

11313

Wag Prof. K. Twardowski

Dr. autor
Prof. Dr. K. Twardowski

Sur la définition descriptive

DE LA

11313

PERCEPTION

ET DU

CONCEPT

PAR

Ed. ABRAMOWSKI

(Extrait de *La Revue Psychologique*, fasc. 4, 1909.)



BRUXELLES

EM. ROSSEL, Imprimeur, 42, rue de la Madeleine.

1910

K
19.12.59
A. 860

11-117772

<http://rcin.org.pl>



Sur la définition descriptive de la perception et du concept

PAR

Ed. ABRAMOWSKI

Lorsqu'on aborde le problème des définitions de la perception et du concept c'est sur le domaine commun de la psychologie et de la logique qu'on doit chercher sa solution, sur le domaine de ce que les logiciens appellent *primum cognitum*. Psychologiquement, on peut désigner ainsi chaque processus de la conscience, lequel transforme à un moment donné des excitations du système nerveux en une connaissance déterminée minimale, qui peut être transmise aux autres consciences à l'aide du langage. Un tel processus appartient évidemment à la psychologie, puisque ce que nous appelons « connaissance » est un phénomène exclusif de notre expérience interne, et, comme tel, peut être toujours envisagé en rapport avec la sensibilité du sujet et ses concomitants nerveux ; il appartient aussi à la logique, puisque les règles du raisonnement ne sont pas créées d'une manière arbitraire, mais dérivent de la nature même des éléments intellectuels et ne peuvent être appliquées à n'importe quel phénomène psychique ; les états émotifs, les sentiments, les images, les associations sont exclus du domaine logique.

Le fait de la connaissance présente ce caractère commun avec tous les autres faits psychiques que c'est un fait naturel, c'est-à-dire qu'il existe sans que nous prenions conscience de son existence, sans être l'objet de notre étude. Sous ce rapport, tous les phénomènes psychiques se rapprochent des phénomènes physiques et diffèrent essentiellement des objets des sciences mathématiques et de philosophie où l'objet d'études est créé par la pensée. C'est donc à cause de son naturalisme que le fait de la connaissance exige avant tout une définition descriptive, c'est-à-dire qu'il faut commencer l'investigation non par les inférences et raisonnements analytiques, mais par la simple question : A quelle réalité de notre expérience interne correspond ce terme ?

Prenons comme exemple le moment où nous rencontrons un ruisseau dans une prairie verte ; c'est un objet qui nous envoie de multiples excitations visuelles et auditives. Si, à ce moment, nous sommes distraits, occupés par une conversation ou une méditation, ces excitations, provenant du milieu, ne trouveront pas leur expression distincte dans l'état de notre conscience ; nous ne saurons pas ce que c'était. Mais si notre attention se dirige de ce côté, nous aurons une connaissance déterminée que c'est un ruisseau qui bruisse, qui a une certaine couleur et clarté, une certaine grandeur, direction et



éloignement de nous. Cette connaissance, nous la possédons de deux manières : nous la ressentons par nos sens, en tant qu'une certaine réalité extérieure et indépendante de nous ; et, en même temps, nous la pensons dans les phrases. Sous la forme pensée la connaissance est toujours différenciée. Lorsque nous pensons : « l'eau », le contenu de ce mot ne se rapporte ni à sa propriété du moment qu'elle « coule », ni à ses attributs qu'elle est « bleue », qu'elle est « à gauche de nous », etc., mais à l'eau seule, *in abstracto*, considérée indépendamment de toutes ses qualités de couleur, de position, d'état, quoique nous ne pensons alors à aucune autre « eau » que celle qui nous est donnée dans l'expérience sensorielle du moment. De même dans les termes « qu'elle coule », « qu'elle est bleue », etc., leur contenu n'implique pas l'objet de l'eau, mais certains de ses attributs, abstraction faite de tous les autres qui constituent l'ensemble qualitatif de l'objet ; mais, en même temps, nous avons la conscience que les attributs pensés de mouvement ou de couleur, par exemple, ne se rapportent pas à un objet quelconque, mais exclusivement à cette « eau » que nous voyons.

Nous avons donc ici non seulement les différents états de conscience, mais aussi la conscience de leur union, c'est-à-dire un processus organisé, dont les éléments présentent un certain rapport réciproque. Ce rapport est double : 1° En premier lieu il faut constater que la connaissance contenue dans les termes de prédicat (« coule », « est bleue », etc.) est toujours rapportée au même objet, pensé dans le terme de « l'eau » ; il existe donc des synthèses-paires entre les éléments de la connaissance pensée (l'eau coule, l'eau est bleue, etc.), dans lesquelles l'un des éléments désigne toujours une même chose, considérée abstraitement de ses qualités, tandis que l'autre élément désigne une qualité quelconque de cette chose, isolée de toutes les autres qualités ; 2° En second lieu, chacun des éléments de la connaissance pensée, aussi bien celui qui désigne l'objet que ceux qui dénotent les différents attributs de cet objet, est indissolublement lié à ce que nous ressentons par les sens ; lorsque nous pensons à l'eau vue ou à une de ses qualités, malgré le caractère abstrait de ces connaissances, nous ne les rapportons qu'à ce que nous avons eu dans notre expérience du moment.

Il est cependant facile de voir que ni la pensée totale, composée des synthèses-paires, ni ses éléments isolés ne sont adéquats à ce que nous ressentons par les sens, sous l'influence du milieu donné. Dans la connaissance pensée nous isolons l'objet de ses qualités de position, d'aspect, etc., tandis que dans la sensation l'objet et les qualités ne sont jamais qu'une seule chose. Nous voyons, par exemple, l'eau dans un certain état et position, avec une certaine teinte, etc., ou bien nous ne la voyons pas. De même chacun des éléments de la connaissance pensée, comparé à ce que nous sentons, possède un caractère artificiel, c'est-à-dire qu'il représente une chose qui est inabordable pour notre expérience sensorielle et qui est inadéquate avec la réalité de cette expérience. La connaissance pensée dans le terme de « l'eau » c'est une eau abstraite de toutes les circonstances concomitantes, de la lumière, teinte, milieu, repos

ou mouvement, une eau qu'on ne connaît pas dans l'expérience sensorielle. La connaissance pensée dans le terme « bleue » ne désigne que la couleur seule, indépendante de tout objet, de toutes conditions matérielles et spatiales, et par conséquent inconnu de notre expérience.

Nous voyons donc que la différenciation de la conscience, laquelle caractérise une connaissance pensée et à laquelle correspond une différenciation du langage, que cette différenciation n'existe pas dans la connaissance sentie du même objet. Lorsque nous voulons discerner l'objet de ses qualités et une qualité de toutes les autres, nous sommes obligés de nous servir des symboles du langage, dont le contenu ne concorde jamais avec la réalité d'expérience. Par conséquent, dans l'expérience même, dans la sensation, dans ce *primum* que la pensée dissèque, il ne peut être ni complexité ni différenciation psychique. L'expérience sensorielle est un fait simple de la connaissance; la complexité appartient exclusivement à la connaissance pensée. Nous pouvons formuler cette affirmation en disant que la pensée est le développement différencié d'un germe psychique simple que nous possédons lors d'une expérience sensorielle. Si nous désignons par A ($b+c+d+\dots$) la série des éléments d'une pensée, c'est-à-dire les abstractions de l'objet et de ses qualités contenues dans les termes du langage, et constituant les synthèses-paires $Ab+Ac\dots$ correspondantes aux phrases; et si nous posons la question: A quoi correspond cette série de termes dans notre expérience sensorielle qu'elle représente? alors nous devrions dire que, envisagée de ce côté, les termes différenciés ne sont qu'une seule qualité d'état psychique, un certain x d'impression pure, lequel ne ressemble à aucun de ces états conceptuels A, b, c, qui ont apparus dans la connaissance pensée.

Il en résulte que chacun des mots n'exprime que partiellement ce que nous possédons dans la connaissance sentie d'une expérience; qu'il ne représente qu'une certaine abstraction de l'expérience, abstraction que nous admettons exister réellement, quoique dans la réalité des faits elle n'existe jamais. Et si nous voulons exprimer par le langage cet ensemble réel psychique, qui nous est donné dans une expérience sensorielle, nous devons employer toute une série de phrases (ruisseau qui coule, qui bruisse, qui est d'une teinte bleue, qui est à gauche de nous, etc.) correspondantes à la connaissance totale ressentie au moment donné. Il est aussi évident que l'expérience sensorielle, telle qu'elle est *in natura rerum*, c'est-à-dire dans notre introspection, ne peut être jamais communiquée aux autres consciences; la connaissance que nous exprimons par des phrases, quoiqu'elle constitue l'équivalent de ce que nous ressentons, est pourtant une expérience transformée par la différenciation intellectuelle; nous ne pouvons communiquer que la valeur des mots, c'est-à-dire les abstractions pensées de l'expérience; tandis que l'expérience même, la connaissance sentie, reste toujours un mystère individuel de l'homme.

Le fait de la connaissance peut encore se présenter sous un autre aspect. Il arrive notamment, et c'est ce qu'on peut observer le plus

souvent, que, malgré que notre attention s'adapte à un certain complexus d'excitations, la connaissance pensée en phrases n'apparaît pas.

Étant par exemple occupés par quelque chose, nous reconnaissons pourtant les objets et nous pouvons nous en servir. Nous avons alors des connaissances déterminées, lesquelles ne sont pas des connaissances pensées à l'aide du langage; le développement intellectuel de la connaissance est inhibé. Pourtant nous pouvons penser ces connaissances plus tard et les exprimer en phrases, en tant qu'un moment du passé. C'est le même processus que nous avons vu dans la connaissance pensée du fait actuel, avec cette différence seulement que l'expérience primaire, fondamentale, est ici un souvenir, et c'est le souvenir qui sert de base pour vérifier et rectifier la remémoration intellectuelle.

Dans les expériences du laboratoire on peut facilement observer cette dualité du fait de la connaissance, en tant que connaissance pensée et sentie. Il arrive, par exemple, souvent, lorsque les impressions étudiées sont de courte durée ou bien lorsqu'elles sont troublées par un effort mental (c'est ce que j'ai observé souvent dans les expériences sur la reconnaissance de visions courtes ou inhibées), il arrive que la chose vue (un dessin, par exemple) est parfaitement perçue et conservée, puisqu'elle est plus tard reconnue parmi les autres, qui en diffèrent très peu, et cependant elle ne peut être remémorée, et la différence perçue entre elle et les autres ne peut être décrite en quoi elle consiste. La différenciation intellectuelle exprimée par des mots, différenciation par laquelle nous décrivons une image de souvenir et par laquelle nous précisons son individualité différente des autres, manque ici complètement; la perception fut dépourvue du travail intellectuel, arrêtée dans son développement mental conceptuel, et c'est pourquoi son souvenir ne peut devenir une connaissance pensée; elle reste une connaissance sentie, réduite à sa phase primitive et fondamentale de l'impression simple, du sentiment d'ensemble.

En somme, si nous considérons le fait de la connaissance en tant que fait naturel, c'est-à-dire si nous nous limitons à la seule description de ce que nous avons dans notre expérience interne lors d'une connaissance déterminée que quelque chose existe ou a existé, nous arrivons à distinguer dans ce fait les trois composants suivants:

1. Le *fait simple* de la connaissance qui n'est que la sensation du milieu donné. Pour l'exprimer dans notre langage nous ne pouvons jamais nous contenter d'un seul mot; nous sommes obligés d'employer une certaine série de phrases. Il présente le caractère purement individuel et ne peut être communiqué aux autres consciences tel qu'il est dans la nôtre. Nous l'appelons *perception* lorsqu'il correspond au milieu actuel, et *souvenir* lorsqu'il correspond au milieu passé.

2. La *différenciation intellectuelle*, qui est la conscience des mots, parlés ou pensés seulement. Cette conscience du mot, inadéquate avec l'expérience sensorielle, qu'elle représente d'une manière abstraite et partielle, en éliminant quelque chose d'elle, nous l'appelons le *concept*. Son caractère est social, puisque c'est dans la conscience du mot que se confinent les mentalités.

3. Comme troisième composant du fait nous avons la conscience du *rapport* qui unit les termes entre eux et avec l'expérience sensorielle primitive. Cette conscience, qui constitue les synthèses-paires des concepts, se rapportant à la même impression ou souvenir, nous l'appelons le *jugement*. Il est évident que cette conscience du rapport ne peut exister sans les éléments du rapport, c'est-à-dire sans concepts, de même que les concepts ne peuvent exister sans leur base expérimentale dont ils ne sont qu'une transformation intellectuelle.

Les définitions de la perception et du concept ainsi obtenues n'ont la valeur que d'une définition *descriptive*; nous ne nous occupons ici ni des facteurs qui influent sur leur formation, ni du mécanisme intime de leur synthèse, ainsi qu'il est nécessaire de faire pour construire une définition analytique. La définition descriptive n'a d'autre but que de montrer quels sont parmi les phénomènes ceux qu'on désigne par les termes de la perception et de concept; de préciser quel est leur caractère naturel, extérieur, pour ainsi dire, le caractère qu'on peut observer avant toute l'analyse. C'est le même procédé qu'utilise un naturaliste lorsqu'il décrit d'abord un phénomène, en se limitant aux données de l'observation immédiate, pour ne recommencer qu'après l'œuvre de l'analyse raisonnée.

D'après cette définition descriptive on pourrait esquisser une classification des états physiques. Nous voyons d'abord qu'il existe un caractère commun des perceptions, des souvenirs et des concepts, celui qu'ils ont tous la valeur d'une connaissance déterminée et s'opposent par ceci à tous les autres faits psychiques, qui ne sont que de connaissances indéterminées. A ce point de vue, la totalité des faits de notre expérience interne peut être divisée en deux grandes classes: 1° les connaissances *indéterminées*: qu'il y a quelque chose, et 2° les connaissances *déterminées*: qu'il y a ceci ou cela.

A la première classe appartiennent tous les états de conscience qui n'ont pas une valeur intellectuelle, qui ne peuvent pas entrer dans le processus du raisonnement, en tant que composants des jugements et des inférences. Ce sont les états de l'inadaptation de l'attention, les premières impressions, le nouveau, l'imprévu, les sentiments ineffables, les cénesthésies, les éléments non systématisés, qui échappent à la précision du langage. A la seconde classe appartiennent par contre tous les états intellectuels, et ici nous pouvons distinguer deux genres: a) les connaissances déterminées *senties*, lesquelles sont les perceptions et les souvenirs; et b) les connaissances déterminées *pensées*, auxquelles appartiennent les concepts et leurs synthèses: les jugements.

La définition descriptive de ces deux genres se précise donc de la manière suivante:

La perception c'est une connaissance qui s'identifie complètement avec l'expérience du moment donné. Si, par exemple, nous parlons du ruisseau tel que nous l'avons vu, sans omettre dans notre description l'individualité du moment, les caractéristiques de la lumière, des couleurs, de l'entourage, des sons, de notre manière de sentir, etc., alors le moment de la conscience que nous développons dans les phrases est une perception ou un souvenir. Pour l'exprimer complètement on est obligé, du moins dans les langues civilisées, d'employer une longue série de phrases, puisque tous les mots se sont déjà adaptés à la différenciation intellectuelle des faits et n'expriment que des concepts partiels. Par contre, le langage des perceptions nous retrouvons encore chez les enfants et chez les peuples de la civilisation primitive, où on rencontre ce que les philologues appellent les *mots-phrases*, les mots qui désignent des situations entières de l'expérience, les aspects individuels d'une chose. Ainsi, par exemple, les objets qui présentent beaucoup d'intérêt possèdent chez ces peuples quelques dizaines ou même quelques centaines de mots; les Arabes ont 500 mots pour désigner le lion, 200 pour le serpent, 80 pour le miel, près de 1,000 mots pour le glaive. De même les Lapons ont 30 mots pour le renifère (1). Cela veut dire que ces mots n'expriment pas l'objet même, considéré *in abstracto*, mais ses divers aspects, ses diverses situations expérimentales; ce sont donc les mots-perceptions. Nous trouvons la même chose par rapport aux adjectifs et aux verbes. Les Esquimaux, par exemple, possèdent les mots qui signifient « chasser une baleine », « chasser un phoque », etc., mais n'ont pas de mot signifiant le verbe seul « chasser ». Les Tasmaniens ne savent pas exprimer isolément des attributs tels que dureté, mollesse, chaud, froid, longueur, etc.; par contre, ils possèdent des mots qui désignent ces attributs unis aux diverses choses. On y rencontre aussi des mots signifiant une certaine situation personnelle; par exemple: « je veux manger de la viande » n'est qu'un seul mot, tandis qu'il n'y a pas de mots signifiant l'abstraction de manger et de vouloir. De même il n'y a pas de mot signifiant « le coup », mais une grande quantité de mots qui désignent le coup porté par différents instruments (2). C'est donc le langage des perceptions.

Les poètes, les peintres, les contemplateurs de la vie, qui observent sans un but pratique ou scientifique, opèrent pour la plupart avec des perceptions. Ils reproduisent dans les descriptions ou les œuvres d'art la totalité d'une certaine expérience vécue, l'aspect individuel du moment, sans éliminer des choses leur personnalité propre et leurs tons affectifs; ils reconstruisent donc la réalité de la vie telle qu'elle est, où l'objectivité et la subjectivité se sont fusionnées complètement. Nous faisons du reste la même chose chaque fois que nous remémorons librement nos impressions; nous parlons alors avec des perceptions, tâchant d'exprimer tout ce que nous avons ressenti aux moments vécus.

(1) Je cite d'après Ribot. — *Idées générales*, p. 88.

(2) Voir Romanes. *Evolution mentale chez l'homme*, p. 346.

Passons maintenant au *concept*. Sa définition descriptive serait l'inverse de celle de la perception. Le concept c'est *une connaissance qui ne s'identifie jamais avec ce que nous avons dans l'expérience* ; c'est une connaissance partielle et éliminée. Pour comprendre un certain objet ou une qualité, pour lui donner la valeur d'une conception, nous devons avant tout le délivrer de ses enlacements réels, le considérer indépendamment du lieu, du temps, des circonstances, de notre propre manière de sentir ; bref, nous devons les dépouiller de leur individualité, c'est-à-dire les considérer comme quelque chose d'*irréel*. Le concept de l'eau, par exemple, c'est une « eau » qui n'est nulle part réalisée ; une « eau » idéale, sans localisation dans l'espace et dans le temps, sans le subjectivisme de nos impressions ; c'est un objet qui n'existe dans aucune expérience particulière, mais dans toutes les expériences d'une certaine catégorie. De même le concept du « bleu » ce n'est pas le bleu d'une chose ou d'une autre, mais le bleu « en soi », indépendant de l'objet, et par conséquent fictif par rapport à l'expérience. On peut dire que le concept c'est une connaissance qui contredit à chacune des expériences particulières concrètes, mais qui les contient toutes, en tant qu'une communauté partielle, qu'un point de leur intersection. C'est une perception altérée par l'intellect, et qui, grâce à cette altération, est transportée du domaine de l'expérience dans la sphère idéale des abstraits.

Nous faisons cette transformation chaque fois qu'il y a une finalité dans notre activité mentale, finalité pratique ou théorique. Chaque effort pour satisfaire nos besoins, chaque activité d'utilité ou d'investigation exige toujours un esprit abstracteur par rapport aux choses. Les jugements et les inférences les plus simples ne sont possibles que si nous désagrégeons les unités réelles de nos expériences en objets et attributs, en abstractions partielles, que nous pouvons nous imaginer et rechercher dans les autres complexes réels, infiniment variés.

C'est à ces abstractions partielles que s'est adaptée l'évolution du langage, l'évolution qui se formait sous l'influence prépondérante de la finalité de besoins. Le rôle du langage était même décisif ; non seulement il s'adaptait à la transformation des concrets en abstraits, des perceptions en concepts, mais c'est lui-même qui *créait le concept*. Chaque émancipation d'une parcelle des expériences de ses entraves individuelles du temps et de l'espace, chaque affirmation de l'objet ou de l'attribut en tant que d'une chose constante, qui peut se retrouver dans différentes expériences, — exigeait un certain point de repère, un certain signe sensoriel, qui pourrait représenter symboliquement cette fiction intellectuelle que l'expérience ne donnait jamais. Et c'est le mot qui devint ce signe. Il se superpose à la place de l'expérience comme une manifestation réelle du travail intellectuel accompli, et commence à jouer le rôle d'une seconde expérience (sur-expérience), d'une chose quasi concrète et vraie. Cette illusion, utile pour la vie et nécessaire pour l'activité mentale des hommes, permettant la contiguïté des expériences individuelles différentes et la communauté sociale, devient une vérité universelle.

ment admise. Les abstractions des expériences, symbolisées dans les mots, s'approprient la valeur des choses réelles et sont même considérées comme quelque chose de plus réel, de plus objectif et concret que ces expériences individuelles dont elles sont tirées. C'est ici qu'apparaît, *primum cognitum*, l'élément propre de la pensée raisonnante, et que commence le domaine de la logique. On peut donc dire que le point de départ du processus logique coïncide avec le point où se termine l'exactitude et la vérité psychologique de l'expérience.



Prof. Dr. K. Twardowski

PAN 11313

