences obéissent à des lois nécessaires. C’est donc « sans envie » qu’elles jouissent de l’être, mental ou physique. Et l’attribution est possible, qui reconnaît à chacune des possessions logiques, distinctes d’elle-même. J’estime d’autre part qu’en général l’homme n’est pas assez sensible à cette Vérité, opposant trop souvent des situations logiques qui sont en réalité compatibles et complémentaires. Dans nos réactions d’esprit et de conduite en face des choses et des personnes, combien de « ou » devraient faire place à un « et ». Immanence et transcendance. Misère et grandeur. Ordre et progrès. Liberté et obéissance. Gardons-nous de céder à ces impulsions caractérielles et à ces habitudes qui, à propos de chaque problème, nous portent à occuper un extrême où nous situons toute la vérité et tout le bien sans prendre garde qu’en l’extrême opposé on découvre aussi une part irremplaçable de la première et du second.

Cela dit, j’avance maintenant, l’ayant mis au point par avance, mon propos essentiel. Il porte que toute chose est ce qu’elle est et ne souffre jamais le défaut de la moindre parcelle de son essence comme de ses propriétés. En un langage plus abstrait, sa présence exclut son absence. Et rien de ce qui est lié nécessairement à l’une, que ce soit à titre de condition ou d’effet, ne s’accommode de ce qui est lié à l’autre. Autrement, quel jugement serait vrai, quelle assertion légitime ? La nécessité d’exclure est le revers du droit d’affirmer, et d’abord de la puissance d’apercevoir et de discerner. On ne distinguerait rien dans le plus riche objet, ni son tout, ni parties, actuelles ou virtuelles, ni composantes, s’il n’était lui-même, tranchant invinciblement sur son absence. C’est une des raisons qui m’ont fait nommer détermination la chose. Continuité, contiguïté, ambiguïté, polyvalence, ouverture n’y peuvent rien, quelle que soit l’interdiction d’enclore et d’arrêter qu’elles apportent. La loi de l’identité détermine et donc exclut. Redevable à cette loi de son efficacité et de son être propre, la causalité qui s’efforcerait de la tourner ne pourrait avoir à cet égard un commencement d’effet quelconque.

Ainsi la notion d’impossibilité n’est pas une simple construction de l’esprit sans application expérimentale possible. Elle régit au contraire l’être en son fond, étant en-deçà de la génération idéale des essences, comme de la production effective des [220] existences. Du même coup, la possibilité se révèle comme une note réelle des déterminations, fondée, le plus simplement du monde, dans leur essence. Qu’une teneur, par ailleurs quelconque, se plie à la loi de l’identité telle que je viens de la définir, elle est possible.

Je discerne mieux maintenant le possible du praticable : il y a entre eux la différence de l’absolu au relatif. La possibilité d’un objet dépend seulement de traits qui lui sont propres. Ces traits ne mettent pas en jeu la quiddité de l’essence, le genre ou l’espèce de choses donc. Toute essence correctement constituée se prête à la réception de l’être physique sous l’action d’une cause appropriée. Comment en serait-il autrement ? Le résultat auquel m’ont conduit mes analyses était nécessaire. L’être physique n’est qu’une position en soi achevée, la variété première et parfaite d’une position en soi sans laquelle toute teneur retombe au néant. De droit donc, tout objet qui ne s’en prive pas lui-même en prétendant échapper à la loi nécessaire de l’identité physique est apte à la recevoir.

Il me semble que j’en ai assez dit sur le praticable et le possible regardés en eux-mêmes. Leurs rapports sont maintenant très manifestes. La praticabilité d’une détermination implique sa possibilité, sans que celle-ci entraîne nécessairement la première. Cette absence de réciprocité dans le lien d’union fait que l’affirmation de la possibilité relève en son fond de l’analyse rationnelle et que l’expérience, apte à témoigner du possible, ne l’est plus à prouver son contraire. Et si faisait défaut la Causalité parfaite grâce à laquelle le praticable, pris dans sa totalité, ne laisse en dehors de lui rien du possible, la raison n’en tirerait rien contre ce dernier. Protestant seulement contre la faiblesse des existences, elle maintiendrait que toute teneur dont les composantes ne s’excluent pas *vi essentiae* est ouverte à la réception de l’être physique.

On voit la portée, et donc l’importance de la distinction du possible et du praticable. Or cette distinction est, en général, insuffisamment faite. Lorsqu’on demande à un agent d’obtenir dans un tel domaine, « le meilleur résultat possible », l’intention exprimée n’est pas la même, selon qu’elle a en vue le possible pur ou le praticable. Sans doute, pour qu’elle soit sérieuse, faut-il qu’en tout état de cause la conduite demandée soit praticable. Il est loisible de souhaiter la réalisation de ce que l’on tient pour impraticable à tel agent, non de s’adresser à lui pour l’obtenir. Cependant la demande du possible n’a pas la même signification que celle du praticable. En effet, la première détermine l’action [221] d’après son seul objet, sans considérer l’agent. Cela revient à exiger que la causalité de celui-ci n’ait aucune défaillance. Au contraire, se contenter du praticable est subordonner l’objet de sa demande à des pouvoirs concrets que l’on ne définit pas *a priori.* C’est aussi admettre implicitement dans leur usage quelques faiblesses, sans doute évitables, mais comme on dit « moralement » excusables. On demande donc moins que dans le premier cas. Et la différence est radicale, si faible soit-elle en fait : dans un cas un absolu est posé, dans l’autre non.

Ainsi l’étude que j’achève était nécessaire. Sans elle nous aurions couru le risque, mes lecteurs et moi, d’amenuiser les exigences de l’Œuvre de la *Bona Mens.* Disons donc que celle-ci demande pour les faits d’opinion à portée de ma causalité personnelle le meilleur aménagement qui soit, non pas simplement praticable mais bien possible. Ces faits d’opinion, pris en eux-mêmes et rattachés à toutes leurs conditions nécessaires, forment des *systèmes.* Ils sont aptes ou non à exister physiquement en moi ensemble, je veux dire dans ma vie psychique durable, qu’ils y soient donnés simultanément — ce qui ne saurait arriver que pour un fort petit nombre — ou s’y succèdent. En langage leibnizien, ils sont ou non *compossibles,* pour être ou non compatibles : leur compossibilité est l’effet, du point de vue de l’être physique, de certaines relations, d’essence ou d’existence, qu’évoquent naturellement les deux mots communs de compatibilité et d’incompatibilité. C’est le plus parfait des systèmes de faits d’opinion compossibles que je dois réaliser.

Notons, pour circonscrire la latitude qu’elle laisse à l’homme, les facteurs de l’incompatibilité des faits d’opinion.

Ceux-ci peuvent s’opposer par leur teneur. En face du même objet par exemple, et dans le même sujet ou, plus précisément dans la même activité de celui-ci, croyance et incroyance s’excluent. Il arrive qu’entraîné par ma nature je ne puisse m’empêcher de donner ou de refuser un assentiment que je refuse pourtant ou donne en tant qu’hégémonique : il n’y a pas à cela contradiction physique ; je n’agis pas dans les deux mouvements « sous le même rapport ». Mais un assentiment et un contresentiment derniers ou décisifs dans le même moment, en face du même objet, sont en moi incompatibles.

À l’incompatibilité essentielle s’ajoute, pour les faits d’opinion, une opposition existentielle. L’appartenance à un même système de deux croyances ne s’excluant pas comme telles est rendue impossible par l’incompatibilité des causalités nécessaires à leur acquisition de l’être physique. Supposons, par exemple, que je [222] me représente simultanément plusieurs recherches : j’ai le pouvoir immédiat d’engager l’une quelconque d’entre elles, mais non toutes à la fois. Les effets de croyance ou de doute qu’elles entraîneraient en moi ne sont donc pas compatibles, si l’une ne me laisse pas la force ou le temps d’entreprendre l’autre.

Ainsi les faits d’opinion qui sont la matière de mon Œuvre forment, du point de vue de l’être physique, des systèmes qui sont déterminés et par leur essence et par les conditions nécessaires de l’acquisition de cet être. Au sein de chaque système les faits coexistent en un sens large. Ils sont tour à tour donnés comme modes d’un même être : moi-même, dans une même expérience : mon expérience. Mais les systèmes s’excluent, les conditions dont ils dépendent étant incompatibles.

Cela étant, lorsque je dis que mon Œuvre fait exister physiquement en moi le meilleur aménagement possible des faits d’opinion à ma portée, je veux dire qu’elle choisit le meilleur de ces systèmes, celui qui est doué de la plus haute perfection, et non pas qu’elle réalise la coexistence (en succession) de tous les faits qui ne sont point opposés par leur teneur. Sans doute, compte tenu de cette seule teneur, obtiendrait-on un ensemble supérieur à celui qu’elle fait exister effectivement, un ensemble qui ajouterait au positif de cet élu celui de tous les appelés. Mais cet ensemble n’est plus possible, puisqu’il demanderait, en chacun de ses points, l’exercice simultané de causalités que leur teneur même rend incompatibles. D’une façon assez semblable, tout nombre est son plus grand diviseur. Mais le plus grand commun diviseur de deux nombres différents est plus petit au moins que le plus grand d’entre eux. Astreint à la condition de les diviser tous deux, il lui est impossible de s’égaler à chacun.

L’aménagement le plus parfait possible des faits d’opinion à ma portée n’est ainsi que le plus parfait d’un ensemble de systèmes physiques qui me sont praticables. Si je cherche le fondement de sa possibilité, je trouve sa praticabilité à mon égard.

Cependant, dans l’idée que je me fais immédiatement de l’aménagement auquel s’ordonne mon Œuvre, cette praticabilité relative n’est pas comprise. Et la praticabilité absolue qui définit la possibilité, en tant qu’absolue, exclut les tolérances qu’elle comporte lorsqu’elle n’est pas spécifiée. En effet, parmi les agents qu’elle engage, tels sont possibles qui seraient sans défaut. Je peux donc sans me contredire, définir la possibilité par rapport à la praticabilité et donner à la première une rigueur qui fait défaut à la seconde. Et l’on voit le sens de la présence [223] de la seule possibilité dans l’idée de mon Œuvre. Par elle je m’interdis tout relâchement. Peut-être ne serait-il pas mortel de céder à quelque faiblesse. Mais il est beau de nourrir la ferme intention de me dominer toujours, au service de l’*ostinato rigore.*

L’enjeu n’est pas sans grandeur. En effet si, comme je le pense, je suis capable en principe d’empêcher de naître en moi et d’y anéantir ou annihiler tout fait d’opinion indigne de l’être physique, il existe des systèmes de faits d’opinion à ma portée que ne gâte aucun mal. Or je mets ces systèmes à part de tous les autres. Je ne leur accorde pas une priorité qui réduirait l’Œuvre de la *Bona Mens* à un contrôle incessant de mes pensées, puisque je sais bien que malgré mes efforts je n’éviterai pas toute faute dans la recherche positive du Vrai. Mais avant d’agir, c’est le meilleur seul que je dois viser. Or je vois clairement que nulle faute n’est pour moi, en rigueur, la condition nécessaire d’un bien quelconque dans l’Œuvre. Nul système de faits d’opinion ne peut donc revendiquer la plus haute perfection, s’il n’est d’abord pur de toute faute. A tout système où le mal est censé excuser le bien, j’en opposerai un autre où le même bien est présent sans le mal, grâce à un meilleur exercice de la fonction hégémonique de mon esprit.

Pour conclure, usons des termes d’un grand penseur contemporain, J. Guitton. Pour distinguer les fautes dues à l’imperfection de leur auteur de celles qui sont imputables au principe même de son action, il voit dans les premières « l’haleine de l’essence », alors que les secondes en sont la « corruption ». Et disons que l’Œuvre de la *Bona Mens* me demande de préserver non seulement de la corruption, mais de toute haleine, l’essence de l’aménagement dont elle fait le terme de mes efforts. Telle est l’exigence, sévère, mais, par l’excellence du bien qu’elle me fait penser, très propre à soutenir mes efforts, que je lis dans l’idée pure de la possibilité.

[224]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Troisième partie**

Chapitre VII

Remarques sur la notion d’action
et le caractère nécessairement
public de l’« Opus »
Conclusion de la troisième partie.

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai désormais une idée actuellement distinguée tant de la matière que de la forme de mon Œuvre. Celle-ci est donc définie pour moi, autant que le demande la discussion de son projet. En effet, dans son essence d’objet pensé, elle n’est qu’un ensemble d’actions personnelles soumises à la condition de revêtir la matière de la forme. Or j’ai assez expliqué ce qu’est la personnalité d’une action quand j’ai traité de la condition qui fait rentrer sous la juridiction de l’Œuvre un fait d’opinion quelconque, assez déterminé aussi les diverses variétés des actions, dans ma définition de l’aménagement. La notion d’action enfin, plus précisément de l’action d’un moi humain, est assez claire en son fond pour ne demander, dans la discussion du moins de mon projet, aucune précision particulière.

Sans doute soulève-t-elle des problèmes ardus et dont les solutions sont controversées. Les philosophes ont beaucoup discuté, par exemple, de l’efficacité de nos actions et de la présence en elles de facultés. Malebranche lie l’idée de production à celle de perfection et n’admet pas qu’un être fini quelconque soit proprement cause. Renouvier et James refusent à la causalité psychique tout accès dans le domaine du corps. D’autre part les phénoménistes condamnent tout recours aux facultés dans l’explication des actes humains. J’ai soutenu plus haut des thèses opposées, affirmant que nos actions ont un effet immédiat inséparable et rigoureusement contemporain d’elles, qu’il faut pour les accomplir un geste, c’est-à-dire une action sur le corps-senti, qui spécifie leur teneur et leur objet, enfin que ce geste est au service d’un instrument intérieur auquel il permet de s’exercer. Il est visible cependant qu’il n’est pas nécessaire de [225] connaître la nature et le mécanisme de la causalité humaine pour identifier nos actions prises comme telles, c’est-à-dire savoir quand nous agissons ou n’agissons pas. La seule erreur à craindre à cet égard est l’omission des actions d’abstention, contre laquelle j’ai suffisamment mis en garde.

Je vois bien d’autres croyances communes fausses concernant nos actions. Nous attribuons à nos seules démarches psychiques des modifications qui dépendent en réalité de conditions physiologiques et physiques surajoutées. Nous négligeons aussi l’apport nécessaire et premier de la nature, oubliant que toute notre initiative d’*ego pur* se réduit à user d’un pouvoir immédiat où se dessine déjà une démarche que nous nous bornerons à actualiser. Mais ces erreurs qui donnent trop à la causalité personnelle, à son origine ou dans ses suites, n’entachent pas l’essence de l’action : elles ne trompent qu’au sujet des propriétés de celle-ci. Elles n’empêchent donc pas d’avoir une idée juste de l’Œuvre de la *Bona Mens,* regardée seulement en elle-même. Et il me semble d’ailleurs que je les ai assez combattues. N’ai-je pas longuement distingué effets et simples résultats des actions et défini la personnalité de mes démarches par rapport aux pouvoirs immédiats, qui sont des éléments de nature, et que j’ai présentés comme une condition nécessaire de nos actions les plus autarciques ?

Une dernière remarque rendra plus concrète l’idée de l’Œuvre et mettra au point une précision donnée plus haut sur le fonds physique de la matière de celle-ci. Elle concerne le fonds physique de l'Œuvre, pris dans ce qu’il a d’essentiel.

Donc, je note que, si la matière de l’Œuvre, pour être à la portée de ma causalité personnelle, se recrute nécessairement dans ma seule vie psychique, son aménagement doit être public, en vertu des mêmes raisons qui ont donné à cette discussion la forme de l’écrit.

En effet, si cet aménagement est bon, ce n’est pas parce que je suis le sujet de sa matière, mais bien en vertu de caractères généraux qui doivent rendre pareillement bon hors de moi un aménagement de même teneur. Il en résulte qu’un des éléments de sa perfection est son aptité à susciter chez mes semblables des faits d’opinion, aussi semblables aux miens que possible. Cela est vrai surtout pour les croyances, puisque seules elles enrichissent directement leur sujet. Cependant il est bon d’aider mes semblables à lutter contre leur crédulité, qu’elle ait ou non les mêmes objets que la mienne.

Et l’on ne peut dire que l’élément de bonté apporté à [226] l’Œuvre de la *Bona Mens* par la publicité en gêne d’autres, à mettre en balance avec lui. En effet, cette publicité est au contraire une indispensable garantie de la certitude des convictions qui constituent l’essentiel de l’Œuvre. Je l’ai établi dans la IIe partie de cet ouvrage dont les affirmations touchant la croyance, ne sont évidemment pas restreintes à la discussion présente mais ont une valeur générale.

Il me semble qu’avec cette dernière remarque j’ai acquis — et mis mes lecteurs à même d’acquérir — une idée de mon Œuvre actuellement distinguée et suffisamment concrète. J’ai de l’Œuvre un sentiment assez vif et précis pour être capable de la reconnaître sans erreur ni hésitation, si je la pense, de la distinguer de toute contrefaçon, de m’en montrer à volonté, bien mis à part de toute essence voisine, chacun des ingrédients. Et voilà que j’ai mis à ma disposition des signes stables qui me permettront d’avoir à tout moment des ingrédients susdits, aussi longtemps du moins que mes souvenirs garderont leur force présente, l’idée individualisée dont la discussion de mon projet peut avoir besoin. Ayant fait d’ailleurs tout ce qui dépend de moi pour donner à mes lecteurs les mêmes avantages, j’ai le droit de passer sans plus tarder à la discussion du projet de la *Bona Mens.* Rappelons seulement, pour conclure, les principaux fruits de cette étude.

Les faits d’opinion sont tels en tant que porteurs de 1’essence fait d’opinion, que je conçois directement pour me sentir capable de réagir aux objets à structure de Vérité pris comme tels. Cette essence est, non par définition, mais par propriété nécessaire, le propre commun des états de croyance, d’incroyance et de doute. Les faits d’opinion qui intéressent immédiatement mon Œuvre sont tous ceux, effectifs ou possibles — ces derniers étant pour moi les plus intéressants — dont, usant *egodem* de mes pouvoirs immédiats, je suis capable de modifier l’état d’existence ou de non-existence physique. Ces faits m’ont nécessairement pour sujet. Leurs aménagements sont tous les systèmes d’existants physiques qu’ils sont aptes à former par l’action de ma causalité. L’Œuvre consiste à réaliser celui dont l’essence appelle le plus l’existence, compte tenu de tout ce qu’il est, demande et apporte. Ce système est prêt à passer de moi à mes semblables, sans changement dans toute sa part positive. Dois-je ou non entreprendre l’Œuvre qu’il définit, c’est ce dont je peux maintenant discuter en toute lumière.

[227]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

Quatrième partie

DISCUSSION ET ADOPTION
DU PROJET DE
LA « BONA MENS »

[Retour à la table des matières](#tdm)

[228]

[229]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre I

Que la place de la croyance dans
la vie de l’homme rend obligatoire
pour chacun le fond premier
de l’œuvre de la « Bona Mens».

[Retour à la table des matières](#tdm)

L’Œuvre de la *Bona Mens* mérite que je lui consacre mes efforts. Elle est la tâche la meilleure que je puisse m’assigner, pour le présent comme pour l’avenir. Telle est la Vérité qui m’illumine désormais, grâce à ma connaissance plus précise et plus détaillée de l’essence de cette Œuvre.

Je distingue en effet dans l’*Opus* deux parts. L’une a trait seulement à un exercice juste du jugement. Juste aux deux sens de l’adjectif, donc qui respecte la justesse et la justice. J’y soumets mon jugement tant aux objets qu’aux conditions le régissant idéalement. Je ne me contente donc pas d’y empêcher de naître ou d’y détruire toute croyance indue. J’y suscite encore les assentiments autorisés que réclament de moi certaines Vérités, assez importantes pour mériter que la recherche humaine en face d’elles ne cesse qu’elle ne les ait découvertes. J’appellerai cette part le *fond premier et universel de l’Œuvre de la Bona Mens.* Quant à l’autre part, au delà de la correction des croyances et du service obligatoire rendu au Vrai, elle concerne la fécondité du jugement, auquel elle demande de s’étendre systématiquement à toutes les Vérités dont l’homme est capable.

Cela étant, la définition même du fond premier de l’Œuvre de la *Bona Mens* montre que tout homme a le devoir d’y travailler sans réserve. À ce travail nulle rançon ne peut être objectée, puisqu’il conditionne la bonté finale des entreprises et des actions de chacun. J’ai affirmé plus haut cette Vérité, que j’ai aperçue dès le début de ma recherche. Mais elle ne suffisait pas à légitimer une décision en faveur de l’Œuvre, qui va bien au-delà de ce fond premier et dans laquelle je ne voyais pas [230] assez distinctement la place de la croyance. Je n'avais donc pas à en faire état sur-le-champ.

Quant à une activité systématique de recherche, ordonnée à un juste jugement de toutes choses, qui seule donne à l’Opus sa vraie forme, je suis loin de croire qu'elle soit bonne pour tous. Ses difficultés me disent assez le contraire, et ses rançons. Impraticable à beaucoup, elle détournerait aussi d'autres œuvres meilleures ceux qui, même aptes à bien juger, sont surtout portés à agir au sens courant du mot, à modifier le donné matériel, psychique, social. Mais je la vois aussi source de tels biens qu'elle donne à certains le droit ou leur fait le devoir de lui consacrer leur vie. Et je reconnais encore que ma place est parmi ces hommes, en un rang fort modeste, mais que je ne saurais refuser. Je me trouve inexorablement inscrit dans la troupe des chercheurs, ne serait-ce que par l'incapacité d'être ailleurs utile à mes semblables. Gardant l'ordre logique de leur énoncé, je vais établir ces diverses Vérités.

Distinguant soigneusement la démonstration qui a une valeur universelle et celle qui me concerne seul, je consacrerai d'abord à la première une étude à part. Je n'y envisagerai pas la croyance seulement comme une condition de la bonne conduite, bien que le caractère obligatoire du fond universel de l’Opus soit l'effet de ce conditionnement. En effet, ce serait diminuer la portée et d'abord affaiblir le fondement de ma démonstration. Mais je dois commencer par rattacher la croyance à l'activité personnelle, au sérieux de laquelle elle doit d'abord sa bonté.

Je dis donc que le moindre acte personnel a une gravité supérieure à celle des événements naturels le plus riches en causalité, protectrice ou novatrice. Ou plutôt, exprimons-nous plus prudemment. En effet, s'il existe au principe des choses une Raison parfaite, un LOGOS qui, en DIEU, soit lui-même DIEU, le moindre trait des événements comme des états physiques a une signature personnelle intelligente. Disons donc seulement que, dans notre expérience, nos démarches personnelles d'abord, et surtout, en un point plus décisif encore, nos démarches libres, celles dans lesquelles nous usons, comme sujet distinct d'elle, d'une nature qui nous est seulement adjointe, l'emportent tellement, en force réelle comme en qualité, sur nos mouvements naturels (où nous sommes présents sans doute à titre d'*ego* pur, mais non par une initiative personnelle) que les plus graves parmi les seconds ne peuvent être mis en balance avec les moindres des premières. Pour établir cette Vérité, montrons qu'il existe, dans les données les plus communes de notre expérience, trois [231] ordres de perfection qui, toujours, naissent objectivement de la teneur des essences, source de leur quiddité comme de leurs propriétés.

Il n’est point de valeur d’abord sans référence à quelque réalité transparente à elle-même. Une chose entièrement fermée ne se distingue sans doute pas du néant ou, plus précisément, puisque le néant est l’objet d’une sorte de figuration imaginative, de ce qu’on nomme « rien » : elle défie toute attribution autre que celle de son caractère inconnaissable ou d’une des conséquences de ce caractère. Mais il existe certainement divers systèmes de données qui sont fermées à elles-mêmes, n’existant en aucune façon à leurs propres yeux. C’est le cas par exemple, des contours résistants, des formes colorées, des sons. Toujours organisés par un moi humain qui les pâtit et leur donne une situation physique et temporelle dans le monde des existences en même temps qu’essentielle dans celui des quiddités, elles ne sont en rien pour elles-mêmes. Cela étant, il me semble que, regardées seulement comme telles, elles échappent entièrement à toute note comme à toute notion de valeur. Je ne souhaite rien à leur égard si je ne les rapporte à quelque spectateur, patient, agent dont je suppose que, d’une façon ou d’une autre, la condition est modifiée par eux. Dans l’opacité absolue de leur nuit, pourquoi choisirais-je ceci plutôt que cela ? Quel serait l’effet de ce choix ?

Avec la réalité consciente, ou au moins sensibilisée, surgissent au contraire le bien et le mal. Il importe en effet, aux yeux de la raison qu’en quelque point du système des existences physiques, un être, pure masse animée, s’il en est, ou moi humain, éprouve la moindre sensation agréable ou pénible. La seconde éventualité, si je ne me trompe, a une particulière gravité. Que le vivant le plus humble soit, si faiblement qu’on voudra, affecté en bien et, plus encore, en mal, voilà la raison mobilisée. Le repos et l’amusement ne sont plus permis. L’Ordre universel est en cause, au service duquel l’homme doit se ranger. Le langage exprime à sa manière cette Vérité. La pluralité des sens attachés aux deux mots bien et mal, à l’aide desquels j’ai à l’instant désigné d’abord des traits métaphysiques généraux puis de simples notes affectives, en est un signe frappant. Tout ce qui agit sur la sensibilité est donc déjà sacré. Et de ce seul fait, l’univers matériel, dont le plaisir et la peine de l’homme dépendent pratiquement pour une si grande part, s’arrache avec violence à notre indifférence.

Mais, au-dessus des modifications qui revêtent en nous le [232] simple objet vivant, s’élève notre intelligence de personne. C’est une question de savoir si le premier peut exister sans la seconde. Notre être objectif, déjà ouvert à lui-même en dehors de sa référence à *l’ego* pur, subsisterait-il, détaché de celui-ci et sans avertir en nous la part impassible qui connaît, pense et veut ? Plus généralement, un psychisme inférieur, ne dépassant pas la sensation et une motricité animée par celle-ci seule est-il possible ? Faut-il accorder à d’autres « règnes » que le nôtre, le moindre trait d’intériorité ? L’honneur des philosophes est de poser ces problèmes, sans souci des protestations et des railleries du *sens commun,* qui est ici *démence commune,* puisque la teneur même de la difficulté lui échappe. Je n’ai cependant pas à en discuter. Il me suffit de noter en moi les traits suivants, que l’analyse me montre attachés à ma seule condition, ce qui me permet d’affirmer leur présence dans tout être dont je serais le semblable. D’une part j’ai et je suis à la fois un corps-senti, d’égoïté imparfaite ; de l’autre, sans addition ni réserve, je suis le sujet percevant ce corps. Enfin quelle que soit leur dépendance de fait à l’égard de mon corps-senti et du corps impersonnel qui y correspond, c’est comme sujet que j’opère les actes de perception et de conception, générateurs de la connaissance et de la pensée.

Cela étant, je dis qu’il n’y a point de commune mesure entre la perfection brutale des modes, sensibles mais aveugles, de ma vie de chose sentante et celle de mes actes éclairés d’être intelligent. Les seconds sont d’un ordre tel que les moins parfaits d’entre eux l’emportent sur les plus élevés des premiers. Avoir conscience d’une chose ou la percevoir, discerner ses ingrédients et surtout ses composantes, lui fixer place et rang dans le monde intelligible, concevoir enfin des objets à structure de Vérités et en pénétrer assez la teneur ou les tenants et aboutissants pour découvrir leur situation d’existence, tous ces modes, inégalement élevés, de ma vie d’esprit ont une force et une finesse bien inconnues des mouvements de ma sensibilité. C’est par eux que je fais servir à mes fins l’univers des choses, des vivants, des hommes même. Leur agencement et d’abord la lumière qui les traverse ou les anime ne permettent pas qu’on mette en balance avec eux les états affectifs ou les mouvements impulsifs.

Qu’on ne se méprenne pas cependant sur la portée de ces Vérités. Elles ne signifient pas que le soin du corps ne doive primer, parfois ou souvent, celui de l’activité intellectuelle, de la recherche, de ce qu’on nomme la culture. En effet, d’abord nous connaissons les modes de notre corps-senti. À ce titre, ils [233] font partie de notre vie de personne, avec toutes les notes de leur être affectif. D’autre part ils commandent, plus ou moins directement, notre activité intellectuelle. Il s’en suit que lutter contre la douleur, satisfaire ses « désirs nécessaires » et surtout se donner la force et l’équilibre physiques dont a besoin l’action sont des tâches primordiales, comme le veut l’adage populaire « *primum vivere* ». Mais c’est parce qu’il s’agit de la douleur, des besoins, des actes d’un homme. Même si la transparence opaque et murée d’un sentir pur est réalisable, que pèserait-elle à son extrême pointe, comparée à la lucidité agile et heureuse des perceptions ? Seule la connaissance illumine l’esprit, le nourrit sans l’empêcher d’avoir faim, satisfait à la fois son désir d’états se suffisant à eux-mêmes et son besoin vital de mouvement. De ces deux dispositions fondamentales, elle admet ou appelle la coexistence. En effet, concret, son objet demande à être taillé et cousu, abstrait, il lui faut d’abord être tiré du néant par cet acte humano-divin qu’est la conception. Se reposer dans la connaissance n’est donc pas être immobile.

Au-dessus de l’intelligence enfin, voici la volonté et ses libres déterminations. Le sujet pur, utilisant des pouvoirs immédiats, à l’aide desquels il manœuvre quelque force adjointe ou déclenche les mécanismes de sa nature conjointe, est créateur, par changement ou simple conservation, d’états qui, regardés à la lumière de l’intelligence, se révèlent toujours nouveaux ; il en est l’auteur, non point total mais effectif et irremplaçable : sans lui, ils n’auraient pas été tels quels. Le voilà créateur, autant que peut l’être un agent qui ne se suffit pas à lui-même. Dans la mesure où il n’est pas entraîné, sollicité, soutenu par sa nature, il collabore en propre, pour l’éternité, à la destinée finale de l’ensemble de l’être physique. Il est rare sans doute que l’homme se représente explicitement cette Vérité, pense que ses actions, positives ou d’abstention, engagent le tout des choses et du temps. Mais il en est toujours averti à quelque degré dès qu’il agit en homme, et cela communique à ses vouloirs et à ses actes voulus une gravité infinie, où s’unit à la force de la causalité le sérieux terrible de l’amour.

Il résulte de cette revue, rapide mais générale, que rien n’importe auprès du bon usage de la causalité personnelle. Mais ce bon usage implique, à coup sûr, le juste jugement dont j’ai parlé plus haut.

Comme j’ai coutume de le faire, marquons d’abord les limites de cette Vérité, afin qu’elle en ressorte mieux tracée et plus frappante.

[234]

Donc, il y a dans le bon usage de nos pouvoirs immédiats, un fond, substantiel et essentiel, dont la valeur, bien qu’elle implique la présence en nous de croyances, ne dépend pas de la vérité, au moins de l’entière vérité de celles-ci. Il s’attache à nos options, considérées comme telles, dans leur réalité formelle. Une fois données nos croyances, quelle qu’en soit la part d’erreur, qui ne joue plus alors aucun rôle, nous agissons d’autant mieux que nous obéissons davantage en esprit et en vérité à notre conscience, d’autant plus mal que nous nous soustrayons à ses vouloirs. En effet, l’âme de nos actions est l’amour qui les inspire. Non l’amour purement naturel, mais l’amour naturel librement personnalisé, que Malebranche disait libre, dont il ne faut pas oublier cependant que le fond premier est un donné, que l’on doit lui-même, rapporté à un donateur, appeler don ou grâce. La source du bien et du mal moraux en nous est donc dans notre libre attachement et notre libre opposition à nos bons mouvements naturels, quelle que soit la part de vérité et de fausseté de nos croyances relative à la perfection des états de choses au service desquels ces mouvements nous mettent.

Cette propriété qu’a la valeur morale de se suffire à elle-même dans l’immédiat n’empêche cependant pas que le devoir de l’homme ne soit d’abord de s’employer à juger justement. Telle est la Vérité capitale que découvre sans peine l’analyse des conditions de l’action personnelle libre.

En effet, il est visible que toute action personnelle vise à acquérir ou à conserver l’être physique pour une chose. Celle-ci est quelconque. Certains ordonnent de préférence leurs actions à des états stables. D’autres recherchent surtout, on dit à tort l’action elle-même, plus justement c’est l’effet immédiat de celle-ci : sentiment d’une puissance, d’un changement, du jeu, simple bien-être, ou moins encore, fin d’une gêne. Les caractérologues opposent sur ce point les secondaires et les primaires, ceux-là en quête du durable, alors que les autres se satisfont du passager. Mais, dans tous les cas, un objet est aimé et voulu pour lui-même. Et pour qu’il soit ou continue d’être, l’on intervient de telle façon ou l’on se retient d’intervenir. On poursuit donc une fin et on lui ordonne des moyens. Peu importe la conscience qu’on a du fait : il n’en est pas moins inévitable.

Ce que je viens de dire ne concerne encore que des traits physiques de nos actes personnels. Mais, toujours et nécessairement présents, ces traits ont une inéluctable incidence dans l’ordre de la valeur. Ils font qu’à la bonté *morale* des actes libres, bonté attachée au seul vouloir formel qui anime ceux-ci, s’ajoute [235] une bonté *objective :* Ce trait nouveau et pareillement nécessaire de valeur dépend de tout l’apport physique de nos actes, de ce qu’ils sont et de ce qu’ils font. Dans la mesure où cet apport, qu’il innove ou seulement maintienne, est plus parfait ou plus contraire au parfait, l’acte qui en est responsable est meilleur ou pire. Nul positivisme dans cette assertion, nulle concession à un facteur quelconque qui serait étranger à la moralité. Montrons qu’elle a la valeur d’un constat, qui ne devient verdict, que parce qu’il concerne l’obligatoire bien moral.

Je note donc que le bien moral vise toujours et nécessairement le bien des situations et états de choses. Il faut dire ce dernier objectif. Non pour marquer son indépendance à l’égard de nos croyances. Comme tout ce qui est, le bien moral jouit de cet avantage auquel il joint celui de se faire connaître de nous plus aisément, par sentiment. Mais on doit opposer l’état — un état qui, en fin de compte, met obligatoirement en jeu quelque être doué d’intériorité — et l’action ou plutôt l’agent que, dans certains cas devient, ne peut pas ne pas devenir, un tel être. Cela étant, je reconnais que le bien moral est lié immédiatement non au bien objectif mais à l’amour libre de ce que l’on tient, fût-ce à tort, pour tel : cet amour est l’âme de l’action, rapportée à son agent. Et pourtant la Vérité suivante demeure. Si l’amour naturel du bien objectif présumé n’avait pas de soi une perfection telle qu’il est toujours pour l’homme un principe légitime d’action personnelle et qu’il devient le seul principe légitime toutes les fois que l’absence de ce bien objectif semble un mal, il n’y aurait ni bien ni mal d’ordre moral, la conscience n’obligerait pas. *Le bien moral donc implique l’objectif.* Supposer d’ailleurs que le premier subsisterait quand même il n’y aurait pas de valeur attachée aux seules situations, quand même la conscience serait erronée jusque dans sa croyance générale à la distinction d’un bien et d’un mal objectifs, n’avance à rien. Admettons la vérité de la supposition. Le bien moral se suffira-t-il à lui-même ? Non, il dépendra de la perfection et du degré de perfection des dispositions nécessaires à l’action, puisqu’avant de consentir, comme le fait remarquer Malebranche, il faut sentir c’est-à-dire éprouver quelque impulsion, accompagnée elle-même d’une inclination. Mais alors la supposition est fausse : en dehors de l’option morale il est des valeurs, positives ou négatives, attachées à la seule teneur d’états de choses. Ces derniers ne sont sans doute bons ou mauvais que compte tenu d’êtres existant à quelque degré pour eux-mêmes et sur lesquels ils ont quelque action, mais ils n’en échappent pas moins par eux-mêmes, à la condition de libre causalité qui fait l’âme de la moralité.

[236]

Ainsi il est contradictoire de délier les valeurs morales du service d’un bien objectif indépendant d’elles. Elles ne mettent immédiatement en jeu que l’idée de ce bien et non sa teneur même ? Sans doute. Mais c’est parce que l’acte personnel s’appuie d’abord sur des croyances et que l’ignorance ou l’erreur « invincibles » ne sont que trop naturelles à notre condition. Cependant, si les croyances qu’exigent nos options ne dépendaient pas d’instruments qui sont aptes en principe à nous mettre en accord avec le bien objectif par une connaissance de celui-ci (quel qu’en soit le support psychique : argumentation abstraite, recours à « l’expérience morale » ou au sentiment), elles ne mériteraient pas de diriger notre conduite. Ce qui revient à dire qu’il ne serait pas bon d’agir personnellement, ou au moins pas meilleur que de nous laisser aveuglément mener par les mouvements de notre nature. Il ne faut pas s’étonner que le conditionné s’élève au-dessus de sa condition, appartenant véritablement à un autre monde : dans notre expérience, il n’est point d’exemple d’un sujet qui se suffise à soi-même. À l’origine comme au terme de nos actions, une nature-chose nous est toujours nécessaire ; nous lui devons nos forces, leur direction, le mécanisme de leur usage. L’opérateur intelligent et libre n’en est pas moins céleste, comparé à son instrument.

Il résulte de ces Vérités que le premier devoir de l’homme est de s’employer à juger justement : la bonté totale de sa conduite personnelle, qui l’emporte pour lui en gravité sur toute autre chose, l’exige. Pour mesurer l’importance de ce devoir, une revue ordonnée des croyances qu’implique tout acte personnel est nécessaire. Avant de la tenter, précisons à nouveau que ces croyances ne sont pas nécessairement remarquées de leur sujet, ni même nées en lui de conceptions indépendantes, mais que le plus souvent elles font corps avec la démarche même qu’elles inspirent : les pensées qu’elles impliquent sont toutes schématiques et les assentiments se réduisent à une absence d’opposition.

Donc, nécessairement l’agent moral estime d’abord bon c’est-à-dire, je le rappelle, digne d’exister physiquement l’état de choses auquel il ordonne son action. Ou au moins, s’il a quelque hésitation — et la chose est fréquente —, il l’estime plus probablement bon. La bonté qu’il lui attribue ne l’emporte d’ailleurs pas forcément à ses yeux sur celle de l’état opposé. Mais le moindre bien reste un bien.

De plus le mode, physique et moral, de l’action est encore aux yeux de l’agent, convenable : il permettra à l’action d’être ce [237] qu’elle doit être, qu’elle l’exige, l’appelle ou seulement s’en accommode. Regardons de plus près ces divers points.

Sous le rapport moral d’abord, l’homme ne pense bien agir et n’agit bien effectivement que s’il tient la substance, les instruments, les auxiliaires de son action pour conformes aux exigences du Bien. On pourrait exprimer les convictions communes à cet égard dans les énoncés suivants qui les développent et résument à la fois : « Il faut faire le bien et éviter le mal », « il ne faut pas faire le mal pour arriver au bien », ou « la fin ne justifie pas les moyens », « l’homme a le droit, pour arriver au bien, de se servir de tout moyen ou aide qui ne sont pas mauvais. » L’être de ces croyances s’établit aisément par la méthode de différence : dès que l’une d’elles fait défaut, qu’il y ait à sa place incroyance ou simple doute, l’homme ne s’approuve ou ne s’approuverait plus d’accomplir l’acte qui la réclame. Un autre principe général inspire des conduites partiellement regrettées et que l’on n’entreprend jamais qu’après débat. C’est celui du « volontaire indirect » des théologiens. Exprimons-le approximativement. « L’homme a le droit de poser un acte, intrinsèquement bon, mais qui entraînera ou risquera d’entraîner des conséquences mauvaises, si cet acte est le moyen nécessaire d’un bien qui est obligatoire ou assez grand pour l’emporter sur le mal des conséquences. »

Mais les croyances qui règlent nos actions personnelles ne concernent pas seulement le bien et le mal. Elles portent aussi sur des liens physiques de causalité que nous supposons relier ces actions et les états de choses au service desquels nous les ordonnons. Le plus souvent nous ne nous représentons pas ces liens distinctement, faisant mal la part, dans les nouveautés que nous escomptons, de l’effet immédiatement produit par nous et du résultat consécutif à cet effet, et ne donnant aucun support physique précis au lien de consécution constante. Notre croyance n’est pas même à part de notre action, dès qu’elle est une suite naturelle de l’expérience, entendue comme la simple épreuve, involontairement intelligente, de données pâties. C’est seulement lorsqu’elle est le fruit d’une recherche méthodique que le schéma célèbre se trouve vérifié : « Science, d’où prévoyance, prévoyance d’où action. » Cependant la personnalité de nos actes l’exige toujours : sans l’idée que ce que nous faisons nous conduira à un résultat voulu de nous, notre action est machinale. Et, à y regarder de près, cette idée n’implique pas seulement la croyance à un déterminisme objectif, elle demande encore que nous pensions exécuter correctement ce que nous devons et voulons [238] opérer : toute démarche personnelle est surveillée, plus ou moins efficacement.

Arrêtons ce dénombrement. Il suffit à déceler les points de la structure nécessaire de l’activité personnelle où intervient obligatoirement la croyance, où l’erreur donc fait dévier cette activité, tandis que le doute, comme tel, l’empêche. Cependant j’observe que, malgré ma remarque de plus haut touchant les diverses modalités psychologiques possibles de nos croyances, j’ai établi la Vérité qui fait la force de ma démonstration en regardant la conduite plutôt que la croyance de l’homme. Pour donner à ma conclusion toute sa portée, il me faut encore déterminer en logicien, mieux en métaphysicien, l’extension nécessaire de la croyance dans la vie psychique en notant les faits d’opinion où l’assentiment est présent. Étude assez sérieuse et délicate pour mériter un chapitre à part.

[239]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre II

Que la démonstration précédente
s’applique encore à l’état d’incroyance.
Généralisation de la notion de croyance
y faisant rentrer l’incroyance
à titre de croyance négative.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je note d’abord que l’opinion, c’est-à-dire la croyance mélangée de doute, est aussi, éminemment il est vrai mais actuellement, une croyance entière ou conviction et se trouve donc touchée par la démonstration précédente. En effet, sans une part intacte et intangible d’assentiment, elle n’aurait plus de réalité propre. Elle se réduirait à un doute pur ne venant pas freiner une véritable croyance, mais s’adressant seulement à l’objet d’une croyance possible, entièrement retenue. Cette part d’assentiment dans l’opinion n’est pas seulement virtuelle. Montrons-le par une comparaison.

Donc, on peut dire que tout fait d’opinion enveloppe une certaine croyance en sa propre légitimité. En effet, si, faisant réflexion sur lui, on l’envisage sous l’aspect du droit à l’être physique, on ne le gardera jamais en soi, l’en estimant démuni. Je l’ai noté : l’homme est capable de vouloir en se donnant tort à lui-même, mais il est entièrement impossible à quelque être que ce soit de croire ou de douter de cette manière. La croyance en leur légitimité qui imprègne les faits d’opinion n’est cependant que virtuelle : une pensée nouvelle, les faisant envisager sous un aspect inédit, est nécessaire pour qu’elle naisse. En revanche c’est dans le temps même où elle occupe l’esprit que l’opinion porte en elle une conviction, puisque sans celle-ci elle ferait place à un doute pur, qui n’aurait plus rien à freiner. Seulement cette conviction est masquée par le frein empêchant l’esprit d’adhérer sans réserve à la composition mentale qui est l’objet de l’opinion : elle ne s’applique pas à cette composition, [240] prise telle quelle, mais à une composition plus faible, où la situation forgée par l’esprit se donne comme simplement *probable.*

Toute opinion en effet, qui a pour objet l’être physique d’une Vérité est identique, non dans sa teneur où est présente une note opposée, mais par sa portée pratique, et mieux encore son intention profonde, à la conviction de la probabilité de cet être. L’affaiblissement de l’objet de la créance est compensé par un durcissement de celle-ci, durcissement qui, à la limite, pour qu’il reste encore quelque chose à croire, doit bien entraîner une absolue résistance au doute. Il me semble que, dans un parfait régime de l’esprit, cette équivalence logique reçoit une indispensable consécration physique : l’homme n’y admet pas la coexistence des deux mouvements opposés que sont le jugement et l’époque. S’il ne peut s’empêcher d’accueillir en fait une opinion, il la transforme, d’intention, dans la conviction qui a même portée pratique mais est débarrassée de son incohérence. Je traiterai ce problème quand le moment en sera venu.

Ainsi l’opinion prend place parmi les croyances aptes à diriger la conduite personnelle. Le fait devait être noté. Mais, à la réflexion, son importance est faible, s’il est vrai que le parfait régime de l’esprit exclut toute opinion. On ne peut mettre à l’actif de la croyance d’intervenir dans la conduite personnelle, si elle le fait sous une forme où elle est indigne d’exister.

Je découvre en revanche une autre Vérité, qui étend le rôle de la croyance rapportée à l’action. C’est que l’état d’incroyance, ce dernier mot étant pris dans son sens fort est, lui aussi, immédiatement porteur d’une conviction. L’incroyance n’est pas *a priori* illégitime comme l’opinion, puisqu’elle n’assemble pas de mouvements contradictoires. Son seul défaut est de ne pas enrichir directement l’esprit ; il ne suffit pas à l’exclure d’un bon régime de ce dernier. La présence de la croyance au sein de l’incroyance accroît donc l’importance de la Vérité établie au chapitre précédent. Mettons-la en lumière.

Qu’est-ce qu’opposer à un objet à structure de Vérité le contresentiment, générateur de l’incroyance ? Ce n’est pas chasser cet objet de l’esprit. Le contresentiment implique en effet l’être actuel de la composition mentale à laquelle il s’adresse. Et il ne vise nullement à empêcher d’y penser, comme on s’interdit de prêter son attention à une détermination tenue pour indigne d’occuper l’esprit. Beaucoup plus gravement, le contresentiment a l’intention de détruire la composition, c’est-à-dire qu’il défait, dénoue son organisation. Mais non pas pour laisser libre la matière organisée ; il construit au contraire avec elle un objet [241] nouveau qui, si la construction est bien faite et ne comporte aucune addition, est le simple contradictoire du premier. A cet objet l’homme donne son assentiment. En effet, la composition nouvelle ne peut être fictive, puisque le contresentiment ne l’est pas et qu’elle en est partie intégrante. Engagé dans ce contresentiment comme dans toute sa nature adjointe, l’homme l’est nécessairement dans la composition et d’une façon identique : aussi réellement, aussi intensément, aussi immédiatement. Ne pas croire, au sens fort, donc que 2 et 2 font 5 par exemple, c’est croire qu’ils ne font pas 5, ne pas croire que l’homme n’est pas mortel, c’est croire qu’il l’est. Peu importe que le mouvement du contresentiment ne dessine pas explicitement les deux situations nouvelles. Il les compose effectivement et il suffit de l’achever, en lui donnant toute sa force pour qu’elles apparaissent sur la scène de l’esprit. Si je m’oppose à l’idée de l’égalité entre 2 + 2 et 5, et à celle de la non-mortalité de l’homme en développant ma pensée jusqu’à son terme, je dois me montrer la somme 2 + 2 comme non égale à 5, l’homme comme mortel (puisque ce qui contredit la non-mortalité est ce que celle-ci d’abord contredit, à savoir la mortalité).

Il résulte de ces observations que l’état d’incroyance porte immédiatement en lui une croyance. Et elles montrent encore qu’il doit à celle-ci son caractère décisoire. Il est remarquable, en effet, que le contresentiment, plus éloigné de l’assentiment que l’époque par sa teneur brute, s’en rapproche cependant davantage au regard de l’esprit, puisqu’ils ont tous deux la propriété, perceptible à la seule intelligence, de prendre parti et d’amener leur sujet à prendre parti en face des objets à structure de Vérités, alors qu’il est de l’essence du doute de n’en rien décider. Cela étant, il est aisé de voir que le caractère décisoire de l’incroyance exige la présence en elle de la croyance. S’il n’adhérait finalement à la composition d’une Vérité, effective ou imaginaire mais composée par lui sans restriction, comment en face d’objets se prétendant invinciblement issus de la matière qu’ils assemblent, l’homme prendrait-il parti ? S’il ne leur donne son accord, pour s’opposer à eux, il faut bien qu’il mette à leur place d’autres objets qui, à ses yeux, les empêcheront d’exister, pour être issus précisément de la même matière. Seule donc la croyance donne à l’incroyance la vertu de décision qui fait défaut au doute.

Cette dernière Vérité est si importante qu’elle va m’amener à modifier ma notion même de croyance. Si je l’ai découverte, c’est seulement parce que je voulais donner toute son importance à l’assentiment, pris comme une condition nécessaire de la [242] conduite personnelle. Mais je vois bien maintenant qu’elle m’oblige à généraliser l’essence d’objet pensé de la croyance.

Regardons à la fois les faits, pris dans leur structure nécessaire, et les idées de l’homme. Le jugement, l’assertion et le véhicule qu’elle se donne, lorsqu’elle s’applique distinctement à son objet, je veux dire la proposition, sont communément pensés par les logiciens en tant seulement qu’ils décident, au for interne ou externe, qu’une situation à structure de Vérité est vraie ou fausse. Peu importe aux logiciens la teneur de la décision. Mais le jugement conduit immédiatement à un état, qui est son simple dépôt dans la vie de l’esprit : la croyance imparfaitement généralisée dans le cas de l’assentiment, l’incroyance dans celui du contresentiment. Et cet état, l’assertion l’exprime, toutes les fois du moins que l’homme ne se fait pas violence. Cette violence sans doute peut être légitime. En effet, il est licite d’avancer comme vraie une situation que l’on croit fausse ou dont on doute en vue d’établir sa fausseté ou de découvrir si elle est vraie ou fausse. Mais l’opération est savante, contraire au mouvement spontané de l’homme. Et l’on doit toujours pour cette raison informer un lecteur étranger du caractère fictif de ses assertions, leur finalité naturelle et première étant de faire naître des croyances vraies. Ainsi l’état qui suit le jugement et précède l’assertion leur est uni par des liens indissolubles, en fait et en droit.

L’ensemble de ces Vérités impose cependant à l’homme, la chose est claire, un double devoir logique : il est d’abord de former systématiquement le concept de l’état ainsi encadré et ensuite de l’associer au mot croyance, c’est-à-dire de généraliser l’essence d’objet pensé de la croyance. L’état de décision mentale en face des objets à structure de Vérité ne mérite pas moins d’être pensé dans son unité formelle que l’acte, dont il naît ou qu’il suscite. Et il faut le désigner par le mot auquel est traditionnellement liée l’idée de l’assentiment, puisque c’est dans cette variété du jugement que toute décision mentale trouve finalement son fondement, logique et physique.

Restera, il est vrai, à distinguer la croyance issue du seul assentiment et celle qui naît du contresentiment. Rien n’est plus simple. Je les qualifierai respectivement d*'affirmative* et de *négative.* Deux raisons m’y conduisent, en accord parfait, l’une linguistique, l’autre métaphysique.

D’abord c’est à l’aide de l’adverbe affirmatif « oui », des adverbes négatifs « non » et « si » que l’on opère ou exprime par diction, en français, l’assentiment d’une part le contresentiment de l’autre.

[243]

Le français a deux instruments verbaux pour le contresentiment. La chose s’explique aisément. En effet, le jugement s’applique toujours à une situation à structure de Vérités et il en est de deux sortes. Les unes organisent leur matière directement, la soumettant à un lien qui se suffit à lui-même, d’autres au contraire s’appuient sur un lien plus simple auquel elles s’opposent. Par exemple, la Fausseté « 2 + 2 ne font pas 4 » compose la situation qu’elle présente à l’esprit, en écartant le lien d’égalité entre 2 + 2 et 4. Ce lien s’applique à la même matière : 2 + 2 et 4, pensée sous le même aspect : celui de la grandeur comparée. Cela étant, en opposant son contresentiment à une composition mentale qui se fait par un écart, l’homme s’associe nécessairement à la situation plus simple écartée. La langue française le marque par l’emploi du mot « si », que l’on peut nommer une négation affirmative. Avec cet adverbe, au for interne (lorsqu'on opère par diction), on s’oppose à une opposition, en vue de donner son accord à ce qu’elle écarte, au for externe, on nie pour en venir immédiatement à affirmer.

L’assentiment maintenant se mue de la même manière en contresentiment lorsqu’il s’applique à une composition d’écart et la diction fait encore succéder une négation à une affirmation. Mais la première ne réagit pas sur l’adverbe affirmatif. Je dirai par exemple : « Oui, 2 + 2 ne font pas 5 », pour m’associer à l’idée de l’inégalité de la somme et du nombre. (Si je disais : « Non, 2 + 2 ne font pas 5 », avant de donner mon accord à la composition mentale par écart « 2+2 ne font pas 5 », je m’opposerais d’abord à l’idée de leur égalité.) Donc, il n’y a point d’adverbe affirmativement négatif pour préparer le contresentiment qu’entraîne l’assentiment donné à une composition mentale faite par écart. Cette simplification a du moins l’avantage de dissocier nettement l’assentiment de son objet et de montrer que l’affirmation est l’outil verbal du premier, pris comme tel.

Je viens de regarder les outils verbaux à l’aide desquels, dans la langue française, s’opèrent l’affirmation et la négation. Il me faut maintenant envisager ces opérations elles-mêmes. Elles sont constituées par une intention qui concerne le régime des faits d’opinion à l’égard de leur objet, d’abord chez le sujet ou les sujets auxquels elles s’adressent mais, plus généralement, chez tout être : virtuellement en effet, toute assertion engage, dans la pensée de son auteur, l’univers des esprits, sans aucune exception. Or cette intention demande, dans le cas de l’affirmation, l’assentiment, dans celui de la négation, le contresentiment. Ou plus précisément, elle ne demande ces attitudes qu’en principe. [244] En effet, par le meilleur de lui-même, l’esprit qui porte une assertion, non seulement accepte que le lecteur de celle-ci ne s’y associe qu’une fois sa vérité connue, mais le souhaite de toute sa force. En revanche c’est en tout état de cause que l’affirmation interdit le contresentiment et la négation l’assentiment : par ces attitudes l’homme se tromperait, ce que l’esprit ne souhaite jamais et demande précisément au doute d’empêcher, n’acceptant ce dernier que parce qu’il lui donne cette fonction. Ainsi l’affirmation et la négation, de la façon nuancée que je viens de résumer, entendent servir respectivement l’assentiment et le contresentiment. Mais cela même établit qu’en dehors de toute intervention de la volonté venant modifier l’exercice naturel du langage, elles expriment ces actes. En effet, l’esprit ne peut ni désirer chez quiconque la naissance de faits d’opinion illégitimes, ni refuser d’en accueillir en lui de légitimes. Ce qu’il souhaite lorsqu’il porte une assertion — en tant qu’il la porte et abstraction faite des vouloirs du moi qui peut, par les mouvements de sa nature adjointe, se tourner contre sa nature conjointe — c’est simplement diffuser ses propres attitudes chez tout lecteur de son langage.

Il résulte de ces observations que l’affirmation et la négation expriment bien, naturellement, en dehors de toute convention et contre toute convention qui voudrait s’y opposer, l’assentiment et le contresentiment. En qualifiant d’affirmative et de négative, la croyance prise comme l’état de décision mentale, j’use donc d’un langage à la fois véridique et maniable.

Revenons maintenant à la bonté que j’attribuais plus haut à la croyance vraie et autorisée du fait de ses incidences sur la conduite personnelle. Je dois dire, généralisant mon affirmation, que la croyance, affirmative ou négative, conditionne l’activité personnelle en tant qu’elle nous fait décider de la valeur des fins que nous aimons et au service desquelles nous nous mettons, des moyens que nous ordonnons à ces fins. Dans les deux cas la valeur est ontologique et du même coup morale, une fois rapportée à notre activité ; dans le second elle est de plus technique, puisqu’il s’agit de l’efficacité ou de la non-efficacité présumée d’une conduite. Cela étant, le succès de notre action dépend de la vérité de nos croyances — je m’exprime maintenant au pluriel, pour rejoindre les conditions concrètes de cette action. Il veut que nous n’écartions pas, dans des croyances négatives, des fins ou des moyens dignes d’être aimés, voulus, aménagés, que nous n’élisions pas, dans des croyances affirmatives, des fins ou des moyens indignes, mais que nous sachions au contraire, [245] choisir le bon et l’efficace, écarter le mauvais, le nuisible et l’inutile.

Remarquons que l’erreur touchant les liens de causalité dont l’idée nous amène à organiser des moyens peut être sans importance pratique : une interprétation anthropomorphique des phénomènes physiques — nous en sommes victimes par notre seul usage de la notion de chose —, si elle n’exclut pas la croyance à l’enchaînement effectif de ces phénomènes, ne conduira pas l’action à l’insuccès. Inévitable, le mal est sans effet pratique. En revanche, dès que l’erreur porte sur cet enchaînement, le résultat de l’action, les faits l’établissent, n’est plus celui qu’on voulait et souvent le contredit. Quant aux erreurs morales, pour ne pas relever du seul témoignage des faits, elles n’en sont que plus graves. Plus difficiles à déceler, elles déçoivent plus profondément leur sujet, puisqu’elles portent sur ce qui est à ses yeux un absolu : les fins comme telles sont voulues pour elles-mêmes. Et les moyens, tout en s’ordonnant à des fins, demandent à être considérés à part sous le rapport du bien.

La conclusion des Vérités établies dans ce chapitre et dans le précédent est désormais évidente. Le premier devoir de tout homme est de travailler à penser assez bien pour faire leur droit aux Vérités qui méritent, absolument parlant, d’être connues de tous. Or cela même constitue, très exactement, le fond premier de l’*Opus Bonae Mentis.* Pour cette part originaire, elle demande donc les efforts de chacun et cette demande est un commandement auquel nul n’a le droit de se soustraire.

Il importe cependant, avant de considérer l’Œuvre intégrale qu’a en vue mon projet, d’ajouter à cette première démonstration une mise au point importante. La démonstration est achevée. Après ma généralisation de l’idée de croyance, on en voit l’extension. Mais d’autres preuves militent en faveur de l’Œuvre, qui prennent la croyance sous un tout autre aspect et, sans restreindre la conclusion précédente, empêchent d’en outrer la portée, l’entourant d’autres Vérités, sans la connaissance desquelles elle-même serait déformée. Il me faut sans attendre apporter ces preuves.

J’ai argumenté jusqu’à présent en voyant seulement dans la croyance vraie l’indispensable moyen de la bonté totale des actions personnelles dont je me suis efforcé de déterminer la part objective, attachée aux états de choses qui naissent d’elles. J’ai ordonné aussi la croyance au Vrai. Pourtant je n’ai pas inscrit celui-ci parmi les perfections dont je distinguais les ordres. Quelle valeur attribué-je donc respectivement aux Vérités et à l’information qu’on en peut avoir ? J’estime que les premières [246] n’ont jamais que la valeur d’un moyen, et qu’en revanche la croyance vraie et autorisée, si on la prend telle qu’elle est concrètement, c’est-à-dire comme mode de la vie psychique d’un sujet personnel, est une fin en même temps qu’un moyen. Je vais prouver qu’il en est bien ainsi dans deux chapitres qui nous permettront, je pense, à mes lecteurs et à moi, de mieux voir et la teneur et les liens des divers facteurs rendant bonne, sous sa forme la plus restreinte, l’Œuvre de la *Bona Mens.*

[247]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre III

Que la croyance n’est pas
au service du Vrai considéré
comme tel, mais du Bien.

[Retour à la table des matières](#tdm)

Un examen attentif de l’argumentation qui précède montrerait que la seule fin au service de laquelle j’ai soumis la croyance est le Bien. Comment assigner à quelque moyen que ce soit un autre objectif, puisque le Bien englobe, par définition, pour moi tout ce qui mérite d’exister physiquement ? Si le Vrai était pour sa réalité propre digne des efforts de l’homme, ce serait en tant qu’il est bon. Mais je dois précisément prouver qu’il n’a point de valeur, coupé de tous ses effets, que la croyance a toujours plus de poids et, lorsqu’elle est vraie et autorisée, une perfection incommensurablement plus grande, cela ne l’empêchant pas mais lui demandant au contraire de s’ordonner au Vrai. À cette condition seulement nous ne tirerons, mes lecteurs et moi, des assertions vraies concernant le rôle de moyen qui appartient d’une façon si grave à la croyance, aucune conséquence fausse touchant sa valeur.

Il est traditionnel de faire du Vrai une fin. On demande à l’homme de le chercher et de le découvrir, comme s’il était par lui seul digne de nos efforts. Or la simple analyse de son essence d’objet pensé montre qu’il n’en est rien.

Qu’est-il en effet, dans l’idée même qui le définit pour nous ? À la fois l’ensemble indifférencié des Vérités et chacun des individus, identiquement vrais, qui y rentrent. Montrons d’abord qu’il ne se réduit pas à la qualité de vérité.

Celle-ci, telle qu’on l’entend communément, appartient à la fois à des états ou actes psychiques et aux objets, mentaux ou physiques, auxquels ils se rapportent. On l’attribue aux jugements, croyances ou assertions d’une part, aux idées et propositions d’autre part, soit à des modes actifs ou passifs de la vie de l’esprit. Mais les situations exprimables par des propositions ont aussi leur vérité. Elle consiste dans la propriété qui les fait nommer elles-mêmes Vérités : pour les distinguer d’elle j’ai toujours [248] écrit par une majuscule le substantif concret les désignant. Cela étant, la vérité des Vérités n’est autre que l’extramentalité, comme je l’ai montré dès le début de cet ouvrage. Elle est première, ontologiquement sinon dans nos idées. En effet, la vérité de simple conformité qui, à un titre ou à un autre, est celle des idées, propositions, jugements, croyances, assertions, l’implique et conduit à elle. Quand même on penserait d’abord la vérité de relation, on n’en découvre le fondement — et donc l’exacte signification — qu’en la rattachant à l’extramentalité de l’objet de nos compositions mentales.

Je dis maintenant que le Vrai ne se réduit pas à cette vérité, intrinsèque et non pas de simple conformité, qui est la propriété des Vérités, de toutes et de chacune. Il est plus substantiel encore, étant de l’ordre des choses et non des propriétés. Mais on le pense par rapport à elle. En effet, il consiste à la fois dans l’ensemble des situations qui en jouissent et dans chacune d’elles, prise indistinctement de toutes les autres. Le Vrai est une Vérité quelconque, regardée seulement en tant qu’elle est Vérité, quelle que soit sa teneur. C’est aussi toutes ses congénères qui, sous cet aspect, lui sont parfaitement identiques. Une neutralité absolue les réunit toutes, sur un pied de parfaite égalité, bien qu’elles composent un système hiérarchisé. L’extension anonyme, indéfinie, arrêtée où l’on voudra, de l’extramentalité ou plutôt des objets qui, aptes par leur structure à susciter la croyance ou le doute, sont de plus doués de cette qualité, voilà donc ce qu’est le Vrai dans l’idée commune.

Cet énoncé suffit à montrer que, réduit à lui-même, il ne mérite aucun service de la part de l’homme. En effet, je l’ai déjà dit, le bien objectif commence avec ce dernier, ou plus précisément, pour ne pas trancher la question du psychisme animal, avec l’existence transparente à elle-même. Là où il n’y a encore aucune intériorité, où les choses ne se doublent pas d’un sentir ou d’une conscience qui les font exister *pour elles-mêmes* en même temps qu’en *elles-mêmes,* il n’y a encore qu’une promesse de valeur, née de leurs relations possibles avec des êtres sentants ou conscients. Totalement démuni de vie psychique, bien que son être actuel implique une activité mentale, le Vrai ne peut être qu’un moyen. Mettre l’homme à son seul service serait renverser complètement l’ordre des valeurs.

À regarder le problème de plus près, on doit d’ailleurs se demander de quel poids peut être pour le Vrai un service quelconque. On ne dira pas que sa publication l’honore : ce serait d’un anthropomorphisme trop évident. Affirmer qu’il doit son [249] être physique à la composition mentale le tirant de la matière même qu’il se soumet et l’appliquant à elle est juste et nécessaire. Mais que vaut pour lui l’être physique ? Comme sa teneur n’est en rien déterminée par l’esprit, que toutes les conceptions de celui-ci ne font que lui donner occasion de naître, l’essentiel est peut-être pour lui sa seule essence. Penser que sa valeur n’est attachée qu’à celle-ci n’est d’ailleurs pas le soustraire à la juridiction de l’esprit, si, comme je le pense, toute essence renvoie en fin de compte à l’intériorité d’un sujet personnel ; c’est au contraire, accentuer sa parenté avec l’esprit, par la prédominance accordée en lui à l’élément intelligible sur la part physique.

Ainsi le Vrai comme tel n’est pas une fin et ce serait se tromper, en renversant les rôles, que de lui ordonner la croyance comme à un terme ultime. En réalité c’est le Vrai qui est au service de la croyance, dans la mesure où celle-ci, vraie et réglée par la fonction hégémonique de l’esprit, est pour l’homme un bien. Je montrerai tout à l’heure la grandeur de ce bien, qui seul achève pour nous tous les autres.

Donc, nous n’avons l’obligation de chercher la Vérité que parce qu’il nous la faut connaître pour bien agir personnellement et nous donner à nous-mêmes la perfection dont nous sommes capables et dignes d’être dotés. Montrons cependant, pour être juste à son égard, qu’elle nous donne toujours une information immédiate sur la perfection d’un certain objet et qu’à ce titre, si humble soit-elle, elle est un bien irremplaçable. Quelques observations de logique sont d’abord nécessaires.

Je dis donc qu’on peut considérer une Vérité quelconque comme la spécification d’un objet par une certaine note, puisqu’il est toujours loisible de donner à l’assertion qui l’exprime la forme d’une attribution. En fait, il est rare que l’homme ait recours à ce mode de composition mentale, et l’on peut reprocher aux logiciens de n’avoir pas étudié d’assez près les autres modes. J’ai dit plus haut que dans le raisonnement, la majeure, exprimée ou sous-entendue, n’a ni la même efficacité ni la même fonction que la mineure : elle est un principe d’avance, alors que celle-ci pose la situation à partir de laquelle on avance. Cette différence est autrement considérable que celles dont s’est avisée la logique formelle. Sans doute d’occuper la première ou la seconde place dans le raisonnement est bien pour les propositions un trait important. Mais il n’est que le signe de la diversité de leur causalité. Et j’ai montré que, contrairement à l’ordre de la logique classique, la mineure, le plus souvent, précède la majeure, en droit comme en fait. Quant à l’inégalité de quantité, entre les [250] deux propositions, elle n’est, telle que la logique formelle l’a considérée, qu’une note secondaire, n’établissant entre les deux prémisses aucune différence profonde. En effet, l’universalité n’est pas réservée à la majeure et elle n’est pas même exigée par elle puisque dans le syllogisme en bocardo c’est la mineure qui est universelle. Or si l’on donne à toutes les propositions la forme attributive, on est conduit à n’établir entre elles d’autres différences que celles de la logique formelle. Il est donc fort important de savoir que cette forme n’est pas naturellement celle de toutes nos compositions mentales. Cependant il n’en est pas moins sûr qu’on peut les en revêtir toutes sans modifier leur substance, qu’elles soient d’ailleurs vraies ou fausses. Il suffit pour cela de distinguer dans leur teneur une matière logique et une détermination de celle-ci. La matière est spécifiée par cette détermination, à l’aide du verbe être. Par exemple, lorsque je dis : « il pleut », je spécifie l’objet logique « le temps qu’il fait (ici et maintenant) ». Que cet énoncé puisse répondre à la question : « Quel temps fait-il ? » suffit à le prouver. Si donc je substitue aux deux mots l’assertion plus développée : « Le temps qu’il fait ici et maintenant est un temps de pluie », je ne change pas la substance, mais seulement l’essence d’objet pensé de la situation intelligible affirmée.

Mais, s’il en est ainsi, toute Vérité, en se faisant connaître d’un esprit quelconque, lui révèle quelque chose de l’objet qu’elle détermine, actuellement ou virtuellement. Cette révélation est d’autant plus sensible à son bénéficiaire qu’il pense plus distinctement l’objet, mais elle existe dans tous les cas. Et elle entraîne nécessairement un effet de croyance. Il en résulte que toute Vérité, en se faisant connaître, apporte quelque chose à la matière logique dont elle dit, plus ou moins explicitement, une propriété. En effet, l’action et les sentiments dont le connaisseur est capable à l’égard de cette matière s’en trouvent modifiés. Le vieux concept théologique de la « Gloire de dieu » doit être repris ici et généralisé. En droit, toute chose a sa gloire, déterminée par sa perfection et mesurée par la bonté de l’ensemble de ses propriétés. Chaque Vérité donc, dans la mesure où elle donne à un être quelque propriété, est un élément de la gloire de celui-ci. II en résulte que la recherche du Vrai prépare, en face des êtres dignes d’intéresser l’homme et chez ce dernier, une conduite et des sentiments justes.

On objectera sans doute qu’envisagée sous cet aspect, elle n’a de valeur que dans un domaine fort limité, la gloire des personnes méritant seule d’intéresser l’homme et toutes choses [251] se valant là où l’intériorité fait défaut. Regardons de près la difficulté. En effet, il faut entendre exactement mes assertions de plus haut relatives aux conditions et aux degrés de la perfection, et n’en pas tirer des conséquences outrées.

Je remarque donc d’abord que les objets qui ne sont pas présents à eux-mêmes acquièrent une perfection plus ou moins grande, compte tenu et des suites que leur être physique entraîne pour les personnes et des conditions qu’il exige de la part de celles-ci. Les suites peuvent être rangées en deux groupes. Il y a d’une part les modifications apportées aux hommes, modifications qu’expriment les concepts fort généraux et simples d’utilité et de nocivité. A côté de ce groupe, auquel il arrive trop souvent qu’on prête une attention exclusive, s’étend tout le champ des connaissances révélatrices de ces objets. Bien qu’elle ne soit pas comme telle une modification de notre être de chose, la connaissance nous enrichit et nous élève, nous appauvrit ou détériore plus ou moins, puisque, comme Aristote l’a bien vu, elle nous fait devenir en quelque façon, non pas *autres*, mais bien l’*autre,* à savoir la détermination, plus ou moins digne ou indigne d’occuper notre attention et de modeler — en dehors de toute action physique — notre être spirituel, dont elle nous informe. Les choses ont donc leur valeur, en tant qu’elles entrent dans la vie des personnes. Mais il importe aussi à leur perfection de devoir plus ou moins à l’intelligence et à l’activité de celles-ci. Un être vivant, disait Malebranche, vaut mieux qu’une montagne d’or. Il concevait pourtant le premier comme un automate de fabrication divine, dépourvu même de sensibilité. Mais le caractère organisé des modes vivants de la *res extensa* les rendait à ses yeux supérieurs aux autres, quelle que fût par ailleurs l’utilité humaine de ceux-ci. Quelles peuvent être cependant les raisons dernières de cette supériorité ? On n’en voit point d’autre, à la réflexion, que leur apport à une intelligence contemplatrice et le reflet d’intelligence inscrit au plus profond de leur essence. Elles ne participent en effet de l'intériorité qu’à l’un ou l’autre de ces titres. N’en concluons pas d’ailleurs que leur utilité et, d’une manière plus générale, que l’utilité des choses soit négligeable. Mais elle a finalement moins de poids que leur quiddité, si la sensibilité dans l’homme passe après l’intelligence et participe seulement du caractère sacré de la personne. Quoi qu’il en soit donc du poids respectif de ses divers facteurs, on voit que les choses insensibles ont elles-mêmes leur gloire.

Mais il faut en dire plus. J’ai l’idée d’un Être auquel rien ne manque de ce qui, dans le monde des essences concevables, [252] par quelque aspect ou effet que ce soit, est perfection. Possédant toutes les qualités (au sens commun et restreint du mot) d’une façon aussi parfaite que possible (que je conçois elle-même comme étant l’absence de toute limite), il est, réalisé physiquement, l’infini du Bien possible. Son nom traditionnel est Dieu. Cela étant, il me semble que l’idée de Dieu témoigne de la réalité physique de son objet, l’essence pure qu’elle amène sur la scène de mon esprit n’étant conçue par moi que grâce à une perception, tout intellectuelle et pourtant, à sa manière, expérimentale, de la même essence réalisée. Je n’affirme pas dès à présent qu’il en soit ainsi, car j’ai conscience d’avoir du lien que je viens de mettre en cause, un pressentiment éclairé plutôt qu’une connaissance. Les choses étant telles, je pourrais ou plutôt dois me demander si la recherche d’une connaissance à son égard n’a pas pour moi priorité sur l’Œuvre de la *Bona Mens,* et le présent discours : rien en effet, pour quelque esprit que ce soit n’a plus d’importance que le problème de l’être physique du Parfait. Je vois bien cependant à la réflexion que l’heure n’est pas encore venue pour moi de traiter ce problème. Sa difficulté est grande et son étude ressortit à l’Œuvre de la *Bona Mens,* en un lieu que déterminent cette difficulté et mon aptitude à en venir à bout, non moins que le sérieux du problème. Pour ne rien ôter à la gloire de Dieu par ce retard, il suffit que je prenne dès maintenant en considération l’idée de Dieu, la proposant à mes semblables, ou plutôt la leur rappelant (car ils doivent la former aussi naturellement que moi), ne faisant rien qui aille à son encontre, mieux : lui soumettant positivement tout ce qui peut relever d’elle. Telle est ma conduite présente. J’observe donc que s’il y a, comme je le pense, à l’origine des essences comme des existences, un Principe parfait, toute Vérité, quelle qu’en soit la matière logique, contribue à sa gloire parce qu’elle exprime quelque chose de Lui, de son être nécessaire ou de ses libres volontés. Rendre à la plus humble de ses œuvres la justice première dont j’ai parlé est donc s’incliner devant ses vouloirs, honorer l’Intelligence et l’Amour qui la signent.

J’en ai assez dit sur les mérites respectifs de la croyance et du Vrai, son objet idéal. Il est clair désormais que la perfection de la première — lorsqu’elle satisfait à toutes les exigences de sa finalité — est intrinsèque et absolue, alors que celle du second reste dépendante et relative. Il me reste à montrer comment, tout en l’emportant sur lui, la croyance peut s’ordonner au Vrai, en droit comme en fait.

Regardons d’abord le fait. Je dis que, par une intention [253] naturelle qu’aucun vouloir ne lui ajoute et ne saurait lui retirer, dont il n’est pas nécessaire non plus que nous ayons conscience pour qu’elle soit agissante et obtienne quelque effet, la croyance tend au Vrai. En effet, nous ne donnons spontanément notre assentiment qu’à des situations à structure de Vérité qui, au mieux existent, au pire nous semblent exister hors de notre esprit, jouant dans le second cas une Vérité effective. Et toute évidence, toute apparence mentale non contredite de leur fausseté entraîne notre contresentiment. Quant à manœuvrer notre jugement par notre seule et libre causalité, nous n’y songeons pas même : nous sentons bien que nous ne pouvons croire contre notre pensée ou notre sentiment, ou seulement au delà d’eux. Sans doute un certain usage de notre liberté conditionne-t-il la foi au témoignage d’un témoin, lorsque la teneur du premier n’a pour nous aucune évidence intrinsèque. Mais, dit saint Thomas, « l’homme ne croirait pas s’il ne voyait pas qu’il doit croire ». Élargissons son énoncé, puisqu’il arrive que l’on croie sur une simple apparence mentale. Disons que l’homme ne fait jamais crédit à une autorité extérieure que s’il estime devoir le faire. Au principe immédiat de l’assentiment, la volonté est donc absente, précisément parce que, tendant au Vrai, cet assentiment refuse de se plier à une liberté dont l’essence est de n’être déterminée par aucun objet.

Ainsi, en fait, l’assentiment est naturellement tourné vers le Vrai. Il faut le décevoir en donnant au Faux le visage du Vrai pour l’incliner vers le premier. En droit maintenant, cette disposition mérite évidemment que l’homme se fasse son allié, ou plutôt son serviteur, en vue de la conduire au succès. L’argumentation du chapitre précédent suffit à l’établir : la croyance n’est bonne que si elle fait adhérer l’homme à une Vérité.

On voit désormais, comment il est possible et même nécessaire que la croyance, bien que supérieure au Vrai par nature, soit cependant, au regard de la raison, destinée à se soumettre à lui. J’ai parlé plus haut d’une manière générale, de leur perfection comparée. Précisons. Toute croyance a comme un *poids,* déterminé par sa nature immuable de croyance et l’importance inégale de l’objet auquel elle se rapporte ; on pourrait dire, en physicien, qu’il est le produit de son invariable *densité* par un *volume* plus ou moins grand. Cela étant, ce poids est, comme tel, un élément de valeur de la croyance, prise en elle-même, indépendamment des qualités la rendant finalement plus ou moins bonne ou mauvaise. Il la porte à un rang supérieur à celui des Vérités dans l’échelle des essences dépouillées de leurs déterminations [254] bonnes ou mauvaises, ou plutôt regardées telles qu’elles sont en elles-mêmes avant de les recevoir. La croyance ne perd pas cet élément de perfection, même si elle est finalement rendue mauvaise par son caractère erroné ou seulement précipité. De même, en soi et quelque usage qu’il en fasse, la condition de l’adulte est supérieure à celle de l’enfant. Ses pouvoirs immédiats sont incomparablement plus grands et élevés. Cependant cette supériorité même le rend capable de perversions qu’ignore nécessairement le second : *corruptio optimi pessima.*

Cela étant, c’est par son poids que la croyance l’emporte nécessairement dans la hiérarchie des natures sur la Vérité. Il constitue en elle une perfection de principe qui est supérieure à celle des Vérités. Mais ces dernières n’ont besoin, pour être finalement bonnes, d’aucune note qui vienne s’ajouter à leur simple teneur : il leur suffit d’être, avec cette teneur, posées hors de l’esprit, comme elles le sont nécessairement au moins en puissance. Au contraire la croyance ne devient bonne que si elle est vraie et digne de l’homme. La seconde condition l’oblige à respecter la souveraineté de la fonction hégémonique de l’esprit, la première à se soumettre au Vrai.

Mais cette soumission ne fait nulle violence au jugement. S’il l’accepte ou plutôt, sans l’obtenir nécessairement, la voudrait, c’est pour son propre bien. Et à regarder de plus près son intention, on voit que la visée qui l’anime n’est pas le service du Vrai mais celui de l’homme, son propre sujet et agent. Si je cherche naturellement à ne pas me tromper, c’est moins parce qu’il y a dans l’erreur un manque de respect à l’égard du Vrai que pour gagner la possession de celui-ci. Cette possession n’est pas obtenue par la seule connaissance. Encore faut-il que j’introduise le Vrai dans ma vie propre et l’assimile : je ne peux le faire qu’en épousant sa structure, par l’assentiment.

Ce caractère intéressé, introverti, de l’intention du jugement vers le Vrai apparaît particulièrement, si on la compare au mouvement que l’évidence ou l’apparence mentale du bien suscite dans notre volonté. Il vise, ce mouvement, à nous faire aimer le bien et travailler pour lui, sans retour sur nous, seulement parce que la perfection comme telle mérite notre hommage, notre attachement, notre service. Il a la prétention de s’ordonner à un absolu qui décide en dernier ressort, au delà duquel il n’y a rien à chercher. Et la conscience de ce qu’est notre réaction à son égard détermine aussi, finalement, l’estime ou la mésestime que nous avons de nous-même et notre bonheur ou notre malheur. Rien de semblable pour la croyance. La tendance qui [255] la porte au Vrai se rapproche d’un appétit. Elle vise par elle-même, non à honorer une valeur supérieure, mais à s’emparer d’une nourriture dont l’homme, sujet de la croyance où elle repose, a goût et besoin. Il résulte de ces Vérités que l’avantage de la croyance sur le Vrai, loin d’exclure la soumission de la première au second, l’exige, ne devenant que grâce à elle une supériorité de perfection.

Notons, pour terminer, qu’en mettant l’homme au-dessus du Vrai, je n’entends nullement faire de lui le Souverain Bien. Mais il fallait que je dise et démontre cette supériorité pour mettre au point mon apologie de la croyance vraie et autorisée. Je vais écarter l’erreur que risque d’entraîner l’affirmation isolée de la valeur instrumentale de la croyance : si l’on ne sait pas que celle-ci a d’autres éléments de perfection, on se méprend sur sa vraie bonté. Il fallait d’abord dissiper une confusion dont les risques sont grands et graves les conséquences. En effet, si l’on ne distingue pas l’intention tournant physiquement la croyance vers le Vrai, au seul profit immédiat de l’homme, de l’ordination au Bien que cette croyance doit recevoir de notre volonté, on évitera difficilement de tomber dans l’une ou l’autre des erreurs que je vais dire, ou de les assembler contradictoirement, en vertu de l’affinité des extrêmes : on moralisera la nature en prêtant à la croyance une recherche du Bien dont la volonté seule est capable, on réduira le moral au naturel en faisant du devoir qu’est pour l’homme la recherche du Vrai le service d’une simple curiosité d’amateur ou de logicien. Les dangers que je viens de signaler sont désormais écartés. Je peux continuer ma recherche des éléments de perfection de la croyance en regardant celle-ci sous des aspects plus absolus que je n’ai fait jusqu’à présent [[4]](#footnote-4).

[256]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre IV

Les principaux éléments
de perfection de la croyance

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je vois clairement que la croyance doit sa perfection intrinsèque à la communication qu’elle établit entre l’homme et les Vérités, immédiatement si elle est affirmative, par l’adhésion qu’elle enveloppe si elle est négative. Pour découvrir les éléments essentiels de sa bonté, il me suffira donc de regarder attentivement la nature et les effets immédiats de cette communication.

La bonne croyance d’abord — je l’ai dit dès le début de cet ouvrage consacré à faire naître en moi et chez mes lecteurs une certaine croyance, elle-même gagnée grâce à des croyances — la bonne croyance donc enveloppe une connaissance faisant exister aux yeux de son sujet son objet immédiat. C’est dire que ce dernier est en personne atteint par le croyant, comme une Vérité existant effectivement, à la différence des scènes ou situations imaginaires qui sont la simple projection hors de l’esprit d’objets mentaux. Il y a dans ce fait fondamental un bien souverain. En effet, l’être physique est incomparablement supérieur au mental. Décisif, puisqu’on ne peut rien lui objecter à bon droit, il satisfait aussi et satisfait seul le désir de l’homme. Au moins pour ce qui dépend de lui. Car son mode d’appréhension, je l’ai noté et en traiterai plus longuement le moment venu importe aussi à l’homme. L’imaginé en revanche, simple projection du mental, peut enchanter. On ne s’en contente vraiment pourtant que si on le tient, par déception, pour physique.

Cependant, si l’objet de toute connaissance est lui-même en contact avec le connaisseur, il reste, comme tel, extérieur à la vie propre de celui-ci. Il est à sa porte, une porte à la fois ouverte et infranchissable. Transparent à l’esprit, il se redouble tout entier, étant indivisiblement en soi et pour le premier. Cependant il reste sur place, sa réalité physique l’empêchant de pénétrer dans la vie intérieure.

[257]

Mais la croyance ne se réduit pas à une connaissance. Elle enveloppe, non seulement lorsqu’elle est ce qu’elle doit être : toujours, au simple titre de croyance, les conceptions de la composition mentale. Grâce à celles-ci, le Vrai connu habite l’esprit même. Peu importe que seule sa teneur pure y ait pénétré : elle seule en est capable et l’homme sait qu’elle n’est pas vaine, la voyant posée en soi hors de lui, à sa manière, que l’on ne doit point lui contester, puisqu’elle lui convient seule et qu’il serait sot de demander aux Vérités d’exister comme des choses. Cette intégration à l’esprit n’est cependant pas encore la croyance, qu’elle prépare seulement. Finalement celle-ci est un état d’assentiment, indépendant ou porté par un contresentiment. Et l’assentiment est un accord décisif, puisqu’il engage en nous la nature et son sujet. Il est impossible donc de concevoir pour les Vérités une meilleure ouverture à l’homme que celle de la croyance. Leur passage est achevé, d’elles-mêmes à l’esprit. Dans la croyance qui enveloppe une connaissance, informé aveuglément dans la mesure où il pâtit la matière sensible qu’organise la Vérité à laquelle il adhère, l’homme l’est de plus intelligemment, en tant qu’il perçoit cette Vérité, sa matière et sa forme. Enfin, en tant qu’il lui donne son assentiment, il entre en relation de sujet avec elle. Peu importe qu’il ne puisse alors manœuvrer sa nature : il ne le souhaite pas. Le voilà en union parfaite avec la Vérité : tout son être sentant, intelligent, actif s’accorde à elle.

Cela étant, de quoi bénéficie-t-il alors ? D’un objet chargé de présents qui l’enrichissent et l’élèvent sans l’alourdir : ils se combinent harmonieusement. Par la perfection de sa matière, cet objet commence déjà à le grandir. Sans rien perdre pour cela de nous-mêmes, nous participons en effet de la teneur des termes, concrets ou abstraits, qu’assemble toute Vérité. Premier moyen d’une *ascension essentielle* possible. Il suffit que nous nous détournions des quiddités inférieures qui sont pour nous obstacle, gêne ou arrêt : la douleur, l’ignorance, l’erreur, le mal moral, pour regarder ce qui est plus grand que nous, ce que nous concevons comme « idéal », et cette immense teneur, à jamais supérieure à toutes nos recherches, que nous appelons l’Infini.

Mais à la richesse de sa matière chaque Vérité joint, inséparable de sa forme, la lumière que réclame l’intelligence. Sans le modifier sous quelque aspect que ce soit, cette lumière transfigure chaque objet, « le change enfin en lui-même ». Alors qu’auparavant il n’était encore que ses matériaux bruts, le voilà devenu un être achevé, citoyen par ses composantes et ses propriétés du monde intelligible où il occupe la place que lui vaut sa quiddité, [258] place rigoureusement déterminée, mais aussi bien située, harmonieuse, conforme au vœu de l’esprit, que nécessaire. Par les liens d’essence et d’existence le rattachant à tous les autres objets, le voilà muni d’une originalité dont il avait déjà toutes les conditions objectives, sans en jouir cependant, faute d’être sorti de lui-même pour s’opposer — pacifiquement — à tout ce qui n’est pas lui. Qui dira la grandeur de cette promotion ? C’est une multiplication immense, infinie, qui l’égale au tout de l’univers concevable. Mieux, l’accès à une condition entièrement neuve, celle d’un être qualifié, raffiné jusqu’au tréfonds, prêt à nourrir l’intelligence, en l’émerveillant indéfiniment.

Tel est l’effet sublime des Vérités. Elles le doivent à leur seule structure de rapports puisque, rendant assimilables les choses, elles ne les soumettent cependant pas à des conditions qu’exigerait un acte d’assimilation préalablement constitué, mais suscitent au contraire idéalement cet acte. Il est vrai qu’elles ne satisfont pas toujours également la faim qu’elles éveillent. L’homme en effet ne demande pas seulement à les voir naître des objets dont elles font leurs termes ; il lui faut savoir pourquoi ces objets sont tels et tellement disposés. Tantôt la nécessité y suffit ; à titre d’essences éternellement possibles, ils secrètent les liens qui les organisent et l’homme constitue des sciences déductives et démonstratives. Tantôt la contingence du donné physique vient à la fois nourrir et embarrasser l’homme. Les Vérités sont d’abord constatées. On les systématise ensuite ; on s’efforce de les rattacher à des principes que l’on voudrait évidents. Ce sont les sciences où l’observation est première et la déduction hypothétique. Pour parvenir à une intelligibilité parfaite, il faudrait expliquer ces principes eux-mêmes, sinon par cette loi « du meilleur » que réclamait Leibnitz, du moins par le Vouloir souverainement raisonnable de la Source parfaite des existences.

Ainsi toute Vérité ne comble pas l’esprit. Mais cela n’ôte rien à sa vertu d’illumination. Et il est beau que le Vrai soit au principe chez l’homme d’une insatisfaction qui suscite un dépassement.

On voit mieux maintenant la grandeur de la perfection nécessairement attachée à la croyance autorisée unissant l’homme à l’objet d’une connaissance. Le don qu’apporte cette croyance n’est pas parfait seulement par ses modalités formelles de don ; il l’est encore substantiellement par la teneur de la chose donnée.

À la réflexion, il fait même de la bonne croyance l’indispensable complément de tout autre bien. En effet, soit une perfection quelconque possédée par l’homme. Elle n’est personnalisée [259] que dans la mesure où il la connaît, se la représente comme donnée en lui, croit enfin à l’objet de sa représentation. La croyance est la clé de voûte du système. Ses formes sont d’ailleurs diverses. Dans le cas le plus favorable, elle est simplement ce qu’on nomme communément *conscience,* au sens psychologique le plus plein du mot. Avoir conscience d’une chose en effet c’est, l’éprouvant, la connaître comme présente en soi, se la montrer et l’identifier à l’aide de l’idée qui, plus ou moins distinctement, la définit à vos yeux. La conscience d’une perfection n’en est donc pas la simple pathie, ni même la connaissance : à celle-ci s’ajoute une croyance par laquelle on l’identifie. Supposons maintenant que l’homme doive découvrir la bonté d’un état présent en lui ou, plus gravement, sa simple présence. La croyance à la perfection qu’il porte en lui est dite *science* plutôt que conscience. Ce mode de croyance est assez fréquent. De ce qui fait sa véritable dignité, l’homme n’a pas toujours un sentiment immédiat. C’est dans la nuit parfois qu’il s’attache à un bien, que seule la « fine pointe de l’âme » continue à discerner en lui. La perfection reste, pour l’essentiel, personnalisée et la sécheresse de notre information affaiblit le risque d’égoïsme et d’orgueil attaché à une conscience trop sensible de notre valeur.

Je rencontre en effet ici une objection. Cette personnalisation de nos maigres éléments de bonté, naturelle et morale, doit-elle être mise à l’actif de la croyance ? L’idée de cette bonté n’est-elle pas à l’origine d’un amour-propre, erroné et fautif ? Nous pensons être l’auteur, unique ou principal, de nos qualités et les grossissons à plaisir. Ainsi la croyance serait en l’occurrence occasion, sinon cause de maux.

Je reconnais les faits qu’avance l’objection, mais m’oppose à leur interprétation. Ce n’est pas la croyance mais ses manques qu’il faut incriminer : nous n’entourons pas nos qualités des défauts qui en sont la rançon et ne les rattachons pas à leurs conditions étrangères à nous. L’estime et l’amour déréglés de nous-mêmes sont suscités par cette ignorance, non par la juste idée de ce qui est en nous bon. Le vrai moyen d’en venir à bout est de rendre cette idée adéquate, non de la supprimer. Cette suppression n’est d’ailleurs pas plus possible intégralement qu’elle n’est, absolument parlant, souhaitable : on ne pourra empêcher l’être le plus humble de se reconnaître quelque qualité, à moins de le priver entièrement de cette conscience intelligente de lui-même qui est au principe de sa perfection. Qu’on demande donc à l’homme de porter d’abord son attention aux conditions naturelles de sa bonté morale, aux dons gratuits qui précèdent et commandent [260] le moindre de ses actes personnels. Qu’il regarde aussi tout ce qui lui manque. Mais qu’il n’ignore pas les biens qui sont en lui. Cette science n’est-elle pas d’ailleurs indispensable à leur conservation systématique, sinon à leur acquisition ? Gardons habituellement présente la pensée de notre totale dépendance d’êtres qui assistent seulement à leur propre histoire, de notre étrange infimité d’êtres qui ne sont point l’Être sans restriction. Croyons vraiment que nous ne sommes rien par nous-mêmes et en nous-mêmes. Il ne pourra alors qu’être bon pour nous de savoir ce que nous sommes par grâce et participation, ce que nous avons parce que, plus ou moins directement, nous l’avons reçu. Nous ne serons plus portés à l’orgueil, mais à la reconnaissance envers les vrais dispensateurs de notre bonté en même temps qu’à l’accroissement personnel de celles-ci.

Notons bien, pour finir, la portée de ma démonstration. Elle ne prouve pas simplement que la croyance est un moyen d’obtenir cette perfection nouvelle qu’est la personnalisation de nos traits de perfection déjà donnés, mais encore qu’elle en est *l’unique* moyen : je l’ai retrouvée en effet, en partant de cette personnalisation comme une condition nécessaire. À l’inverse, ne pensons pas que l’Œuvre de la *Bona Mens* ait à se réclamer principalement de la prérogative que je viens d’établir. En effet, le travail concret qu’elle demande n’est certainement pas pour l’essentiel d’informer ses agents de perfections déjà présentes et dont cette amélioration ne changera pas la teneur ; il vise à faire naître des faits d’opinion qui doivent, chez eux et dans l’ensemble de l’être, accroître une perfection objective, indépendante de la conscience dont on s’efforce pourtant de la douer. Il n’en fallait pas moins noter, pour être juste, un des mérites de l’Œuvre dont je fais l’apologie, mérite d’autant plus important qu’il lui est réservé. A l’ignorance ou à un sentiment confus, plus ou moins erroné et toujours incertain, de nos vrais biens, seule elle substitue une science adéquate, nous situant à notre juste place dans la hiérarchie des natures et des êtres.

[261]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre V

Examen des inconvénients indirects mais
inévitables de l’Œuvre intégrale de la
« Bona Mens ». Que ces inconvénients
limitent en droit le nombre de ses agents
mais qu’elle reste en principe digne
des efforts de l’homme

[Retour à la table des matières](#tdm)

J’ai prouvé que tout homme doit s’efforcer de faire de son jugement un usage assez bon pour régler comme il convient sa conduite personnelle : se mettre au service des êtres et des tâches qui le méritent, et d’abord s’élever lui-même à la perfection minima qu’exige sa nature d’homme apte à donner un sens à ce qu’il pâtit et perçoit. En effet, ma démonstration n’a mis en cause aucune particularité de caractère ou d’aptitude qui puisse distinguer les tenants de l’humaine condition ; sa valeur est universelle. Mais il est évident qu’elle n’impose pas à chacun de travailler à faire naître en lui le meilleur des systèmes de faits d’opinion à sa portée.

En effet, ce travail a une rançon très grave, qui est, dans le temps même où on l’accomplit, l’empêchement de toute autre activité. Sans doute j’ai assez montré qu’il conditionne le succès d’une œuvre quelconque. Mais cela même implique qu’il y a à côté de lui d’autres tâches dignes de l’homme. Et cela ne le soustrait pas à la servitude générale de l’exercice de notre causalité. Redisons, en les précisant, les graves Vérités que j’ai reconnues plus haut. Quelle que soit la « largeur de notre champ de conscience », nous sommes incapables de faire dans le même temps deux choses différentes. La conduite simultanée de plusieurs tâches n’est que leur opération alternée. Et si ce mode d’action peut, chez certains, être fécond et même supérieur au travail monolithique, il est évident qu’il reste nécessairement soumis [262] aux servitudes radicales suivantes ; le nombre de tâches est très faible ; elles sont astreintes à de sévères conditions de compatibilité, enfin chacune de nos démarches, dans le temps même où nous l’accomplissons, exclut tout autre usage de notre causalité personnelle.

Le service de 1*’Opus bonae mentis*, tout en le conditionnant pour l’avenir, exclut donc dans l’instant le soin de nos semblables ou de notre propre corps. Comme il vise en partie à le préparer, il ne peut constituer la seule tâche de l’homme. Et je vais démontrer que, pour le plus grand nombre, une fois connues et crues les Vérités fondamentales, la recherche du Vrai ne doit plus être l’occupation essentielle. Reconnaissons d’abord qu’une activité et une attitude parentes de cette recherche conviennent encore. L’opposition de leur vocation à l’Œuvre de la *Bona Mens* n’en apparaîtra que mieux.

Il est bon donc qu’une méditation attentive des problèmes de la conduite et de la destinée amène chacun (je vais user d’une expression frappante, où les mots sont détournés de leur sens philosophique) à ne pas « savoir » seulement, mais à « croire » qu’il doit mourir, que les autres existent, à titre d’objets et de sujets, qu’à l’origine enfin des êtres et des destins, il y a plus sage et plus grand que nous. Pareillement la connaissance des lois dont le jeu commande immédiatement notre vie physique et notre vie psychique, la seconde supposant la première, est-elle indispensable à tous. L’homme d’autre part vit en société, il entre en liaison avec ses semblables dans des groupes plus ou moins « naturels », plus ou moins organisés, qui exigent et obtiennent de sa part un certain savoir — je donne cette fois au mot son sens plein — grâce auquel il est à même de rendre aux autres divers services, en même temps que d’en recevoir. C’est dans l’exercice de ce qu’on nomme la profession que ce savoir est le plus évidemment nécessaire et le plus technique. Mais il est indispensable dans la vie familiale, dans tout échange humain, dans tout amateurisme, puisqu’il y faut toujours être assuré que la conduite choisie obtiendra ou a des chances d’obtenir le résultat que l’on poursuit. Et l’homme le moins doué pour l’action ne sera à la hauteur ni de lui-même, ni de ses obligations de débiteur social, chargé d’une lourde dette à l’égard de ses semblables, si, à défaut d’en créer de nouveaux, il ne respecte au moins, en actes et non seulement par des abstentions, les liens de famille qui ne peuvent pas ne pas l’entourer, s’il ignore l’amitié, la propagande et la discussion, le service en commun d’un idéal, s’il ne sait enfin, à défaut d’un travail réglé par la [263] cité, se donner quelque libre occupation dont les autres tireront avantage. Dans toute cette activité des croyances sont à l’œuvre, que l’homme doit savoir acquérir et vérifier par une réflexion sur ses succès, ses échecs, les diverses faces de sa conduite. L’entier repos n’est jamais pour lui que paresse, l’immobilité qu’immobilisme.

Pourquoi cependant cette activité de recherche, au sens large, ne sera-t-elle pas, pour la grande masse des hommes, l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens* ?

C’est d’abord que le succès des efforts par lesquels, je vais le prouver, certains peuvent ou doivent viser à se rendre maîtres de tous les faits d’opinion qui sont en eux à leur portée dépend d’un nombre immense de conditions, d’ordre biologique, psychologique et social. Pour satisfaire à ces conditions, les activités humaines les plus diverses et les plus éloignées de la recherche de la Vérité sont nécessaires. De combien de services, matériels ou moraux, rendus par ses semblables la simple conservation de la vie corporelle n’est-elle pas payée pour chacun de nous ? 1l n’est, pour quelques-uns, de recherche systématique et indéfinie du Vrai que parce que d’autres, beaucoup plus nombreux, consentent à s’employer à des tâches bien différentes, dont l’énumération n’est pas utile, mon assertion étant assez évidente dans sa généralité.

Ceux que j’exclus ici de l’Œuvre de la *Bona Mens* ne sont en rien sacrifiés. En effet, combien d’autres activités expriment et exaltent notre nature, jouissant ainsi, dans l’ordre des valeurs, d’une autonomie véritable, bien que limitée ! Elles sont des fins, non point dernières et absolues, mais qu’il faut associer d’une part, encadrer et sublimer de l’autre par l’idée du Tout, du Parfait absolu dont elles disent toutes quelque chose, chacune à sa manière, loin de les ravaler au rang de simples moyens. Je dis qu’artisan ou artiste, fabricateur ou organisateur, défenseur, restaurateur ou redresseur, dans toute profession, dans tout amateurisme, dès qu’il est au service de l’être, l’homme l’est à celui du Bien. Sans doute sera-t-il toujours nécessaire qu’il ordonne des actions à des résultats, traite donc les premières comme des moyens : quand je monte en tramway, ce n’est jamais que pour me rendre en un lieu ou jouir de quelque spectacle ou paysage. Il ne faut pas croire pourtant qu’il n’y ait, en droit, de fin que dans des états. L’action, comme telle, est aussi un absolu. N’accroît-elle pas l’être autant ou plus que ses acquisitions même ? N’opposons donc pas fin et moyen. Une même conduite peut être bonne aux deux titres. Et surtout ne réduisons pas les [264] valeurs, d’activité ou simplement d’être, à celles de l’intelligence.

J’en viens maintenant au point essentiel que les observations précédentes me permettent désormais d’établir précisément. Pour la grande majorité des hommes, il semble que l’entier succès d’un travail ordonné à l’exercice parfait du Jugement serait de peu de poids. Supposons obtenu cet exercice, grâce à une maîtrise sans défaillance de toutes les opérations mentales de son agent. Que vaudra l’aménagement des faits d’opinion auquel il conduira ? Guère plus, si je ne me trompe, que celui qu’aurait déjà atteint l’exercice beaucoup plus simple permettant seulement à l’homme d’en savoir assez sur sa conduite — regardée dans sa fin, sa teneur et ses moyens les plus généraux — pour servir le Bien. Demander à la multitude d’acquérir systématiquement une connaissance analytique et ordonnée des divers aspects, ingrédients, liens de l’être — être effectif, être seulement possible — serait lui imposer une tâche très supérieure à ses forces. L’emploi fructueux de ses vrais talents doit la conduire à des travaux d’un tout autre ordre, créateurs pour l’univers des vivants, et d’abord pour elle-même, d’une perfection bien supérieure. Voyons plus concrètement les difficultés humaines de l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens.*

Au service de cette Œuvre, l’homme commence par s’efforcer de découvrir adéquatement la nature et les conditions d’un *parfait régime de l’esprit*, afin de pratiquer celui-ci sans défaillance. Puis il s’occupe de définir la *nature,* le *genre d’existence,* la *causalité* de toutes les déterminations dont nous avons connaissance ou idée. En effet, toutes les fois que nous introduisons une détermination quelconque dans nos jugements, nous lui conférons pratiquement telle essence, telle façon d’être posée en soi et de subsister, telle capacité générale de modifier le donné par sa seule présence. Il nous est impossible d’agir autrement, ces traits faisant corps avec elle. Or j’ai noté dès le début de ce discours que nous soumettons indistinctement à l’idée complexe et incohérente de chose, entendue substantiellement, les déterminations les plus différentes, pensant ainsi spirituellement ce qui est matériel et matériellement ce qui est spirituel. Parmi les hommes adonnés à la recherche du Vrai, ceux qu’on nomme les savants — qui ont tant fait pour l’humanité — n’échappent point eux-mêmes à cette faute. Ils interprètent constamment les relations qu’ils découvrent entre les objets perçus ou conçus par eux à l’aide des catégories du sens commun les moins étudiées et les plus contestables. L’ontologie naturelle de l’intelligence est donc bien éloignée de donner à chaque sorte de choses, sans omission ni altération, les traits qui lui sont propres. D’autre part [265] l’étude systématique de la valeur des faits d’opinion, regardés comme membres d’une espèce, puis comme individus au sein de cette espèce n’a guère été entreprise, alors que la recherche, qui pourtant dépend logiquement de ses résultats, est le fait de l’homme depuis un nombre respectable de siècles.

Tout cela montre très évidemment, à mon sens, que l’homme n’est pas naturellement porté à user de son esprit d’une façon parfaite. En lui demandant de s’y employer, on risquerait de n’obtenir de lui — au prix de quels efforts ! — qu’une mise en doute de croyances précipitées dont il n’arriverait pas à faire la part d’erreur et de vérité. Le bilan serait fort maigre, comparé aux biens que d’autres activités auraient fait naître, dans l’ordre de la satisfaction des besoins ou des désirs, de l’utilisation de nos forces psychiques, de l’organisation des sociétés, de la création et de la diffusion du Beau.

J’ai assez montré que l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens* n’est pas pour tout homme la meilleure des tâches. Il me reste à établir que sa perfection la constitue cependant candidate aux efforts de l’homme et que j’ai raison de lui consacrer les miens. Pour lui laisser une portée générale et ne pas le charger, je restreindrai le présent chapitre à la démonstration de la première Vérité.

Celle-ci ressort déjà avec évidence de mon étude générale des bienfaits de la croyance autorisée, de mes remarques plus concrètes touchant l’hostilité naturelle de l’homme aux premières Vérités ontologiques, et sa foncière indifférence à l’égard de leur recherche, comme à celle de la teneur et des conditions du parfait régime de l’esprit. Mais il importe de la rendre plus sensible et plus distincte en regardant de près les avantages qu’entraîne l’acquisition de croyances vraies par des voies dignes de l’homme et en rattachant à la croyance, que j’ai seule considérée jusqu’à présent, l’ensemble des faits d’opinion. Le second point est particulièrement important, puisque la matière de 1*’Opus* se recrute dans toute la famille.

Notons donc que les biens apportés par la croyance vraie sont proportionnels à la grandeur du poids de celle-ci. Ils ne demandent qu’à croître avec elle, en qualité comme en quantité. Cela étant, leur importance justifie certainement une activité entièrement consacrée au service d’une telle croyance, et donc ordonnée à une découverte systématique de toutes les Vérités qui sont à la portée de l’agent. En effet, la croyance issue de la connaissance a, en propre, les trois avantages que j’ai analysés plus haut. Elle est la condition nécessaire de toute conduite personnelle sans défaut. Elle établit une parfaite communication [266] entre l’homme et des essences qui, enrichissant l’esprit de leur matière, sont de plus par leur forme créatrices de ce bien supérieur qu’est l’intelligibilité. Enfin elle apporte par elle-même l’hommage d’une première et fondamentale justice aux êtres dont elle dit à l’homme les propriétés. Elle est donc foncièrement au service de l’Ordre qui veut pour l’homme indépendance et souveraineté à l’égard des natures inférieures à la sienne, soumission active et aimante au bien de cette dernière, à l’idée d’infini, à l’Œuvre collective de la glorification de l’être, toutes choses qui ne sont visées et atteintes que par accident sans la connaissance de la Vérité.

Je dois m’objecter cependant que cette connaissance n’y conduit pas non plus nécessairement. Non qu’à savoir la bonté d’une cause, on soit porté à agir contre elle et que naturellement on cherche le Vrai pour faire le mal. Mais le bilan des conquêtes des chercheurs que l’on nomme savants peut ici être invoqué par les pessimistes. L’information acquise par l’homme des conditions régissant l’être et le non-être physique des phénomènes, des choses et des individus vivants a contribué, diront-ils, au mal autant ou plus qu’au bien de l’humanité. Notre capacité de destruction surtout a été accrue, l’usage en est prévu, préparé et l’on s’emploie sans cesse à en étendre la portée. Je n’avais pas à faire état plus haut de cette difficulté, puisque je réduisais l’*Opus* aux recherches conditionnant la bonne conduite. Mais il faut ici l’envisager.

Il me semble qu’à l’examen elle disparaît. En effet, ce qu’elle met en cause est un facteur qui, comme tel, est indépendant de toute contrainte, pression, suggestion, simple influence externes. Ce n’est rien moins que la *liberté pure* dont il faut soigneusement distinguer tout ce qui, dans notre nature, conduit seulement à elle sans en déterminer l’exercice. Distinct de tous ses instruments, l’homme, dès qu’il émerge, si peu que ce soit, de sa nature, en use qu’il le veuille ou non, à titre de sujet pur. Et s’il dépend de lui d’en faire tel ou tel usage, il ne lui appartient plus de n’en faire aucun usage, l’abstention étant encore une action. Sur la liberté pure donc, nécessairement et en vertu des traits qui lui donnent son essence même d’objet pensé, la croyance n’agit pas. En revanche sur les forces naturelles qu’utilise cette liberté, elle ne peut avoir, lorsqu’elle est vraie et, par ses conditions d’apparition, digne de l’homme, que d’heureux effets. Les mouvements que suscite comme telle la connaissance du bien sont au service de ce dernier. Ils ne détourneraient de lui qu’en vertu d’une mauvaise volonté préalable dont la cure ressortit [267] en partie à une critique des fausses valeurs que seule la connaissance des véritables rend possible. Il est vrai que l’information du savant ne renseigne pas directement sur les valeurs, n’ayant pour objet que les conditions de l’être et du devenir des déterminations physiques. Mais l’accroissement des pouvoirs de l’homme qui en est la suite naturelle est bon par lui-même, exaltant la plus haute des natures données dans notre expérience. Et de l’insuffisance même d’un savoir portant seulement sur des faits et des relations de fait, je tire argument en faveur d’une Œuvre qui, se proposant d’user au mieux de l’esprit, ordonne les démarches de celui-ci : elle doit faire naître chez l’homme en temps voulu les vraies convictions touchant les valeurs dont a besoin notre action.

À toutes ces raisons militant en faveur de l’Œuvre, il faut joindre une de celles qui m’ont amené plus haut à réserver à certains son entreprise : à savoir l’éloignement où se trouve naturellement l’esprit de la vérité métaphysique et de sa simple recherche. En effet, moins nous sommes portés, tous ensemble, à prêter notre attention aux traits fondamentaux des essences et des existences, et d’abord au régime idéal de l’esprit, plus il faut que certains d’entre nous, en groupes moins étendus, s’y emploient. Serait-elle de peu de conséquence, cette tâche s’imposerait, compte tenu de la rareté des opérateurs. Et j’ai montré le bien que son succès doit apporter à l’esprit.

J’ai assez prouvé que l’Œuvre de la *Bona Mens*, en tant que pourvoyeuse de croyances, fondées sur des connaissances, est en principe digne des effets de l’homme. Mais cela suffit-il à la justifier dans son entier ? Elle ne se borne pas, en effet, à l’office que je viens de dire. Elle concerne tous les faits d’opinion dont je suis capable. Et j’ai assez dit qu’il est d’autres espèces de faits d’opinion que la croyance, énumérant certaines d’entre elles sans prétendre pour autant les avoir toutes dénombrées. La bonté que j’ai reconnue appartenir à la croyance lorsqu’elle est vraie et certaine entraîne-t-elle donc, d’une façon nécessaire, celle d’une Œuvre qui s’attache à d’autres états dans l’homme ?

Il est facile de voir que oui. En effet, la parenté reliant les faits d’opinion, nécessairement et dans l’idée même qui les définit pour moi, m’assure *a priori* que, si la croyance est digne d’un bon aménagement, les autres faits d’opinion le sont aussi. Je l’ai assez dit, cet aménagement n’est pas bon seulement par ce qu’il réalise, mais encore par ce qu’il empêche. Donnant l’être physique aux croyances qui le méritent, il le refuse ou le retire aux autres. Il est sûr que par là tous les faits d’opinion se voient soumis à une réglementation ne leur laissant aucune [268] liberté. En effet, on ne peut évidemment bien disposer en soi la croyance affirmative ou négative, sans régler ses doutes d’une certaine façon, qui ne souffre aucune indétermination, puisqu’en face d’un objet à structure de Vérité pensé par l’esprit, l’absence de croyance est doute et réciproquement l’absence de doute croyance, cette absence ne pouvant être compensée que par un fait d’opinion. L’opinion d’autre part, où s’unissent la croyance et le doute, est elle-même nécessairement saisie par toute initiative ayant en vue la première. Enfin, s’il est quelque fait d’opinion qui ne soit pas lié existentiellement à la croyance, leur inévitable parenté d’essence doit suffire à l’associer à elle dans les préoccupations et les intérêts de l’homme. C’est donc bien l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens* dont, par la seule considération de la croyance, j’ai prouvé dans ce chapitre la bonté de principe.

[269]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

**Quatrième partie**

Chapitre VI

Que le principe des bons desseins
n’est pas la perfection envisagée dans
l’abstrait mais le bien objectivement
escomptable de nos conduites et que
ce principe justifie mon adoption
du projet de la « Bona Mens »

[Retour à la table des matières](#tdm)

Il me reste à établir qu’il est bon pour moi d’entreprendre l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens*, c’est-à-dire d’agir systématiquement et sans fixer *a priori* aucun terme à mes efforts, sur tous les faits d’opinion qui sont à ma portée en moi. Cette démonstration me sera utile, puisqu’elle m’obligera à prendre une conscience plus distincte des raisons de ma décision et renforcera ainsi mon action. Elle est nécessaire à mes lecteurs, que je dois mettre à même de prendre ou non de leur côté une décision semblable à la mienne. Leur choix dépend d’un principe général que je déterminerai d’abord. Il sous-tend l’argumentation par laquelle j’ai déjà montré que l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens* ne convient pas à tous. Je pouvais alors l’utiliser sans l’avoir énoncé, comme on prouve directement une Vérité particulière frappante qui n’est pourtant que *l’exemple* d’une Vérité générale. En effet, il ne me conduisait qu’à une règle de prudence, dont je n’assignais pas les justiciables : je ne courais aucun risque à l’appliquer sans en avoir défini la teneur. Il n’en est plus de même maintenant : il me faut, en effet, savoir quand l’Œuvre, dont les exigences sont grandes, dont la rançon est sévère, devient licite ou obligatoire.

On voit ainsi les limites de la confession à laquelle me conduit la logique. Je n’insisterai pas sur mes raisons propres de travailler à l’*Opus.* Je les énumérerai fidèlement, mais aussi brièvement que possible, à titre d’exemple, donnant tous mes [270] soins à l’énoncé et à la justification de la règle générale qui transforme pour moi certains donnés de ma vie privée en raisons d’entreprendre l’Œuvre.

Cette règle consiste à *identifier les bonnes conduites d l’aide du vouloir le plus profond de notre nature en face de leur essence connue de nous*. Ce vouloir est la marque du bien et du meilleur et doit être le principe pratique de nos décisions.

Précisons d’abord le sens de ces affirmations en rappelant quelle fut ma conduite, dès l’origine de ce discours, sitôt conçue l’Œuvre de la *Bona Mens.*

J’ai fait droit par cette conduite à une Vérité, que j’ai démontrée dès que l’ordre me l’a permis. Cette Vérité dont l'affirmation sans les contredire, mettra au point mes assertions présentes, porte que l’homme n’a pas le droit de se décider d’après ses seules impulsions, même lorsqu’il les connaît comme naturellement éclairées, même lorsqu’elles naissent, à son escient, d’un exercice de la fonction hégémonique de son esprit. Encore doit-il s’assurer qu’elles sont *hic et nunc* le meilleur principe d’action pour lui et qu’elles ne seraient pas mieux satisfaites par quelque modification de leur objet. C’est ainsi, pour prendre des exemples bien frappants, que nos mouvements naturels les moins égoïstes et les plus courageux : le patriotisme, la pitié, le sentiment de l’honneur et de la dignité doivent être ajustés au niveau de la raison et que celle-ci, à seule fin de les conduire à la valeur qu’ils cherchent confusément, doit souvent modifier l’objectif que l’imagination leur a d’abord assigné. Montrons comment cette exigence de résistance initiale à nos bons mouvements naturels atteint même ceux que nous savons suscités par un exercice de la fonction hégémonique de notre esprit. Cela non pour justifier une conduite passée dont j’ai déjà prouvé la bonté, mais pour acquérir et donner à mes lecteurs une idée actuellement distincte *ad extra* de la Vérité que j’affirme maintenant.

Donc, nous devons nous retenir de suivre les impulsions que nous savons être suscitées par de simples conceptions de notre esprit, même lorsque nous avons conscience, en les formant, d’agir par le meilleur de cet esprit et apercevons déjà dans leur objet des éléments certains de bonté. C’est que nous ne pouvons encore juger du droit qu’a cet objet de déterminer notre action, ne voyant pas si sa bonté suffit à l’en rendre finalement digne et que l’exercice hégémonique de notre esprit n’a pas du tout la même valeur selon qu’il nous porte à juger ou seulement à concevoir quelque objet. Expliquons ce dernier point, le premier étant suffisamment clair d’après l’ensemble de mon discours.

[271]

Deux exercices successifs de la fonction hégémonique de l’esprit ne sauraient amener de changement dans nos jugements. Ils peuvent seulement — et doivent — nous faire passer de l’époque à l’assentiment ou au contresentiment ou *vice versa,* selon que notre information à l’égard de leur objet n’est pas encore et devient, ou était et n’est plus la connaissance de l’être ou du non-être de cet objet. Le plus souhaitable de ces changements est évidemment le premier. Mais le second n’est pas moins nécessaire, lorsqu’un oubli par exemple nous empêche de percevoir une Vérité, que nous découvrions naguère grâce à un souvenir disparu ou plutôt devenu insuffisamment efficace. Dans aucun de ces cas cependant nous ne modifions la signification finale de notre jugement ou refus de juger. En effet, j’ai assez montré que l’époque ne se donne jamais que comme un remède de soi provisoire. Quant au jugement, d’intention il écarte bien pour toujours tout jugement opposé mais il n’en fait pas autant du doute. Sa propre prétention à la légitimité le subordonne à des conditions, dont il ne saurait vouloir être dispensé une seule autre fois, mais dont il n’exige pas non plus, comme obligatoire, la réalisation, qu’il souhaite seulement. Disons qu’en jugeant on s’engage actuellement pour toujours, mais qu’on ne s’engage pas à s’engager toujours. On tient pour immuable la Vérité, non l’information qui permet d’en juger. On ne se renie donc pas en passant du doute à la croyance et de la croyance au doute. Et la fonction hégémonique de l’esprit peut, au sein de ce changement, satisfaire à l’obligation d’un immuable exercice.

Mais, ni en droit ni en fait, il n’en est de nos conceptions comme de nos jugements. Elles ne sont pas tenues de ne pas se contredire puisque, réduites à elles-mêmes, elles ne décident pas du caractère effectif des notes qu’elles prêtent à leurs objets. Et elles ne se donnent jamais pour définitives. Amener sur la scène de son esprit une teneur pure n’est pas s’interdire de lui donner, le moment venu, une remplaçante ou seulement une compagne quelconque. Ce changement est même souvent envisagé et il doit être pratiqué systématiquement dans la recherche de la Vérité. En effet, en face d’une difficulté non encore résolue, nous devons et, si nous dirigeons bien notre recherche, voulons examiner toutes les hypothèses qui ont quelque chance d’être vraies, encore qu’une seule soit jamais douée de cette qualité.

Ainsi le fait qu’une idée émane du meilleur de l’esprit ne suffit pas à donner à l’impulsion suscitée par son objet un blanc-seing définitif. J’ai donc eu raison de m’abstenir initialement d’entreprendre l’Œuvre de la *Bona Mens* : il fallait d’abord [272] m’assurer que mon penchant à le faire subsisterait quand je connaîtrais avec une précision suffisante la valeur finale de l’Œuvre.

En revanche le mouvement profond de la volonté que j’affirme maintenant être dirigé toujours vers la conduite la meilleure n’est pas affecté du caractère provisoire des impulsions nées de nos seules idées. En effet, tel que je le conçois, il suit un examen suffisant, non seulement des résultats que l’on est en droit d’attendre de la première mais de notre aptitude totale à la pratiquer. Définissons les deux termes nouveaux qu’introduit mon énoncé : l’aptitude à étudier, la suffisance tant de son étude que de celle de la conduite elle-même. Il me sera aisé de prouver ensuite la valeur du mouvement comme règle d’action.

Pour avoir une idée distincte, *ad intus* comme *ad extra,* de l’aptitude, reportons-nous au chapitre III de la partie précédente, où j’ai forgé le concept de causalité personnelle. J’y ai montré, en substance, que cette causalité résulte de pouvoirs immédiats, tels qu’un sujet, pour tirer d’eux la nouveauté dont ils sont la promesse, a besoin seulement d’un exercice de sa liberté pure, d’un « faire » subjectif qui enveloppe un « vouloir », sans que ce dernier l’ait nécessairement précédé. Cette nouveauté est un acte instantané qui n’engage pas ses propres suites, ne constituant le plus souvent que le commencement de ce que nous nommons une action, c’est-à-dire d’une continuité organisée d’actes, productrice d’un certain résultat. Par exemple, pour le mouvement corporel, elle n’est que sa mise en train, non son exécution achevée. Quant aux pouvoirs, ils se distinguent et des instruments plus substantiels que sont les facultés et de l’aptité à agir dont l’être est purement logique, puisqu’elle n’est qu’une propriété. Cela étant, l’aptitude totale à pratiquer une conduite — ensemble organisé non plus d’actes mais d’actions — est la somme des pouvoirs immédiats la mettant à la portée d’un sujet personnel. Ou plutôt c’est un avantage physique, issu de cette somme et dont bénéficie le sujet. Ne parlons pas d’une tendance à accomplir la conduite, car la tendance, en tant qu’elle est pression, limite ou plutôt recule l’action du sujet, pris comme distinct de sa nature. Disons donc qu’il s’agit de ces pouvoirs eux-mêmes, considérés comme devant rendre cette action plus aisée et plus efficace, si l’agent, par une détermination venue de lui seul, lui donne l’être physique.

Après cette analyse présentons maintenant l’aptitude à l’aide d’une opposition qui la fera mieux connaître. Elle tranche sur un facteur de nos actes qui cependant l’implique. Ou plutôt il tranche sur elle, de telle sorte qu’en les pensant simultanément [273] on a d’elle une idée plus distincte. Donc, dans toute action personnelle, à en croire le sens commun, il existe une part de *liberté pure.* L’agent y met quelque chose qui ne vient que de lui, pris comme sujet distinct de tout ce qu’on peut lui attribuer, de ses dispositions les plus secrètes et les plus intimes. Par essence — et dans son essence même d’objet pensé — la liberté pure n’est fonction d’aucune variable naturelle. Elle implique une nature, pourvue de tous ses modes, mais elle s’en joue. Cette nature n’est à son égard qu’un tremplin. Dans l’immédiat elle ne doit rien qu’à elle-même, car elle est ce qui reste lorsque tout ce qui la conditionne ou lui vient en aide a été mis de côté, une source de nouveautés, un pouvoir de création dont on ne peut rien dire par avance. Trop de faits, directement ou indirectement, me montrent la réalité de cette liberté pure pour que j’en doute. Mais il n’est pas nécessaire que je les invoque ici. En effet, c’est à son essence seule que j’en ai, et son idée seule me suffît donc. Or je viens de découvrir l’essence de l’aptitude, lorsque j’ai parlé de « tout ce qui conditionne » la liberté on « lui vient en aide ». Il me suffira d’ajouter que ce tout, comme tel, n’a rien de commun en quiddité avec cette liberté pure ; elle ne consent qu’à s’y opposer, encore qu’il soit pour elle un indispensable instrument : l’aptitude engage donc la seule nature, mais la nature entière, individualisée et munie de toutes ses notes.

Pour définir maintenant la suffisance de l’examen qui doit faire discerner la grandeur des perfections objectives et des aptitudes à se mettre à leur service, dégageons sa condition. Je pense qu’on peut, à seule vue des résultats de l’examen, s’assurer concrètement qu’elle est ou non réalisée. Mais on doit y parvenir plus aisément si l’on connaît directement l’essence de la condition.

Je dis donc que l’examen est suffisant dès qu’il permet d’apprécier, sous l’aspect de la grandeur comparée et grâce à une connaissance, l’être ou au moins la probabilité du rapport d’égalité, de supériorité ou d’infériorité reliant la perfection et l’aptitude examinées et toute autre perfection ou aptitude et à ce moment seulement. Tant que la connaissance n’est pas gagnée, l’examen doit être poursuivi ; sitôt atteinte, elle dispense de toute recherche ultérieure.

Reste à montrer comment on peut, sans avoir une idée adéquate de la bonté d’un état de choses et de la grandeur d’une aptitude, connaître leur place, certaine ou probable, dans l’échelle des perfections et des forces. Des comparaisons simples y pourvoiront.

[274]

Donc, pensant des nombres arithmétiques entiers, je sais *a priori,* que tout nombre de trois chiffres dont le premier n’est pas un zéro est plus grand qu’un nombre de deux chiffres, même si j’ignore la valeur des cinq chiffres. Pareillement je suis assuré, sans avoir besoin de les considérer, qu’une valeur morale, si faible soit-elle, l’emporte sur une valeur purement objective, quelle qu’en soit la grandeur : les deux biens ou les deux maux appartiennent à des ordres différents. De même enfin je refuse de mettre en balance, au seul énoncé de leur titre et sans demander plus ample information, le savant qui étudie l’intelligence des animaux et ces derniers. Quant aux probabilités, les souvenirs, même peu précis, des constances éprouvées sinon observées dans le passé, suffisent à les faire connaître, lorsque ces constances atteignent un certain ordre de grandeur. C’est ainsi que les inductions de l’homme touchant les particularités des saisons d’un temps à l’autre en un même lieu sont, pour l’essentiel, fondées.

Cela étant, pour savoir que l’Œuvre de la *Bona Mens* l’emporte en soi, sur toute autre, il suffit de penser aux prérogatives de la croyance vraie et éclairée que la discussion de plus haut a mises en évidence. Il est moins facile de définir les traits aptes à renseigner avec certitude l’homme sur ses capacités : seule une convergence de probabilités peut le plus souvent lui révéler celles-ci. Mais de combien de sources de lumière ne dispose-t-il pas ! : ses goûts, ses essais, tant réfléchis que spontanés, ses succès ou échecs plus ou moins grands, analysés et rattachés à leurs conditions, les renseignements et les suggestions enfin que donnent les moyens d’investigation si variés de la psychotechnique et de la caractérologie : éclairé par elles, il doit parvenir à une connaissance précise de ses aptitudes. Si, après toutes ces recherches, le classement de deux ou plusieurs d’entre elles s’avérait impossible, elles devraient être tenues pour pratiquement égales et il n’y aurait plus qu’à regarder les différences de perfection des conduites.

J’ai assez défini les conditions intellectuelles du vouloir profond dont je traite. Pour l’identifier décidément, il ne me reste plus qu’à en donner un signe très clair et très sûr.

Je le trouve dans le sentiment d’approbation ou de blâme naissant en nous à la seule pensée réelle ou fictive, que nous obéissons ou non à ce vouloir dernier. Ce sentiment est entouré de sensations. Il les occasionne, et déjà avant lui les représentations qu’il enveloppe. Mais elles dépendent surtout, dans leur teneur et leur intensité fort variables, de ce que sont actuellement [275] l’ensemble du psychisme et l’état du corps de son sujet. Chacun reconnaîtra que « la voix de sa conscience » se fait entendre en lui, le soutient et surtout l’émeut différemment d’un temps à l’autre. Mais le sentiment ne se réduit pas à ces sensations. Il est une disposition, suscitée par une croyance, qui peut elle-même envelopper une connaissance. Et la voix qu’éveille la croyance parle toujours en nous de même façon.

Il est aisé de montrer maintenant pourquoi, en face des conduites que nous savons à notre portée, le vouloir naturel que je viens de définir est pour nous le meilleur des guides. C’est qu’il se trouve déterminé par le *bien objectivement escomptable* des premières, qui est lui-même la règle idéale de nos actions personnelles.

Expliquons-nous. J’entends par bien objectivement escomptable d’une conduite le produit qualitatif de son bien total probable par l’aptitude également probable de l’être qui en serait l’agent à la réaliser. Ce produit — je continue à m’exprimer en un langage mathématique commode — affaiblit nécessairement le multiplicande. En effet, le multiplicateur est toujours inférieur à l’unité à cause des obstacles que dans notre condition présente rencontrent toutes nos actions, compte tenu de notre pensée incessante du meilleur et de l’achevé. Du fait de cette pensée, l’objet de nos conceptions et de nos desseins ne manque jamais de surpasser celui de nos productions. Toute l’histoire de notre espèce en témoigne. Son moteur final est le désir du perfectionnement, que suscite en nous l’avance de nos pensées sur nos perceptions. Elle ne suffit pas sans doute à faire que nous soyons toujours plus ou moins mécontents de nos meilleures réussites. Mais elle donne le principe de ce mécontentement, dont nous avons assez conscience directement : nos projets se meuvent dans un monde d’essences où notre intelligence, même avertie de nos limites et de nos faiblesses, nous présente un ordre achevé, auquel nos puissances concrètes sont inadéquates.

Pourquoi cependant, en face d’une conduite mise en projet, l’homme n’a-t-il pas de meilleur principe de décision que le bien objectivement escomptable d’elle ? On voit que des deux Vérités avancées plus haut, je considère d’abord la seconde, qui concerne le droit. Cet ordre est ici le bon. En effet, contrairement à ce qui se passait initialement, pour l’idéal du jugement, je connais *a priori,* par une simple déduction logique, l’objet de la bonne conduite, pris formellement, il me faut donc l’exposer dans son essence avant de montrer comment on le découvre existant, porté par telle matière.

[276]

Cela étant, en soi, une conduite est évidemment plus ou moins bonne ou mauvaise en vertu de l’ensemble des modifications qu’elle apporte au donné physique, à titre d’effets, de résultats, d’implications, ces modifications étant en fin de compte rapportées à des sujets. On ne peut cependant séparer une action de son auteur. Non seulement parce qu’il est un sujet qu’elle modifie, mais à cause du service même qu’elle lui demande. Chargé de lui donner l’être physique, il n’y parviendra jamais qu’à sa manière, suivant son mode propre d’opérer. La valeur d’une action ne dépend donc pas seulement des nouveautés qu’elle apporterait, mais encore d’une part de ses chances de réussite et de l’autre de la connaissance qu’a son auteur éventuel touchant les deux sortes de facteurs que je viens de dire (cette connaissance n’atteignît-elle que des probabilités) : comme règle des décisions, je retrouve le bien escomptable défini plus haut.

Et pourquoi notre vouloir naturel le plus profond se porte-t-il nécessairement, après un examen suffisant, vers celle des conduites, mises par nous en projet, qui conduit au plus grand bien escomptable ? Par l’effet de la connaissance qu’aura obtenue l’examen. En effet, je ne dis pas dans nos actions qui peuvent ne pas respecter leur hiérarchie mais dans nos vouloirs naturels, le *dernier mot* est nécessairement — énonçons cette Vérité aussi modestement que possible — à *ce qui en nous est le moins déraisonnable.* Comment en serait-il autrement ? Le mouvement ultime en nous, par définition, est tel à nos yeux d’être qui juge : nous refusons qu’on lui adresse aucune contradiction, aucune correction. Or, si mal que ce soit, on juge toujours, dans l’instant, aussi bien qu’on le peut. Il est physiquement impossible de débarrasser le jugement de sa prétention à la légitimité. La motion qui suit le jugement est donc elle-même formellement la meilleure, quelle que soit d’une part la gravité matérielle de l’erreur à laquelle il peut conduire et de l’autre sa précipitation et la présence parmi ses causes concrètes de facteurs extrarationnels. Si bien qu’on donnerait de la « conscience » une vue juste et pratique en la définissant comme ce qui, naturellement, en nous parle et veut en dernier ressort, Il faut seulement ajouter que le vouloir naturel final, suscité par la parole, peut n’avoir que d’infimes effets moteurs et déclencher contre lui des sentiments et impulsions d’une grande violence.

On peut cependant m’objecter que la règle pratique des bonnes décisions n’est pas un vouloir, fût-il rationnel et nécessairement tourné vers le bien, mais seulement une connaissance. Celle-ci entraîne obligatoirement le premier et dispense donc de le mettre [277] en cause. D’autre part, à s’intéresser aux dispositions de la volonté, on risque d’altérer la pureté des décisions, laissant quelque tendance s’introduire à titre de simple fait dans un vouloir redevable, en droit, de la seule connaissance.

Je réponds qu’il est au contraire pratiquement indispensable d’aller jusqu’à la tendance pour trouver le principe concret d’une bonne décision. Là où la première fait défaut, on est en présence d’un bien abstrait, détaché à tort de la causalité qui doit le servir et dont la recherche, jamais obligatoire, peut même se trouver mauvaise. Chaque être a sa *tâche d’état* qui n’est pas, matériellement parlant, également relevée et notre goût des bonnes entreprises doit, selon le mot de saint Paul, être sobre. L’absence de tout sentiment d’appel en face d’une conduite signifierait que, la connût-on comme bonne dans l’abstrait, elle ne l’est pas pour vous. Et nous devons soigneusement mesurer nos forces avant de vouloir les employer. Inversement la conscience de nos tendances et de nos goûts comme de nos capacités contribue à définir pour nous le bien qui est, objectivement, *notre* bien. Notre dernier vouloir naturel est donc le signe du pouvoir qui fonde immédiatement notre devoir.

Il me semble que j’ai assez mis en évidence le principe concret des justes volitions qui transforment en desseins les projets. Disons maintenant que j’ai conscience d’avoir obéi à ce principe lorsque j’ai décidé de consacrer le meilleur des efforts de ma vie entière à l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens.* Sans doute, dans l’appréciation de mon aptitude concrète à y travailler avec fruit ai-je franchement tenu compte de goûts et de penchants dont je reconnais le caractère partiellement suspect. Je ne m’attribue pas en effet une bien grande capacité de découvrir la Vérité. Je sais combien mon esprit est étroit, mon imagination pauvre, ma pensée lente. Mais je vois aussi que mes chances de mener à bien, en même temps que l’indispensable recherche des Vérités fondamentales, quelque autre tâche sont plus infimes encore. Les moyens ne seraient pas meilleurs et les tendances, instinctives ou éclairées, impulsives ou faites d’attrait, combien plus faibles ! Il me semble donc que je ne vais pas contre l’Ordre en décidant d’entreprendre sans plus tarder l’Œuvre intégrale de la *Bona Mens.*

Notons que les démarches qui m’y ont conduit m’apparaissent désormais comme faisant déjà partie de cette Œuvre. N’y ai-je pas fait de mon esprit un bon usage, et le meilleur qui fût alors possible, en discutant et adoptant un projet certainement dû à un exercice de la fonction hégémonique de mon esprit ? N’ai-je [278] pas acquis la plus importante pour moi de ces croyances autorisées dont la poursuite systématique sera le fond de l’*Opus* ? Je sais que la condition du chercheur est bien mienne, dans l’Ordre universel. Il me reste à faire la philosophie de cet ouvrage en montrant qu’il dessine la genèse idéale et le fondement de la recherche humaine, à l’occasion d’un débat qui me fut propre mais peut et, dans une certaine mesure, *mutalis mutandis,* doit être celui de tout chercheur.

[279]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

CONCLUSION

Le discours qui s’achève dessine
la genèse idéale et présente le fondement
de la Recherche du Vrai

[Retour à la table des matières](#tdm)

Je vois maintenant que l’ensemble des démarches qui précèdent donne à la Recherche de la Vérité, telle que l’homme, si les apparences de la vie sociale sont vraies, la pratique systématiquement, le fondement, à la fois logique et moral, dont elle a besoin pour satisfaire pleinement l’esprit. A l’occasion d’un projet qui me fut propre, mais peut ou doit être celui de plusieurs de mes semblables, avec une imperfection dont j’ai conscience, mais qui vient de ma seule faiblesse non de l’idée qui m’a guidé, mon discours dessine la voie qui y conduit raisonnablement l’homme. Je peux intituler ce discours : la recherche de la vérité. Sa genèse idéale et son fondement.

En effet, après avoir noté que la connaissance de la bonté matérielle d’une conduite est nécessaire à la bonté formelle et finale de celle-ci, j’ai prouvé que l’état de croyance, par lui-même et par ses effets, mérite, par sa perfection, moyennant certaines conditions que j’ai définies précisément, de mobiliser à son service les efforts systématiques de l’homme. Si j’établis donc que la recherche du Vrai tire sa valeur de la croyance, fondée sur une connaissance, à laquelle elle peut conduire, il sera démontré que mon discours donne à cette recherche son indispensable préface.

Prouvons donc qu’en droit et aussi en fait, la recherche — que je sous-entendrai toujours être celle du Vrai, non la quête d’un objet quelconque — s’ordonne à la « bonne croyance ».

Le premier point est désormais évident. J’admets que la recherche a pour fin immédiate la découverte du Vrai : elle doit obtenir que celui-ci existe aux yeux de l’homme, se communiquant à lui dans sa réalité physique. Mais j’ai assez montré que la connaissance n’a pas le poids de la croyance qui, nécessaire au caractère parfaitement personnel de l’information, est seule capable de donner à l’objet de celle-ci la gloire, à son sujet le [280] perfectionnement, au Bien en général enfin le service leur revenant respectivement. Mon apologie de la croyance vraie et fondée sur la connaissance fait donc à la recherche humaine l’obligation de tendre, par delà l’assimilation imparfaite de la pure connaissance, à l’union intime et achevée de l’assentiment.

Cette obligation exclut d’ailleurs toute contrainte. En effet, je l’ai prouvé, la connaissance d’une Vérité gagne nécessairement à celle-ci l’accord de l’esprit. Et il est aisé de voir que l’ordination idéale de la recherche à la croyance issue d’une connaissance, disons à la *science,* se double d’une intention de fait portant toujours et nécessairement la première vers cet état. La découverte du Vrai, dont je viens de parler, doit en effet être subjective, je veux dire intérieure et sensible à son sujet, deux fois ou plus précisément au second degré, la seconde note venant multiplier la première. Elle n’est pas seulement, en son fonds, la transparence à l’homme du Vrai : première intériorité. Elle demande encore, formellement, l’assimilation de cet état, son identification par l’homme : seconde et décisive relation au sujet. Or cette relation est impossible sans la croyance. En effet, nul n’a trouvé une Vérité, comme une personne, avant de se savoir en sa présence. Nul n’arrête sa recherche de l’une ou de l’autre avant d’avoir l’évidence ou l’apparence mentale de ce savoir. Si, dans le cas du Vrai, la connaissance suffit pratiquement à l’homme, c’est que la croyance qu’elle détermine le donne nécessairement. Savoir en effet n’est pas autre chose que *croire sans risquer de se tromper, grâce à la connaissance de l’objet de sa croyance.* Mais si percevoir le Vrai est toujours le percevoir comme tel et donc y croire, se trouver consciemment en face d’une personne n’est pas forcément connaître son identité. C’est pourquoi ma comparaison, par la dissociation qu’elle opère, m’a paru propre à mettre en lumière le sens humain de la recherche et de son arrêt.

Notons que mon argumentation échappe à toute objection de subjectivisme. Elle ne comporte certainement aucune généralisation indue, d’ordre caractériel. En effet, je n’y ai mis en cause aucune disposition variable du chercheur et du croyant, mais seulement l’immuable nature de la recherche et de la croyance.

Finalisée par la seconde, la première en tire nécessairement sa valeur. C’est pourquoi l’homme ne peut à bon droit s’adonner systématiquement à la recherche s’il ne s’est d’abord assuré que la croyance vraie et certaine est un bien assez grand pour qu’il en ait la licence ou l’obligation. Faute d’une théorie raisonnée de la bonté de cette croyance, il devrait se contenter de recherches [281] particulières et sporadiques, justifiées par l’évidence de leur urgence ou de leur compatibilité, à titre d’activité de jeu, avec le service de ses tâches obligatoires, sans pouvoir faire de cette recherche l’occupation fondamentale que les moralistes nomment un « état de vie ».

Mais si la recherche conduit, comme à sa cause finale, essentiellement et ontologiquement antérieure à elle, à la croyance qui est la forme dernière de la découverte, cette même croyance ne veut pas que l’esprit et la volonté humaine s’arrêtent à elle. De lui-même, pourvu seulement que le premier exerce comme il convient sa fonction hégémonique, cet état s’intègre dans la famille des faits d’opinion, dont il n’est pas le seul membre, mais seulement le premier-né, patron et gardien de tous ceux qui viennent après lui. L’homme qui s’intéresse convenablement à la croyance la voit donc dans cette famille, entourée des natures qui en font également partie, rattachée aussi à leur principe commun. Comment en séparer le doute qui, lorsqu’elle ne mérite pas de naître en face de son objet, doit la remplacer, l’opinion où elle est présente, entourée du doute, et même la simple tendance à croire ou à douter ? Les liens, tant existentiels qu’essentiels, qui unissent à la croyance tous les autres faits d’opinion, soit par une nécessaire causalité de fait, soit par une dérivation de leur teneur, génératrice de ressemblances et de différences, interdisent à l’esprit de s’intéresser à la première seule et l’amènent, dès qu’il a conscience du sens de ses démarches, à y associer les autres faits d’opinion et notamment le doute qu’il suscite en lui en se retenant de croire.

Claire est la conséquence de ces Vérités. Bien qu’elle soit ordonnée à la seule croyance, la recherche ne prend toute sa valeur que lorsque l’homme, préoccupé de l’ensemble des faits d’opinion dont il peut être le sujet, se propose de régler parfaitement ceux-ci en faisant de son esprit le meilleur usage. Ne serait-il pas contradictoire de travailler à faire naître en soi des convictions vraies et éprouvées, tout en y laissant subsister d’autres croyances fausses ou imprudentes ?

Mais, systématique et obstiné, le service du Bien conduit naturellement à celui du Meilleur. Le chercheur qui entoure la croyance des autres faits d’opinion veut aussi la doter et, pareillement sa recherche, de toutes les qualités possibles. Il se propose donc de rendre la première communicable et d’avoir conscience du mécanisme essentiel et des exigences nécessaires de la seconde. Il pense à des êtres semblables à lui qui s’associeront éventuellement, non seulement à ses découvertes, mais à sa recherche [282] même ; il sait et se dit pourquoi et comment il doit utiliser les outils-signes du langage, quelles sont leurs fonctions, de quelles qualités il convient de les doter.

C’est dire que les démarches du discours dessinent bien, dans ses grandes lignes, la genèse idéale de la Recherche. Un rapport tout contingent à mon être particulier affecte sans doute cette genèse. Mais chacun de mes lecteurs peut aisément le « mettre entre parenthèses », ou plutôt le remplacer par le lien, formellement identique, qui rattacherait la Recherche à sa propre personne. Et il était bon que je le laisse en évidence, afin de marquer l’historicité nécessaire de toute recherche.

Il reste cependant à montrer que l’ordre de mes démarches convient bien à la justification dont a besoin, dès l’origine, la Recherche. Redisons qu’il s’agit de l’ordre que j’ai pensé et voulu, dont mes démarches s’inspirent, sans que j’aie la prétention de l’avoir toujours parfaitement respecté.

Notons d’abord ce qu’on peut avancer en faveur d’un ordre apparemment plus simple et plus naturel qui consiste à poser et à traiter directement le problème de la valeur de la Recherche, des conditions et des facteurs éventuels de la bonté de celle-ci, rapportée à son agent. Préservée par avance de toute exagération, la défense de mon discours gardera mieux la justice que je demande pour lui.

Je reconnais donc que l’ordre que je viens de définir ne prive, en droit, d’aucun des fruits du discours : il conduit logiquement, je viens de l’établir, à l’idée de la *Bona Mens,* à la décision de se mettre au service de celle-ci si l’on remplit les conditions voulues. J’admets aussi qu’il peut y conduire les esprits suffisamment réfléchis. Peut-être convient-il à d’obstinés *particularisants,* ce terme étant pris au sens caractériel si justement conçu par M. Maistriaux. Ceux qui sont avant tout sensibles à l’existence physique, aux incidences pratiques des idées et des choses, incidences conduisant toujours finalement à des individus entièrement déterminés, le choisiront sans doute à bon droit.

Pourtant, mon ordre peut se réclamer d’une Vérité objective qui fait entièrement abstraction de tout trait caractériel. Il part de l’idée d’un bien, qui forme un tout naturel, concernant une famille d’états dont on ne peut rien retrancher sans injustice. Cette idée de plus est innée et meut tout esprit, à son escient ou à son insu et plus ou moins efficacement. À l’opposé, l’ordre des particularisants part seulement d’une condition — immédiate, il est vrai — d’un fragment de ce bien. En effet, la recherche peut seulement conduire à la bonne croyance, loin d’égaler l’aménagement [283] parfait de tous les faits d’opinion de l’homme. Ajoutons qu’en esprit et en vérité, l’idée de cet aménagement ne doit rien ni à nos dispositions sensibles ni à nos vouloirs moraux. Elle est formée avec une parfaite spontanéité par la seule intelligence, dès que celle-ci est entièrement maîtresse d’elle-même, au sein de quelque contexte psychique que ce soit. Il est donc bon de la mettre à l’origine du débat conduisant à l’adoption de l’état de chercheur et de la présenter *a priori,* avec le minimum d’attaches temporelles et circonstancielles, celles-ci n’étant librement introduites que par la suite, dans les développements suscités par l’idée. Et je peux affirmer, sans craindre de canoniser quelque préférence, que *l’ordre idéal donnant ses titres à la Recherche humaine ne part pas de l’idée de celle-ci, mais de la pensée de la* « *Bona Mens* », *pensée plus générale et seule adéquate à l’intention profonde de l’esprit.*

M’objectera-t-on cependant que cet ordre, respectueux de son objet, ne l’est pas assez de l’agent de la recherche, incomparablement plus parfait ? Cet agent, dirait-on, ne forme jamais que par progrès une idée achevée. Il est contraire à la marche naturelle de l’esprit de se donner d’emblée une notion aussi complexe, aussi conforme aux articulations essentielles des natures dans le monde intelligible, que celle de la *Bona Mens.*

Pour écarter l’objection, je n’ai qu’à rappeler le caractère imparfait de mon idée initiale de l’*Opus :* elle n’est distincte *ad extra* que virtuellement, distincte *ad intus* qu’à ce degré minimum permettant d’identifier l’objet d’une idée dans le temps de sa conception, sans préjuger des incertitudes futures que pourra faire naître à l’égard de ses frontières la pensée d’objets voisins. Un long travail m’est nécessaire par la suite, pour la rendre actuellement distincte *ad extra.* Et la distinction *ad intus* que j’obtiens à cet effet, suffisante pour légitimer mon adoption du projet de la *Bona Mens,* est si peu achevée que j’ai renoncé dans le discours à prendre une vue adéquate de cette note fondamentale que j’ai nommée l’essence fait d’opinion. N’oublions rien par ailleurs de ce que j’ai donné dans mon travail à l’agent de la discussion. Je ne m’y astreins pas à un mode de pensée impersonnel qui eût été inhumain. Pas davantage n’y usè-je de la pure synthèse. Celle-ci n’est tolérable que dans des exposés, d’autant meilleurs cependant qu’ils se rapprochent davantage d’une découverte. Mais la loi véritable de mon discours n’est en réalité jamais la synthèse : elle consiste plutôt en un *développement, incessamment soutenu par l’analyse.* Si le plus souvent j’assemble et organise diverses Vérités ou notions, c’est [284] parce que j’ai initialement discerné, dans une forme indivisible : l’essence d’objet pensé de mon Œuvre, une pluralité de traits matériels qui sont et que je vois déterminés par cette forme, bien qu’ils en conditionnent la mise au jour. J’imite le mathématicien. Dans sa construction apparente du nombre irrationnel, il se borne en réalité à penser par rapport à la discontinuité des nombres rationnels, grâce à son idée de leur infinité et des classements qu’il en peut faire, un continu qu’il a d’abord conçu directement, que ces nombres n’épuisent pas et qui, en aucune de ses parties, n’est formé de leur juxtaposition. Il reconstruit donc un objet en le rattachant à des objets plus simples, pour lui et en eux-mêmes, mais qu’il ne pense et n’assemble organiquement qu’en vue de maîtriser le premier.

Pour finir, disons pourquoi mon discours m’apparaît comme étant essentiellement le fondement et la genèse idéale de cette Recherche dont j’affirme qu’il a raison de ne pas se préoccuper directement. Ne traite-t-il pas d’abord, de la culture de l’esprit, regardée en elle-même et dans ses effets, rattachée à ses implications ? N’aurais-je dû lui donner un titre mieux en rapport avec son fonds comme avec son intention immédiate, qui serait par exemple : « Le service intégral de l’esprit. Sa Bonté. A quelles conditions il peut ou doit devenir un état pour l’homme. »

Si la première question appelle une réponse affirmative, il n’en est pas de même de la seconde. En effet, omettre n’est pas nier, et il me semble que les travaux de l’esprit doivent être désignés par ce qu’il y a de meilleur ou de moins mauvais en eux. Cela étant, voyant dans mon ouvrage l’esquisse, à propos d’une décision personnelle, de la genèse idéale de la Recherche, je ne le réduis pas à n’être que cela.

Je mets en évidence, en revanche, la part la plus positive des conséquences d’ordre pratique qu’on en peut tirer et m’efforce d’illustrer un donné séculaire des apparences sociales. Je tire cependant une leçon de l’objection que je viens d’écarter : ma recherche devra porter d’abord sur la teneur de ce meilleur régime de l’esprit dont la Recherche n’est qu’une part et que je ne connais encore qu’imparfaitement.

Après le long mais indispensable débat que j’achève ici, JE VAIS ENTREPRENDRE L’ŒUVRE INTÉGRALE DE LA « BONA MENS » SANS CRAINDRE DÉSORMAIS DE CÉDER A UNE APPARENCE MENTALE NÉE D’UNE AVEUGLE IMPULSION. PUISSE LA FONCTION HÉGÉMONIQUE DE MON ESPRIT, SOURCE DES CROYANCES AUTORISÉES COMME DES JUSTES DÉCISIONS, S’Y EXERCER TOUJOURS SANS DÉFAUT !

[285]

**ESSAI DE PHILOSOPHIE GÉNÉRALE**

**Tome I. La recherche de la vérité.***Sa genèse idéale et son fondement.*

INDEX DES TERMES

[Retour à la table des matières](#tdm)

absolu, 34, 66.

abstrait, 66, 74.

accident, 196.

acte, 224 ; action, 184, 224-225 ; variétés, 190-191 ; valeur, 263.

adéquate (idée), 96, 153.

affirmation, 243-4.

aliquid, 14, 18, 39, 40, 112, 197.

âme, 173.

aménagement (de la matière de l’*Opus),* 186 sq. ; ce qu’il n’est pas, 187, 189 ; ce qu’il est, 188-191.

apparence, 25, 27 et « réalité », 76-78 ; apparent, 59-60.

apparences objectives, xviii, 27, 29-36.

apparences mentales, xiii, xvii ; 27, 64, 67 ; variétés, 67, 68-69 ; différence avec objectives, 71-72.

apparences de la vie sociale, xviii, xxi, 4, 130, 196.

aptité, 209, 213-215 ; aptitude, 214, 272-273.

assentiment, 9, 43, 141, 242-243.

assertion, 13, 242.

association (avec mes semblables pour l’*Opus),* 11, 23, 129-136 ; son moyen, 130-134 ; sa valeur, 134-143.

avance (principe d’), 26, 66, 74, 111, 249-250.

avoir (physique), 79-80.

Beau, 165, 167, 184, 207.

Bien, 208 note, x, xv, 165, 192-194, 206-208.

bien, 208 note, 8, 192-194, 206-208, 235-236.

bon, xi, xvi, 72, 92, 192-194 ; bonté, ix, xiii ; essence, 194-203 ; fondement, 203-208 ; variétés, 192-194, 196-203 ; des faits d’opinion, 88-89, 93.

*Bona Mens*, 19, 49, 229-278.

capacité concrète, 6, 178.

cartésianisme, xvi, xii.

causalité, x, xiv, 265.

causalité personnelle, 19, 170, 179-181.

certain, certitude, ix, xiii.

chose, x, xiv, 17, 140.

chose-en-personne, chose-même, 40-42.

complexe significatif, 149.

composantes, 6, 28, 54, 153-155 ; conditions, 33-4, 54 ; réalité, 60-61.

composition mentale, 55-56, 68. compossibles, 221.

comprendre, 49.

conception, 37 ; essence, 45-49 ; objet, 39-44 ; rapports avec pathie et perception, 49-52.

conclusion, 68, 140.

connaissance, xiv, 25, 94 ; existence, 139-140 ; et pathie, 33-36 ; et pensée, 37-63 ; valeur, 52-53, 72 sq., 233.

conscience, 93, 259 ; morale, 276.

contradiction physique (non), 36, 218-219.

[286]

contresentiment, 162, 242-3.

corps, corps-senti, 43, 106, 116, 132-133, 172, 224 ; corps-impersonnel, 132-133.

croyance, ix, 3, 161-162 ; généralisée, 240-242 ; conditions d’existence, 187, bonté, 8-10 ; éléments de perfection, 137, 256-260.

décision, conditions de sa bonté, 8, 92-99.

définition, 162, 163, 164, 214.

désignatifs, 123-125.

desseins, 25, conditions de leur bonté, 270-278.

détermination, 14, 17-18.

diction, définition, 105-107 ; fonctions, 108-109, 110-143 ; qualités idéales, 144-151.

DIEU, 21, 49, 130, 174, 204, 205, 207, 230, 252.

différence, 147-148.

discours, xii, 105-106, sens courant, 64.

disparité, 147-148.

dissentiment, 162.

distinction, 28, *ad intus,* 28, 152 ; *ad extra,* 28 ; virtuelle ou actuelle, 152-153.

diviseur (plus grand... logique), 162-163.

doute, ix, 13, 22, 161-163, 238.

effectif, effectivité, 47, 52. effet et résultat, 183-184, 225.

*egodem, ego pur,* 174, 175, 176.

égoïté, définition, 171 ; formes, 172-174.

émetteur, émission (des signes du langage), 116.

époque, 19, 86, 162, 271.

erreur, 95, 137-139.

esprit, 9, 19, 177.

essence, xiii, 38, 114-115 ; pure, 196, fond et tout, 196-197.

essence d’objet pensé, xiii, 18, 20-21.

essence fait d’opinion, 160-161, définition, 162 ; conditions de sa conception, 165-169.

évidence, 64-65, 140.

évidences mentales, 64 ; définition et existence, 65-67 ; propriétés, 72-87.

existence (être), xiii ; extramentale ou physique, mentale, 4-6 ; prémentale, 195, valeur, 257.

existence (genre d’), x, 264.

expression, 82-3.

extraites (résultantes), 36.

faculté, xiv, 179-180, 224.

faits d’opinion, xiv, xv, 19, 160-162, bons ou mauvais, 168.

Fausseté, Faux, 56, 57, 69, 70, 136.

fermée (détermination), xiv, 77, 81, 231.

fin (et but), 119 ; finalité des actes psychiques, 46.

fonction, 178.

fond (et mode), 78-80.

fonds physique, xii, 20-21.

formel (objet de 1*’Opus),* définition, 159-160 ; détermination, 65, 187-226.

geste (et opérations psychiques), xvii, 4, 38, 43-44, 68, 106, 120, 125, 141, 224.

gloire (de Dieu et des objets), 250, 251, 252.

hégémonique (fonction, partie... de l’esprit), définition, 69, 72, 166 ; exercice, 177, 270-271.

honnête, 96. hypothèse, 11, 26, 111.

idée, 40, 51.

identité logique, 20-21 ; physique et intentionnelle, 39-41 ; loi de 1’, 219.

[287]

image, 3, 42, 49, 55 ; distinction d’avec objet et confusion, 59-60, 62.

imaginaire, 45, 59.

impossibilité, nature, 217-218 ; existence et cause (incompatibilité), 219-222.

impraticabilité, 217 ; absolue, 218-220.

incroyance, 13, 162, 240-241.

indicatif, 29, 126, 148, 159.

individu logique, 20-21.

information, xiv, 31-32, 52.

intelligence, 117, 131,142.

intention des actes psychiques, en général, 45-46 ; de la conception, 47-48 ; du langage, 119 ; de la croyance et du jugement, 139, 252-255, 271.

intuition, 64, 73.

judicatif, 126, 148.

Jugement, 13 ; jugement, 5, 8-10, 12-13.

langage, xxi, 4 ; variétés, 115 ; essence et moyens nécessaires, 115-116, 119, naturel et d’institution, 120-121.

langue, 116, 146.

lecture, lecteur, 116, 118, 121.

légitime, illégitime, 26, 139, 271.

liberté, 174-5, perte, 266, 273.

liens et rapports, 66, 105 ; définition, 147 ; essentiels, existentiels, 147-148 ; objectivité, 200-201.

LOGOS, 195, 230.

majeure, mineure, 26, 249-250.

maniabilité (du langage), 144, 149-150.

manifestation, définition, 71, réalité, 81.

matière de 1 ’Opus, définition, 159-160 ; détermination, 160-186.

mauvais, mal, xi, xvi, 22, 92-93, 205-206 ; application aux faits d’opinion, 88-89.

meilleur, 8, 98. mémoire, souvenirs, 110-114.

mentalité, 39-42 ; objet mental, 39-44, 51. mise en rapport, 34, 55. mixtes (signes de langage), 126-127.

mode, 78-80, 213.

moi, ses éléments, 34-5, 171-174, 184, moi pur, 35, 174.

motion, mouvement, 43-44, 106, 116-117, 120, 125.

mots, 42, 106-107.

nature, x, 91, 236, 264.

nature adjointe, conjointe, 175-178.

négation, 243-244.

objet, notion commune, 14-16, 54, 140.

objet à structure de Vérité, 10, 13, 55-47, 68, prétention à l’être physique, 58-59.

objet formel de mes ouvrages, xvii ; de l’Œuvre de la *Bona Mens,* définition, 160 ; détermination, 186-226 ; teneur effective, 226.

objet mental, 39-44, 51. objet de pathie, 36. obligation, 206-8.

Œuvre de la *Bona Mens,* 3, 12-4, acquisition, idée distinguée, 159-226, fond premier, 229, 230-238, 246-260 ; œuvre intégrale, passif, 260-265 ; bonté et condition, 265-268 ; mon Œuvre, 12 ; *Opus Bonae Mentis,* 19. ontologique (argument), 52-53, 200.

opinion, 19, 239-240.

Ordre, xxiii note, xii, 231, 278. ordre, xxiii note, 11, 105-106, 189, 283.

orthographe, 150-151.

[288]

outil, 109, 144-150 ; comment il devient signe, 121-123, 127-128.

ouverte (détermination), xiv, 77.

paraître et sembler, 88. parenté, 147-148.

pathie, 31-33, distincte de connaissance, 33-36 ; objet de, 36. pensée, 37, et conception, 38-46 ; nature, 47-48 ; liens et confusion avec connaissance, 53-58 ; distinction d’avec celle-ci, 58- 62.

perception, 33, 121-122 ; et conception, 49-50.

perfection, parfait, xiii, 52, 203-205.

personnalité, personnel, 170 ; définition, 171 ; et spontanéité, 174 ; et liberté, 175-178.

physique, 6, 47, 61.

possibilité, xiii, 209, 217-20 ; rapports avec praticabilité, 220-221.

possibles (faits d’opinion), 182-183.

pouvoirs, xiv, concrets, immédiats, phénoménaux, 179-181, 209-210, 215, 216, 272.

praticabilité, 94, 215-6 ; rapport avec possibilité, 220-221.

préapparence, 35, 54,180.

prétention des faits d’opinion à la légitimité, 139, 271.

probabilité, 94, 240.

projet, sens divers, 23-25, 11 ; de la *Bona Mens*, 100.

proposition, 13, 29-30, 242.

propre, des signes de langage, 117 ; des faits d’opinion, 163.

propriété, 22, 26, 48, 79, 80, 108, 159, 209-213.

qualité, 212-213.

quiddité, 39, 46, 48, 91, 198.

rapports, nature, 9, 30, 34 ; conditions, 55-56 ; existence, 60-61, 211-212 ; action, 68 ; et liens, 66.

réalité, xiii, 3, 6-7, 44-45, 59 ; et apparence, 76-83 ; formelle et objective, 51.

réel, 6-7, 44-45 ; apparent et images, 59-60, 76-78, 82-83 ; et effectif, 47.

Recherche, note p. xxiii ; xii, xv, xviii, xx, finalité, 279-281 ; genèse idéale, 282-284.

régime de l’esprit, xii, xiii, 12, 264, 284.

relaté (terme), 210-212.

relation, lien et rapport, 199-201.

relativité intrinsèque, 80-81 ; substantielle, exposé, 78, critique, 81-82, 83 ; essentielle, 83-84 ; trope de la, 86-87.

représentation, 53. ressemblance, 147-148, 163, 200.

résultante, 29, 30, 40 ; réalité, 31 ;

condition, 33, 54. résultat, 183-184.

révélation, 81.

schématisme, schématisée (connaissance), 73-75.

science, xiii, 280 ; science humaine, IX.

sensibilisation, 81. signal, 114, 118.

signe, xiv ; efficace, xix, 109, 114, 117 ; d’institution, 42, 120, 121 ; d’invite, 118 ; de langage, intention, 114-117 ; fonction, 120-123, variétés, 123-128 ; — preuve, 114, 118.

spontanéité, 174-175.

syllogisme, 26, 249-250.

synonyme, 13, 146.

synthèse, 30, 54, 283.

système, 190, 221-223.

tendance, 175-176.

teneur, 33, 39, 46 ; pure et physique, 42, 43 ; et quiddité, 46, 198 ; et propriétés, 153.

transcendantal, 163, 197.

[289]

valeur, xi, 270 ; morale, 234.

Vérité, 247-8, xiii ; nature, 9, 29, 65-66 ; conditions, 33-34 ; variétés, 65, 74 ; caractère physique, 60-62 ; absolu, 84-85 ; effets, 61-62, 257-258.

vérité, 247-248, xiii ; du langage

(véracité, véridicité), 144-149.

volonté, 19, 174-176 ; instruments, 180-182.

vouloir profond, 272, 274-277.

Vrai, 8, 10 ; nature et valeur, 245-252.

[290]

[291]

**TABLE DES MATIÈRES**

Avant-Propos [ix]

PREMIÈRE PARTIE

CONCEPTION ET MISE EN PROJET RAISONNÉE
DE L’ŒUVRE DE LA « BONA MENS »

Chapitre I. Conception et mise en projet de l’Œuvre de la « Bona Mens ». Première théorie de la bonne décision et du bon jugement. Exposé de notions fondamentales [3]

Chapitre II. Les apparences objectives. Distinction de la connaissance et de la pathie [27]

Chapitre III. Les apparences objectives. Distinction de la connaissance et de la pensée [37]

Chapitre IV. Les apparences mentales. Leur distinction d’avec les évidences mentales. Leurs principales variétés [64]

Chapitre V. Comparaison générale des apparences objectives et des apparences mentales. Les deux propriétés des évidences mentales [71]

Chapitre VI. — Que la bonté de mon Œuvre n’est présentement pour moi qu’une apparence mentale [88]

Chapitre VII. Éléments d’une théorie de la bonté des décisions. La condition nécessaire et suffisante et les degrés de cette bonté [92]

Chapitre VIII. Conséquences des Vérités établies aux chapitres précédents. Que je dois ne pas entreprendre sur-le-champ mais mettre en projet l’Œuvre de la « Bona Mens » [100]

DEUXIÈME PARTIE

PLAN MORAL ET MATÉRIEL DE MA DISCUSSION
DU PROJET DE LA « BONA MENS »

Chapitre I. Que ma discussion doit prendre la forme d’un discours. Pourquoi je devrai l’ordonner. Mon obligation de l’opérer par diction. Sa première raison : la valeur d’outils des mots [105]

Chapitre II. Détermination de la seconde raison de mon recours à la diction : la valeur des mots comme signes efficaces d’opérations individualisées [110]

[292]

Chapitre III. Preuve de la prérogative des mots affirmée au chapitre précédent [114]

Chapitre IV. La troisième raison de mon recours à la diction : la recherche d’associés éventuels [129]

Chapitre V. Les qualités qu’appellent diction et langage : la vérité et la maniabilité des mots [144]

Chapitre VI. Quel complément d’information demande le succès de ma décision [152]

TROISIÈME PARTIE

ACQUISITION D’UNE IDÉE ACTUELLEMENT DISTINGUÉE
DE L’ŒUVRE DE LA « BONA MENS »

Chapitre I. Distinction de la matière et de l’objet formel de mon Œuvre. Étude de la première condition définissant pour moi celle-là. L’essence fait d’opinion. Comment on doit la concevoir [159]

Chapitre II. La seconde condition d’appartenance à la matière de mon Œuvre. Ce qu’est la personnalité des actions composant celle-ci [170]

Chapitre III. Étude de la condition déterminant finalement la matière de mon Œuvre. Ce qu’est ma causalité personnelle concrète [179]

Chapitre IV. Étude de l’objet formel de mon Œuvre. La notion d’aménagement [186]

Chapitre V. Acquisition d’une idée actuellement distinguée de la bonté, entendue comme le veut l’« Opus » [192]

Chapitre VI. Analyse de la possibilité, distinguée de la praticabilité. Pourquoi la première et non la seconde, s’inscrit dans l’objet formel de l’« Opus » [209]

Chapitre VII. — Remarques sur la notion d’action et le caractère nécessairement public de l’« Opus ». Conclusion de la troisième partie [224]

QUATRIÈME PARTIE

DISCUSSION ET ADOPTION DU PROJET
DE LA « BONA MENS »

Chapitre I. Que la place de la croyance dans la vie de l’homme rend obligatoire pour chacun le fond premier de l’Œuvre de la « Bona Mens » [229]

Chapitre II. Que la démonstration précédente s’applique encore à l’état d’incroyance. Généralisation de la notion de croyance, y faisant rentrer l’incroyance à titre de croyance négative [239]

[293]

Chapitre III. Que la croyance n’est pas au service du Vrai, considéré comme tel, mais du Bien [247]

Chapitre IV. Les principaux éléments de perfection de la croyance [256]

Chapitre V. Examen des inconvénients indirects mais inévitables de l’Œuvre intégrale de la « Bona Mens ». Que ces inconvénients limitent en droit le nombre de ses agents mais qu’elle reste en principe digne des efforts de l’homme [261]

Chapitre VI. Que le principe des bons desseins n’est pas la perfection envisagée dans l’abstrait mais le bien objectivement escomptable de nos conduites et que ce principe justifie mon adoption du projet de la « Bona Mens » [269]

Conclusion. Le discours qui s’achève dessine la genèse idéale et présente le fondement de la Recherche du Vrai [279]

Index des termes [285]

1954. — Imprimerie des Presses Universitaires de France. — Vendôme (France) ÉDIT. N° 23.409 IMP. N° 13.509

Fin du texte

1. Voir [*En quête du meilleur régime de l’esprit*](http://classiques.uqac.ca/classiques/Angles_d_Auriac_Jean/Essai_de_philo_gen_tome_2/Essai_de_philo_gen_t2.html)*,* P.U.F., 1954. [↑](#footnote-ref-1)
2. On notera que, dans cet avant-propos, comme dans mes ouvrages, je distingue par la majuscule des efforts particuliers, si graves soient-ils en eux-mêmes et aux yeux de leur auteur, tendant à la découverte de telles Vérités la conduite par laquelle l’homme s’efforce de découvrir systématiquement la Vérité. La Recherche est le principe éminent et la synthèse ordonnée des recherches. De même l’Ordre est, considéré sous son aspect de valeur, l’ensemble des relations qu’exigent ou appellent idéalement les essences ou plutôt le principe de la bonté, obligatoire ou seulement souhaitable, de ces relations. En revanche, une disposition de fait quelconque, assemblant tels rapports concrets, est pour moi simplement un ordre, même si elle est ce qu’elle doit être, se conformant ainsi à l’Ordre. [↑](#footnote-ref-2)
3. On notera que, dans tout ce qui précède, j’ai écrit par une majuscule le mot Bien toutes les fois qu’il désignait pour moi l’ensemble organisé et *un* de toutes les déterminations (états de choses ou actions bonnes). Cet ensemble est animé par une intention identique qui permet d’assimiler, malgré leurs différences, tous ses éléments et constitue leur principe commun, à titre, si l’on peut dire, de *Bien bonifiant.* Pour tout bien particulier en revanche, fût-il absolu et obligatoire ou impératif, j’ai gardé la minuscule : il ne s’agit en effet alors que d*'individus,* auxquels peuvent s’opposer, dans des « conflits de devoirs », d’autres individus. J’en userai régulièrement de même à l’avenir. [↑](#footnote-ref-3)
4. Il est bon de noter à la fin de ce chapitre que l’intention par laquelle la croyance tend naturellement au Vrai — et au Vrai connu — seul, intention dont le succès la rend légitime, n’a pas, malgré l’homonymie, la même nature que celle par laquelle la conception s’ordonne à la pensée, la décision au vouloir et, d’une manière générale, diverses opérations intérieures à des actes. Cette intention du second type, dont j’ai parlé d’abord dans cet ouvrage, pp. 45-46, est nécessairement efficace parce qu’elle est un trait physique des actes psychiques, et la forme même de ceux-ci. L’autre en revanche n’est qu’une aspiration, ou mieux une visée. Elle a nécessairement quelque effet, je l’ai montré plus haut et déjà p. 139. Mais elle n’atteint pas obligatoirement son terme qui confère à l’état où elle repose une qualité contingente, non sa substance même. Davantage, la nature ne suffit jamais à la rendre efficace et le maniement personnel de toutes les forces dont nous avons la disposition est indispensable pour qu’elle obtienne une réussite je ne dis pas parfaite mais seulement instable. [↑](#footnote-ref-4)