

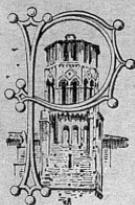
ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

Melchior CANAL

ÉLÉMENTS
DE
PSYCHOLOGIE
CONCRÈTE
ET DE MÉTAPHYSIQUE

PRÉFACE DE C. BOUGLÉ

Professeur à l'Université de Toulouse.



TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
ÉDITEUR
14, rue des Arts, 14.

PARIS
HENRI DIDIER
ÉDITEUR
6, rue de la Sorbonne, 6.

1907

DE

ÉLÉMENTS
DE
PSYCHOLOGIE CONCRÈTE
ET DE MÉTAPHYSIQUE

A.

Toulouse.

T 22 48

ENSEIGNEMENT SECONDAIRE

Melchior CANAL



ÉLÉMENTS

DE

PSYCHOLOGIE

CONCRÈTE

ET DE MÉTAPHYSIQUE

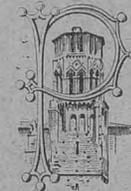
En préparation

DU MÊME AUTEUR :

Principes de morale concrète et de logique.

PRÉFACE DE C. BOUGLÉ

Professeur à l'Université de Toulouse.



TOULOUSE
ÉDOUARD PRIVAT
ÉDITEUR
14, rue des Arts, 14.

PARIS
HENRI DIDIER
ÉDITEUR
6, rue de la Sorbonne, 6.

1907

PRÉFACE

Quiconque jouit du lourd honneur d'interviewer les jeunes gens sur la philosophie, au baccalauréat ou aux examens d'entrée de nos grandes Écoles, ne peut se défendre d'une impression fâcheuse : la classe de philosophie ne serait-elle donc, pour un bon nombre de ses élèves, qu'une rhétorique nouvelle, et peut-être la pire des rhétoriques? « Des mots, des mots », des abstractions et des formules, apprises plus que comprises, c'est ce que la plupart des candidats s'obstinent à vous offrir. Ont-ils réussi à placer dans leurs dissertations quelque-une de ces énigmes précieuses, ils se frottent le front avec un mélange d'anxiété et d'espérance : « Je ne sais pas très bien ce que j'ai voulu dire; il y a donc des chances pour que l'examineur soit étonné et ravi. » A l'oral, tâchez de leur faire comprendre que leur premier devoir est de se comprendre eux-mêmes; invitez-les à « réaliser » leur pensée à force d'exemples; suggérez-leur de puiser ces exemples dans le fleuve même qui coule à leurs pieds, et de partir de la vie courante. Les malheureux vous regarderont avec des yeux étonnés, où l'indignation le dispute à l'imploration. Ils auront l'air de penser que ce n'est pas de jeu. On les prend en traître : entre la vie courante et le cours de philosophie pouvaient-ils, semblent-ils dire, soupçonner un rapport?

Contre cette manière de comprendre — ou de ne pas com-

prendre — la philosophie, beaucoup de nos professeurs luttent avec une énergie méthodique. C'est ce bon combat que mène de son côté M. Canal, depuis plus de dix ans, dans les lycées de l'Académie de Toulouse. Et ce qui plaira d'abord dans son Manuel, nous semble-t-il, c'est que la chaleur de ce combat s'y laisse encore sentir. On devine qu'aucune de ces leçons n'a été rédigée avant d'être parlée : toutes ont dû être rectifiées après avoir été essayées. Le professeur n'a cessé de retoucher ses leçons qu'après s'être assuré, autant qu'il est possible, qu'elles s'adaptaient à l'esprit de ses élèves. Ce n'est donc pas, à vrai dire, la première édition d'un cours que nous apporte ici M. Canal ; mais peut-être la cinquième ou sixième. Et pour le Manuel qui est le résultat et comme le résidu de ces expériences journalières, il peut revendiquer cette supériorité d'avoir été revu et corrigé par le public autant que par l'auteur.

Ainsi s'explique peut-être cette préoccupation du concret qui, comme un fil brillant, traverse tout l'ouvrage. Ce n'est pas sans raison que M. Canal démonte soigneusement, dans un chapitre spécial, le mécanisme du langage. Il a peur, surtout pour l'esprit des jeunes élèves, de la puissance fascinante des mots. Il souffle sur la fumée d'abstractions que l'enseignement philosophique fait trop souvent surgir : elle empêche d'expérimenter sur la réalité elle-même, elle détourne de philosopher. Pour percer ce rideau, M. Canal se sert de toutes les espèces d'« illustrations ». Il n'ignore pas que, parfois, une variété d'images suggestives fait plus travailler la pensée qu'une formule sèche. Il sait surtout qu'une pensée qui n'est pas vivifiée par des exemples est une pensée morte. Il multiplie donc les exemples. Il les emprunte à l'histoire, au roman, aux sciences. Plus souvent encore il invoque les faits les plus familiers, que chacun peut vérifier sur soi. Il s'analyse devant le lecteur ; ou pour mieux dire, il s'efforce de retrouver avec

lui une réalité trop souvent déformée par les procédés de l'analyse. Il pense, il sent, il veut tout haut, pourrait-on dire. C'est pourquoi celui qui lit avec la sympathie nécessaire cette œuvre d'enseignement qui est en même temps une œuvre de méditation personnelle oublie volontiers le travail de l'auteur ; il retrouve un homme, et assiste en quelque sorte au déroulement d'une vie intérieure.

Cet appel au concret n'est d'ailleurs pas, pour l'auteur, un simple procédé d'exposition ; dans beaucoup de cas, c'est une méthode de résolution des problèmes. Il est persuadé qu'il suffirait souvent d'embrasser d'un regard assez large la réalité donnée, à la fois une et multiple, pour voir s'évanouir la plupart des difficultés qui arrêtent les philosophes. Elles ne les arrêteraient pas s'ils ne les avaient d'abord projetées devant eux. Une sorte de manie du découpage intellectuel nous porte à fabriquer inlassablement des êtres de raison, ou plutôt d'imagination, comme disait Spinoza. Nous érigeons ainsi « en réalités substantiellement distinctes les propriétés complémentaires de la réalité concrète ». De là tant d'oppositions, de contradictions, d'antinomies. En fait, les propriétés, les qualités, les facultés que nos théories opposent coexistent et se complètent. Et il faudrait renvoyer dos à dos les éternels adversaires qui n'arrivent pas — et pour cause — à triompher les uns des autres. C'est par cette méthode que M. Canal entend réconcilier par exemple le nominalisme et le réalisme, l'empirisme et le rationalisme, et, d'une manière plus générale, le positivisme et la métaphysique.

La métaphysique, il fera profession de s'en défier, si l'on entend par métaphysique l'art de jongler avec des abstractions, qui ne seraient elles-mêmes que des résidus de mythes. En ce sens, il se réjouit avec Auguste Comte de voir de plus en plus délaissés les ténébreux sentiers de la spéculation. Il

exhorte les jeunes esprits à suivre la route royale ouverte par les sciences. Il estime que le principal bénéfice de la classe de philosophie doit être, pour eux, la conquête de l'esprit positif.

Mais combien le positivisme auquel il les convie ainsi diffère des conceptions un peu étroites et sèches que ce mot évoque le plus souvent ! Le positivisme de M. Canal est un positivisme qui se développe en profondeur et qui retrouve, sous la surface des apparences sensibles, la source vive des croyances essentielles du spiritualisme. Il ne se contente ni des conclusions d'une philosophie matérialiste qui se présente parfois, illégitimement, comme scientifique, — ni même des postulats auxquels, pour le service de l'action, se tiennent légitimement les sciences. La réalité par excellence reste à ses yeux la réalité intérieure. Le matérialisme jette sur elle un voile épais. Les sciences, dans leurs filets les plus déliés, ne la peuvent saisir. Elle n'en est pas moins la « condition » universelle : ce sans quoi rien du reste ne pourrait être perçu ni conçu — ce sans quoi, en d'autres termes, rien n'existerait.

Si nous méconnaissons le plus souvent les caractères de cette donnée première, c'est que nos facultés sont tout entières tendues vers la conquête du monde extérieur : nous organisons les choses pour régner sur elles et par elles. Et quand par aventure nous nous retournons des choses vers l'âme, nous appliquons instinctivement à celle-ci les procédés qui nous ont réussi, appliqués à celles-là. C'est ainsi que, prisonniers de nos propres conquêtes, nous nous asservissons nous-mêmes au règne de la matière. Et certes, les conditions matérielles de la vie spirituelle ne sont pas à ignorer. M. Canal tient à cœur de prouver qu'il ne les ignore pas. Qu'on lise ses chapitres sur l'organisation du système nerveux, sur les lois des sensations ou sur les rapports des émotions avec leurs signes, on constatera qu'il met ses élèves, dans la mesure néces-

saire, au courant de la littérature scientifique des questions psychologiques. Mais il veut avant tout leur donner l'impression qu'il y a des choses qu'on ne peut atteindre que par le dedans. Sans cette espèce d'expérimentation perpétuelle qu'est la réflexion du Moi sur lui-même, il est impossible de comprendre, avec l'originalité de ses qualités, l'autonomie de son devenir.

Qu'y a-t-il donc au fond de cette inexprimable réalité ? Une volonté, sans doute. Des tendances qui se développent, se continuent, s'harmonisent ; elles insèrent, dans un déterminisme relatif, une liberté rationnelle ; à force de lutter contre l'incohérence des impressions, elles constituent enfin une personnalité qui se tient. De ce point de vue, la vie intérieure apparaît comme un progrès, conséquence et récompense d'un incessant effort. Sur ce caractère actif du devenir psychologique, M. Canal insiste à maintes reprises. Mais il se garde de jeter, pour autant, le discrédit sur l'intelligence. Il ne sera pas de ceux qui répètent d'elle, avec Maurice Barrès : « Quelle petite chose à la surface de nous-mêmes ! » Il se plaît au contraire à nous la montrer au travail jusque dans les profondeurs de l'inconscient. Dans les émotions elles-mêmes il s'efforce de retrouver des signes d'harmonies ou de discordances intellectuelles. Et les organes de la volonté ne sont autres à ses yeux que les idées, qui peu à peu s'enracinent dans l'organisme. Ainsi, fidèle à sa méthode, M. Canal se garde d'opposer une faculté à une autre. Il refuse de dédaigner la tête au profit du cœur et de déprécier la réflexion au nom de l'action. Au contraire, il ressoude intimement l'une à l'autre. De toutes les manières il exhorte et incline les jeunes âmes à penser leur vie, et à vivre leur pensée.

Quelles conséquences morales et sociales découlent de ces principes, M. Canal se chargera lui-même d'en apporter la

démonstration dans la *Morale* qui doit compléter cette *Psychologie*. Mais dès maintenant nous pouvons apprécier les heureuses influences que son Manuel serait capable d'exercer dans nos milieux scolaires. Il n'aidera pas seulement les jeunes gens à se préparer à un examen ; il les habituera à s'examiner eux-mêmes, et à essayer de penser clairement pour vouloir fortement. Services inestimables : tous ceux-là le diront avec nous qui se rendent compte que, sans les efforts personnels commandés par le souci de la vie spirituelle, il n'y a pas pour les sociétés — et surtout pour les sociétés « libres » — de progrès digne de ce nom.

C. BOUGLÉ.

AVERTISSEMENT

L'ouvrage se compose d'un texte, de résumés et d'une table¹. C'est sur la table que l'auteur appelle ici l'attention de l'étudiant. Elle est destinée en effet, s'il sait en user, à lui rendre les plus grands services. Et d'abord, elle l'aidera à comprendre le texte. Il peut arriver que certains passages lui paraissent obscurs. L'auteur n'aura pas cru devoir répéter à cet endroit ce qu'il a dit ailleurs. Il aura supposé connues certaines notions indispensables. Le recours à la table analytique, le plus souvent, tirera le lecteur d'embarras. Elle peut être encore pour lui, avantage non moins appréciable, un excellent prétexte pour exercer sa réflexion et son sens critique. Elle lui fournira mainte occasion de contrôler la cohérence des idées de l'auteur et leur enchaînement, d'apercevoir le fort et le faible de l'ouvrage. Ainsi, l'inconvénient du manuel, qui est d'être un enseignement muet et figé, sera dans une certaine mesure écarté.

La table analytique, enfin, peut très heureusement combler certaines lacunes du livre et en certains cas les corriger. L'importance d'une idée, en effet, n'apparaît pas toujours dans le texte. Entre-t-elle dans le développement ? C'est à propos d'une pensée différente, à titre d'explication, de justification, d'analogie : elle a un rôle déterminé et

1. Chacune des vingt-quatre leçons de Psychologie et de Métaphysique qui constituent l'ouvrage pourrait faire l'objet de l'enseignement du professeur, ou de l'étude de l'élève, pendant une semaine. Il faudrait toutefois réserver deux heures par semaine pour l'enseignement de la Logique et de la Morale. De la sorte, les matières du programme seraient épuisées à Pâques, et le dernier trimestre scolaire resterait tout entier pour la révision des cours, l'explication des auteurs et les exercices de dissertation auxquels il convient de faire une plus grande place à ce moment de l'année.

subordonné; elle n'est pas exprimée pour elle-même. L'exposé des idées, dans un livre qui forme un tout cohérent, n'est jamais, en d'autres termes, absolument analytique. La table répare justement cet inconvénient. Disons en dernier lieu que, groupant selon un ordre logique des considérations éparpillées à différents endroits du texte, elle sollicite l'esprit à faire des rapprochements, à saisir des rapports, à acquérir des idées nouvelles.

Considérée à un point de vue plus strictement positif, la table fournira à l'élève consciencieux une mine précieuse de renseignements pour la dissertation. Elle lui évitera de servir des « tranches » de cours au lieu et place du sujet proposé; elle lui permettra d'être « topique ».

Les résumés, il va sans dire, sont destinés à la revision. Celle-ci sera double : partielle, à la fin de chaque semaine; totale, une fois le cours terminé, après Pâques. Il sera bon, en étudiant le résumé, de se référer continuellement à la leçon, et *vice-versa*, d'aller du développement au résumé. Le résumé fera sentir l'unité de la leçon, la leçon donnera un sens au résumé.

Le défaut du jeune philosophe — on ne saurait d'ailleurs le lui reprocher puisque le principal but de l'enseignement est de l'en guérir — c'est la précipitation de la pensée, le besoin de comprendre sans réfléchir, le goût du vague et du confus qui lui donne l'illusion décevante de la profondeur. Et si les études philosophiques l'attirent, c'est souvent, semble-t-il, parce qu'elles lui paraissent ne pas exiger l'effort précis et méthodique indispensable à l'étude des sciences. On sait les conséquences de cette illusion naïve. Le bénéfice matériel de l'enseignement philosophique, le diplôme de bachelier à la fin de l'année, est souvent compromis. Parvenu aux bords fatals de l'examen, le candidat ne peut, pour passer sur l'autre rive, payer l'obole pourtant si modeste exigée par le nautonnier. Et, conséquence pire, le bénéfice spirituel de ce même enseignement, qui est d'habituer l'esprit à traiter scientifiquement des matières non scientifiques, au sens rigoureux du mot, est perdu. Jamais, donc, on n'avertira assez les jeunes gens qu'étudier un manuel ne consiste pas à le lire, ni même à le relire.

Ce n'est pas assez d'écouter, il faut interroger. En présence du

résumé en italiques qui précède chaque développement, avant de le quitter pour voir ce que dit l'auteur, demandez-vous ce que vous en pensez vous-même. Ne craignez pas de vous appesantir et de vous attarder, de peser attentivement le sens de chaque mot. Ne craignez pas de revenir sur le même endroit à plusieurs reprises. Quand on revient sur les mêmes mots, on saisit des idées; quand on passe à des idées nouvelles, on attrape des mots. D'ailleurs, approfondir une idée, c'est en acquérir d'autres. C'est ainsi que plus on monte, plus l'horizon s'élargit.

Un dernier mot : un manuel, si riche soit-il d'aperçus et de faits, n'est qu'un outil de travail. C'est une charrue pour labourer. C'est dire, en d'autres termes, que l'étudiant doit se servir de ce livre pour en lire d'autres. Mais le jeune philosophe sera prudent de ne recourir qu'à ceux qui lui seront indiqués par son maître, ou à ceux dont le manuel lui aura fait sentir le besoin. L'homme d'un seul livre, dit-on, est redoutable, mais on peut dire pis encore de celui qui lit à tort et à travers, sans discernement et sans choix.

A

V. DELBOS, J. JAURÈS, F. RAUH,

J'offre respectueusement ce livre.

M. C.

ORDRE DES MATIÈRES

PSYCHOLOGIE

	Pages.
LEÇON I. LA PHILOSOPHIE.....	1
— II. LA PSYCHOLOGIE.....	22
— III. LA PSYCHOPHYSIOLOGIE.....	49
— IV. LA CONSCIENCE.....	74
— V. L'INCONSCIENT.....	104
— VI. LA SENSATION.....	120
— VII. L'IMAGINATION.....	140
— VIII. LA MÉMOIRE.....	164
— IX. LA PERCEPTION.....	198
— X. LES IDÉES GÉNÉRALES.....	224
— XI. LE LANGAGE.....	247
— XII. L'ASSOCIATION DES IDÉES.....	272
— XIII. LA VOLONTÉ ET LA PERSONNALITÉ.....	293
— XIV. LA LIBERTÉ ET LE CARACTÈRE.....	314
— XV. L'HABITUDE.....	349
— XVI. LES INSTINCTS.....	373
— XVII. LE PLAISIR ET LA DOULEUR.....	395
— XVIII. LES ÉMOTIONS.....	420
— XIX. LES PASSIONS ET LES INCLINATIONS.....	443
— XX. LE BEAU ET L'ART.....	476

MÉTAPHYSIQUE

LEÇON I. LE MATÉRIALISME.....	504
— II. LE SPIRITUALISME ET LE PANTHÉISME.....	535
— III. L'IDÉALISME.....	568
— IV. LE SCEPTICISME.....	592
TABLE ANALYTIQUE.....	615

ERRATA

- Page 2, ligne 31, lire : de *Jacques I^{er}*, *successeur* de.
— 153, — 24, — de id.
— 18, — 22, — humaine par *excellence*.
— 82, — 27, — de l'intelligence et de la *volonté*.
— 190, — 8, — mémoire *intellectuelle*.
— 408, — 31, — *masquer*.
— 497, titre courant — auxiliaire *indépendant*.

PSYCHOLOGIE

LEÇON I

LA PHILOSOPHIE

SOMMAIRE. — L'action, la croyance, l'art, le savoir et la philosophie. — Evolution de la philosophie. — Ses rapports avec la science. — La loi des trois états d'Auguste Comte. — Services rendus par la philosophie : l'esprit positif et l'esprit critique. — Rôle social de la philosophie. — Ses divisions : psychologie, logique, morale, métaphysique.

Rapports de la philosophie et des différentes formes de l'activité humaine. — *Il convient, pour avoir une idée précise de la philosophie, de se demander ce qu'est le philosophe, et de le distinguer nettement de l'homme d'action, de l'artiste, du croyant et du savant lui-même.*

Le savant et l'homme d'action. — Il est de règle d'opposer le philosophe et l'homme d'action, et, dans un sens, on a raison : le philosophe est avant tout un *méditatif*. Mais il ne faut rien exagérer. Et d'abord la limite est difficile à tracer entre la pensée et l'action. On ne peut guère penser sans agir. Réfléchir est un travail, il y faut de l'effort, une dépense considérable d'énergie ; d'un autre côté, c'est le point de départ d'une transformation intérieure et indirectement d'une transformation d'autrui. D'autre part, enfin, il suffit de jeter un regard sur l'histoire pour se rendre compte de la puissance des idées. C'est l'idée chrétienne qui brise les cadres de la société romaine et bouleverse les institutions de l'empire. C'est l'idée révolutionnaire, c'est la philosophie de **Montesquieu**, de **Diderot**,

de **Rousseau**, etc., qui, après avoir détruit l'ancien régime, organise la société contemporaine. Tout ce qu'on peut dire, par conséquent, c'est que le philosophe, en général, n'intervient pas *personnellement* dans la conduite des affaires humaines. *Spéculatif* avant tout (*speculari* contempler), il laisse à d'autres le soin de prendre les mesures réclamées par les circonstances, le temps, le lieu, les individus, le souci des contingences. Encore faudrait-il ici faire de sérieuses réserves. La séparation *absolue* entre la spéculation et la pratique, c'est de la théorie. Il est en fait impossible de penser sans chercher à réaliser sa pensée surtout quand on la croit vraie. Et si le philosophe prétendait demeurer étranger à la vie sous prétexte qu'elle est le domaine de la contradiction, de l'absurdité, de l'injustice et de la laideur, il serait comme l'hirondelle qui voudrait s'évader de l'atmosphère sous prétexte qu'elle est pesante. La pensée, quand elle se détache de la réalité et de la vie, s'appelle le rêve. Elle n'a de solidité, de force qu'autant qu'elle se soumet au contrôle de l'expérience, à l'épreuve des faits.

Au reste, l'histoire témoigne que les plus grands penseurs n'ont pas dédaigné d'être de leur temps et d'exercer une action directe sur les événements. Le philosophe **Pythagore** est un chef de société politique et religieuse secrète. **Platon**, après avoir jeté les fondements d'une société idéale dans deux ouvrages, écrits l'un au commencement, l'autre à la fin de sa vie, « la République » et les « Lois », veut expérimenter en Sicile la valeur de ses théories et offre ses services à Denys l'Ancien, puis à Denys le Jeune, tyran de Syracuse. Les **Sophistes**, qui battent monnaie de leur science, instruisent les jeunes gens des classes dirigeantes dans l'art de réussir et d'arriver. Rome nous offre de nombreux exemples de philosophes, hommes d'État : **Cicéron**, **Sénèque**, **Marc-Aurèle**. En Grèce, **Aristote**, précepteur d'Alexandre, est mêlé aux événements politiques du temps. **Bacon**, l'auteur du *Novum organum*, est chancelier de la reine Elisabeth. **Leibnitz**, en même temps que théologien, historien, naturaliste, est diplomate. De nos jours, l'étroite union de la pensée et de l'action est encore plus marquée. Rares sont les *épïcuriens*¹ qui cherchent dans l'activité intellectuelle l'occasion de

1. Épïcuriens, sectateurs d'**Épicure**, Athénien, quatrième siècle av. J.-C.,

satisfactions personnelles égoïstes ; rares également les penseurs qui, à la façon des *stoïciens*¹, dédaignent la foule et les intérêts qui l'agitent. Si le sage se réfugie parfois dans sa « tour d'ivoire », c'est pour s'y recueillir et y méditer la leçon des événements auxquels il a pris part.

La loi de la division du travail qui oblige chacun de nous, pour être utile le plus possible à ses semblables, à se spécialiser, fait donc une obligation au philosophe de se consacrer à la spéculation. Mais ce n'est pas une raison pour que quoi que ce soit d'humain lui demeure étranger. Le spéculatif sait, à l'occasion, redevenir homme dans la pleine et entière acception du mot. Il sait être de son temps, comprendre la société dans laquelle il vit, en ressentir les joies, les espérances, les tristesses, prendre sa part de responsabilité et combattre pour la réalisation de ce qu'il croit être la justice. Le vieil adage qui oppose la spéculation et l'action, « *primum vivere deinde philosophari* », vivre d'abord, philosopher ensuite, exprime bien l'illusion de ceux qui croient que le philosophe, selon la critique railleuse d'Aristophane à l'endroit de Socrate, vit « dans les nuées ». Il n'en est pas de moins justifié. Il n'est pas plus possible à l'homme de vivre sans philosopher que de philosopher sans vivre. Vivre sans philosopher est le fait de la brute ; philosopher sans vivre n'est donné qu'aux anges. Nous ne sommes ni l'un ni l'autre, il nous faut donc philosopher, c'est-à-dire *réfléchir* sur la vie et vivre, c'est-à-dire *expérimenter* le résultat de nos réflexions. Ainsi, la philosophie, quand elle n'est pas l'action immédiate, directe, vise en définitive à l'action. Elle est un effort vers le mieux ; elle suppose par conséquent dans l'âme une conviction profonde et une *foi*. Par-là, elle se distingue de l'art.

regardaient la tranquillité, l'absence de tracas comme le *souverain Bien*. Lucrèce, le plus connu, a célébré l'égoïsme du sage dans un passage célèbre : « *Suave mari magno, etc.* », livre II, début.

1. Stoïciens, de *Στοά*, « portique », parce qu'ils se réunissaient, pour s'entretenir, sous un portique. Sectateurs de **Zénon**, troisième siècle avant J.-C., ils regardaient la *résignation* comme la vertu suprême du sage. C'était la conséquence de leur croyance aux lois immuables du Destin.

Le philosophe et l'artiste. — L'art est une activité qui a sa raison en elle-même. L'artiste est désintéressé, il cherche à se procurer l'émotion agréable et rien de plus. Il fait de l'art pour l'art. C'est sans y viser, sans y prétendre qu'il travaille à l'amélioration de sa personnalité et au bonheur d'autrui. Ce sont là, au contraire, deux préoccupations essentielles à la pensée philosophique, foncièrement religieuse et morale.

Le philosophe et le croyant. — Toutefois, si en un sens le philosophe est un croyant, il faut prendre bien garde de créer ici une confusion. Le philosophe est croyant, mais il n'est pas *dogmatique*. Il ne prétend pas être en possession de la vérité; il pense qu'elle existe et que le devoir des hommes, le sien plus particulièrement, est de la trouver, ou plutôt d'écarter chaque jour un peu plus le voile du mystère sous lequel elle se dissimule. Elle n'est pas, à ses yeux, le privilège d'une élite qui l'aurait reçue en dépôt. Elle appartient à tous ceux qui s'efforcent vers elle d'un cœur sincère et désintéressé, avec patience. D'ailleurs, elle n'est pas une formule qui se communique, une *chose* qui se transmet. Elle consiste non dans la lettre morte des mots, mais dans leur signification vivante. Il faut, pour en jouir, la trouver ou plutôt la découvrir, ou, plus précisément encore, la retrouver et mériter, après un autre, de la posséder. Elle est la récompense de la peine prise, le bénéfice du travail dépensé. En somme, le croyant dogmatique est persuadé de posséder la vérité totale, définitive; il la tient d'une révélation, c'est-à-dire de personnes autorisées en qui il a placé toute sa confiance et qui décident de ce qu'il doit affirmer et nier. Le croyant philosophe est, au contraire, convaincu que la vérité *se fait*, qu'elle se constitue progressivement, grâce à l'effort persévérant et concerté des chercheurs; qu'elle est une acquisition et, pour mieux dire, une *conquête* personnelle, à laquelle toutes les intelligences ont des droits égaux et peuvent prétendre au même titre.

Il est aisé de voir, par ces seules indications, que la cité philosophique est une *république* de pensées libres et égales, fondée sur la tolérance, c'est-à-dire le respect mutuel des croyances, et sur la foi

dans la raison pour créer l'accord des sentiments et la communauté des idées.

Toutefois, s'il importe, pour les besoins de l'exposition théorique, de marquer la différence d'attitude du croyant et du philosophe à l'égard de la vérité, il serait ridicule de croire que la philosophie exclut toute croyance dogmatique. Son domaine est défini : c'est l'ensemble des faits dont l'esprit est capable de vérifier l'existence, le *connais-sable*. Mais il est possible que le champ du connaissable ne coïncide pas avec les limites de la réalité. Par delà le monde de l'expérience, où nous vivons comme dans une île aux bords resserrés, il y a, selon la poétique image de Littré, un Océan dont les flots viennent battre notre rive, et pour lequel nous n'avons ni barques ni voiles, en d'autres termes, une région de l'*inconnais-sable*, un domaine réservé à l'hypothèse et à la foi. Là règnent, sans conteste, les croyances religieuses.

Il est juste, d'autre part, de reconnaître que les croyances religieuses touchent trop directement les fibres les plus profondes et les plus délicates du cœur pour qu'on n'ait pas le devoir de respecter sa *personnalité* et celle d'autrui en évitant de les discuter.

C'est là une question de savoir-vivre et de délicatesse d'abord, et aussi de tolérance et de justice. Au reste, il est à peu près impossible de vivre en dehors de la croyance. *In ea movemur, vivimus et sumus*. Elle est notre milieu naturel. L'homme qui voudrait se l'interdire jusqu'à ce qu'il en ait scruté la valeur serait aussi fou que le chimiste qui s'interdirait de manger et de respirer avant d'avoir connu la composition de l'air et des aliments. La pensée réfléchie repose sur des tendances inconscientes, sur une vie spontanée dont le respect, à condition évidemment qu'il ne soit pas superstitieux, s'impose à nous.

Mais à un autre point de vue encore, on peut dire que des croyances dogmatiques sont nécessaires. **Descartes** fait remarquer, avec force, que le doute des philosophes, condition de l'acquisition de la vérité, ne saurait porter que sur les problèmes *théoriques*. Il en donne la raison : c'est que nous ne saurions demeurer irrésolus en nos actions pendant que la raison nous oblige de l'être dans nos jugements. Il serait absurde, avant de s'être assuré un logement, de démolir le logis qu'on habite pour ensuite le rebâtir. Ainsi ferait cependant

celui qui renoncera aux croyances morales et religieuses. Il serait momentanément sans abri, exposé à mille maux.

Pour nous décider dans les diverses conjonctures de la vie il est besoin d'avoir, ajouterons-nous avec Descartes, sur beaucoup de points, son siège fait. Nous ne pouvons discuter et délibérer parce que l'action ne souffre pas de *délai*. Dois-je accomplir un sacrifice? Si j'attends pour me résoudre de m'être auparavant démontré l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, le mérite de la personne en faveur de laquelle je dois renoncer à une partie de mon bien, l'*occasion* d'agir sera passée. Le plus sage est donc de se décider comme si l'on avait des certitudes; il faut parier, et, de préférence, opter pour les croyances des parents, des personnes de notre entourage, pour les coutumes de notre pays et enfin pour les opinions les plus modérées. Nous serons assurés ainsi, à défaut de la vérité absolue, de la *vérité relative* et avec elle de la paix et de la tranquillité.

En résumé, le philosophe croit à l'existence de la vérité, mais il la considère comme le prix de l'effort *collectif* des intelligences humaines qui tendent *librement* vers elle; et, d'autre part, il reconnaît l'existence d'un domaine réservé à la foi, à la croyance pure et simple. Ainsi, on peut être un esprit critique très clairvoyant et très avisé et en même temps un croyant dans la forte acception du mot. Mais on n'est pas philosophe *là où on est croyant et vice versa*.

Le philosophe et le savant. — Les considérations qui précèdent ont paru rapprocher le philosophe et le savant. Assurément, ils ont quelque chose de commun. Il s'agit, pour l'un et pour l'autre, d'atteindre la vérité dans les limites du démontrable et de l'*expérience*. Mais la méthode et le dessein sont différents. Le savant a pour but principalement l'*action* et plus précisément l'adaptation des forces de la nature à nos besoins. Savoir afin de *prévoir*, prévoir afin de *pourvoir*. Sa fin essentielle, c'est l'amélioration matérielle de la vie humaine. Il lui suffira donc de se représenter les phénomènes de telle façon que notre action puisse s'exercer sur eux à notre profit. Ce qu'il veut connaître, ce n'est pas ce qu'ils sont en eux-mêmes, mais ce qu'ils sont relativement à nos sens et à notre volonté. La mesure de la vérité d'une explication scientifique, c'est le

pouvoir d'*expérimenter* qu'elle confère au savant. Le point de vue du philosophe, en revanche, c'est la théorie. Il veut connaître, non seulement les conditions qui lui permettraient à l'occasion de produire les faits, mais les conditions qui permettent aux faits de se produire. Il suit de là que la méthode du savant capable de fournir les conditions de la production artificielle des faits ou de l'expérimentation est insuffisante à ses yeux¹. Le savant est physicien, le philosophe est *métaphysicien*².

A un autre point de vue encore, savant et philosophe diffèrent. Le premier se livre à une recherche précise et déterminée; il se confine dans un canton circonscrit de l'immense territoire intellectuel. C'est là une conséquence de la loi fondamentale de la division du travail et une condition essentielle du progrès. Le philosophe a pour spécialité de n'en avoir pas. Son regard domine les études partielles relatives aux diverses catégories de phénomènes, pour embrasser l'ensemble des sciences, dont il s'efforce de *coordonner* les résultats et de dégager la signification générale. On peut dire que les savants sont aux philosophes à peu près ce que les maçons sont aux architectes. *Scientia ancilla philosophiæ*³.

Mais il convient d'insister davantage sur les rapports de la science et de la philosophie.

1. Il ne saurait se contenter de l'analyse qui ramène le composé au simple, qui divise le tout dans ses parties, quitte à reconstituer, par l'intervention de l'agent humain, la réalité concrète initiale. Il veut connaître le principe de l'unité des parties, la force intérieure, de synthèse, à laquelle la volonté humaine se substitue, mais dont elle ne saurait tenir lieu.

2. Il pourra sembler étrange, après avoir dit que le philosophe est métaphysicien, que nous ajoutions plus loin : « Le bénéfice de l'enseignement philosophique est de donner l'esprit positif, c'est-à-dire de nous débarrasser de l'esprit métaphysique. » Il suffit, pour lever l'apparente contradiction, de distinguer dans la métaphysique le problème et la méthode. Le philosophe aborde le problème métaphysique, et c'est en ce sens que nous disons qu'il est métaphysicien, mais il doit l'aborder avec l'esprit positif.

3. La science est la servante de la philosophie.

La philosophie; son évolution; ses rapports avec la science. — *A l'origine, science et philosophie se confondent; puis la philosophie se constitue à part comme science particulière de l'être pensant et, comme telle, fait entrer toutes les sciences sous sa juridiction.*

La philosophie, qui est aujourd'hui une forme distincte de l'activité de l'esprit, a été primitivement cette activité même dans ses multiples manifestations. Les premiers philosophes, les sages de la Grèce, **Thalès, Anaxagore, Empédocle**, etc., nous apparaissent comme des esprits universels, instruits dans tous les arts et toutes les sciences. Leurs traités de la Nature, *Περὶ φύσεως*, sont de véritables *encyclopédies*¹. Il y est question de mathématiques, d'astronomie, de physique, de chimie, des propriétés des plantes, en même temps que de morale, de religion, de vérités économiques et politiques. La pensée humaine, dans ces ouvrages, est, comme le monde lui-même dans ses commencements, un *chaos*. Tout y est brouillé et confondu. Et comment en eût-il été autrement? L'esprit, à l'origine, n'a pas le sentiment de la complexité et de l'originalité des choses; il ne soupçonne pas leur diversité infinie, il ne sait pas abstraire et *analyser*. Il est, en revanche, porté à généraliser et à tout comprendre sous les mêmes définitions. Mais qui trop embrasse mal étreint: il faut, pour résoudre les problèmes, commencer par les poser, distinguer, sérier les difficultés, aborder séparément chacune d'elles et y consacrer l'effort prolongé d'une recherche patiente et méthodique.

Au reste, la diversité des explications et la contradiction des théories a bientôt pour résultat d'avertir l'esprit de la nécessité de l'analyse. L'impossibilité d'accumuler dans une seule tête l'amas sans cesse grandissant des connaissances humaines, de son côté, amène les chercheurs à se spécialiser. Le philosophe fait progressivement place au savant. Les sciences apparaissent, au sein de la philosophie, comme des organes de mieux en mieux différenciés dans l'orga-

1. Encyclopédie : ἐγκυκλοπαιδεία, enseignement complet, ensemble de toutes les sciences réunies dans un même ouvrage.

nisme embryonnaire. Les premières formées sont les plus simples et les plus générales: les mathématiques et l'astronomie.

A l'époque de **Socrate**, l'indépendance réciproque de la philosophie et de la science est déjà aperçue. Celle-ci a pour objet l'étude de la nature extérieure, des forces cosmiques: elle est la *physique*; celle-là a pour domaine le monde intérieur du sentiment et de la volonté: elle est la *morale*. « *Dicitur Socrates philosophiam e caelo in terram descivisse* », Socrate fit descendre la philosophie du ciel sur la terre, nous rapporte un témoignage d'**Aristote**. Le ciel, c'est la réalité qui nous environne; la terre, c'est l'homme et la vie¹.

Nécessaire pour permettre aux diverses sciences de se constituer et d'aborder leurs problèmes propres, cette séparation du monde spirituel et du monde matériel, de la philosophie et de la science, ne devait pas durer. Au moment où elle paraît atteindre son point culminant, chez **Descartes**, qui *oppose* l'âme d'une part, le corps et les phénomènes de la nature de l'autre, comme deux substances irréductibles, elle est brusquement supprimée. En même temps qu'il considère la pensée et l'étendue comme deux essences incommensurables, l'auteur des « *Principes* » affirme, en effet, leur étroite et indissoluble *union*. Rien ne se passe dans le corps qui n'ait son contre-coup dans l'âme et *vice versa*. Ainsi sont jetés les fondements de la psychophysiologie (étude des modifications *corrélatives* de l'âme et du corps), et affirmés de nouveau l'étroit rapport de la philosophie et des sciences: si l'âme dépend en quelque manière du corps, le corps, à son tour, est modifié par les forces physiques, chimiques, mécaniques de l'univers. La psychologie est, par la physiologie, liée à toutes les sciences sans exception. Ainsi est reconstituée l'unité

1. Séparation d'ailleurs confuse et incertaine. Les dialogues de Platon, le disciple de Socrate, consacrés la plupart à des problèmes de dialectique et de morale, ne sont pas complètement exempts des spéculations cosmogoniques des premiers philosophes. Le « *Timée* » est un véritable traité de la nature. Ailleurs se marque l'influence du pythagorisme et des sciences mathématiques dans lesquelles le philosophe était profondément versé. Aristote lui-même est autant un savant qu'un philosophe. Sa philosophie ou sa métaphysique est la suite et la conclusion de ses études sur l'homme, les animaux, les plantes, les astres, les minéraux.

primitive de la recherche; mais tandis que celle-ci reposait sur la confusion des problèmes, celle-là a pour fondement la connaissance claire de leurs relations et de leur *solidarité*.

Pour connaître l'homme, il faut connaître l'ensemble des sciences; la philosophie, étude de l'être spirituel, est, en ce sens, subordonnée aux autres études, mais l'homme est l'auteur de la science même; en ce sens, la philosophie doit avoir sur les sciences *autorité* et *juridiction*.

Selon **Auguste Comte**, le fondateur de l'école positive, la philosophie est destinée à *organiser* le savoir humain et à remédier aux inconvénients de la division du travail intellectuel. Il y a, sans doute, remarque-t-il, grand intérêt à ce que les savants se spécialisent dans l'étude de problèmes précis et déterminés. Les questions complexes sont ainsi ramenées à leurs éléments; elles sont *simplifiées* et la solution en est rendue plus facile; on évite, d'autre part, la *confusion des méthodes*, et enfin les *chances* de la découverte de la vérité sont accrues avec le nombre des chercheurs. Mais toute médaille a son revers, et le danger de la division du travail c'est la *dispersion*, le défaut de concert et d'entente, le manque de convergence dans les efforts, qui parfois se contrarient et se neutralisent au lieu de s'aider réciproquement. Il en est du travail intellectuel comme des besognes manuelles et mécaniques, et les savants sont *solidaires* les uns des autres comme les ouvriers. Chacun d'eux ne reçoit-il pas, en effet, du voisin les matériaux sur lesquels s'exerce son activité propre? L'astronome a besoin du mathématicien, le physicien du chimiste, le naturaliste du physicien, comme le quincaillier du forgeron et le forgeron du mineur. Plus la diversité des travaux est grande, plus il devient nécessaire, par conséquent, de les coordonner. C'est à la philosophie qu'incombe ce soin; c'est là sa fonction propre, essentielle. Elle a pour mission de diriger le travail de la pensée, de poser les problèmes, de déterminer les méthodes, d'assigner les tâches, de maintenir chaque science dans son territoire, au rang et à la place qui lui convient, de *centraliser* les résultats obtenus, de les systématiser, c'est-à-dire d'en former un ensemble cohérent et une doctrine. On ne saurait mieux comparer la fonction de la philosophie, dans l'organisation du savoir, qu'à celle du *cerveau*, organe distri-

buteur des énergies, régulateur de l'activité des membres, des sens et des viscères, et siège de la conscience. Science et philosophie sont deux formes de la vie de la pensée qui s'impliquent mutuellement et se complètent.

La loi des trois états d'A. Comte. — *Mais la philosophie n'a pas seulement évolué quant à son contenu, c'est aussi l'esprit de la philosophie qui s'est transformé au cours des siècles. Après avoir été théologique et métaphysique, l'esprit humain, obéissant à une évolution nécessaire, devient positif, et c'est le terme de son progrès, le stade ultime de son développement.*

Tel est en bref la célèbre loi des trois états, qui, avec la classification des sciences fondamentales, forme l'essentiel de la doctrine d'**Auguste Comte**. — Il résulte des enseignements de l'histoire, selon ce philosophe, que l'explication des phénomènes de la nature, à l'origine, a été religieuse. L'homme attribue la production des faits qu'il observe à l'intervention d'*agents surnaturels* analogues à lui, toutes proportions gardées. Ces êtres, dont les forces de la nature dépendent, capables de bonté, de haine, de pitié et de colère, sont les *dieux*. La foudre tombe-t-elle, c'est Zeus, irrité, qui se venge; et si la mer, démontée, entre choque ses vagues, c'est que Poseidon est en colère. Un guerrier vaincu est traîné par la jugulaire de son casque après le char du vainqueur; la courroie se brise; il est délivré: c'est une déesse secourable qui l'a pris en pitié. Ainsi, tout est plein de dieux et rien ne se produit dans le monde que par leur décret. Tout d'abord l'imagination conçoit *autant* d'êtres divins que de choses individuelles. Chaque arbre, chaque plante, chaque caillou, chaque source est le lieu habité par une divinité spéciale et le signe de sa présence. C'est la période du *fétichisme*, qu'on ne retrouve plus guère, sous ses formes caractéristiques, que chez les nègres superstitieux de l'Afrique centrale. Puis, chaque catégorie de phénomènes devient le domaine sur lequel s'exerce l'autorité d'un même principe divin. Il y a un dieu pour les eaux courantes, un autre pour les lacs, pour les arbres et les mon-

tagnes. C'est la période *polythéiste*, dont la mythologie grecque nous offre un admirable échantillon. Enfin, on se rend compte que tous les phénomènes dépendent peu ou prou les uns des autres, qu'ils forment un tout dont les parties sont solidaires et soumises à la même loi. On s'élève ainsi à l'idée du Dieu unique et souverain, père des dieux inférieurs et des hommes, monarque tantôt constitutionnel, tantôt absolu, réglant directement ou par des puissances intermédiaires le cours de la nature et la vie des mortels. C'est la période *monothéiste*, dont le christianisme et la religion musulmane nous offrent des exemples. Ces trois phases, fétichisme, polythéisme, monothéisme, constituent l'état théologique de l'esprit humain ou son état d'enfance.

A. Comte insiste sur l'importance de cette période et sur les services rendus à l'humanité par la croyance aux dieux. Destitué de tous moyens d'agir directement sur les forces de la nature, écrasé sous le mystère des lois inflexibles qui l'enserraient de toutes parts, l'homme était voué au découragement s'il avait eu la conscience claire de son état. Heureusement, il s'est forgé des dieux imaginaires, il a peuplé l'univers de forces intelligentes, capables de *sympathiser* avec lui, de lui porter aide et secours. Il s'est donné des maîtres qui, à l'occasion, pouvaient devenir des serviteurs et des amis. Par la prière, en effet, et par des sacrifices, il désarmait leur courroux et se conciliait leurs bonnes grâces. Ainsi les religions ont sauvé l'homme du désespoir et préparé la venue de la science positive qui, en lui donnant la faculté d'agir directement sur la nature, lui permet de *substituer* sa volonté à celle des dieux.

Au mode théologique d'explication a succédé le mode métaphysique, qui en est l'écho affaibli et l'image décolorée. Au lieu et place d'êtres vivants, doués de sentiment et de volonté, conçus à notre image, anthropomorphiquement (*ἀνθρώπου μορφή*, à l'image de l'homme), l'imagination métaphysique évoque des entités, des êtres de raison, des puissances abstraites, *Vertus, Forces, Facultés, Principes*, qui seraient intérieurs aux phénomènes et en produiraient les changements et les vicissitudes. C'est ainsi que l'*Attraction* maintient les astres à leur distance respective, que la *Cohésion* assure la solidarité des molécules dans les corps inertes, la *Vie* celle

des cellules de l'être vivant, l'*Ame* la continuité du développement de l'Être pensant et son identité. Enfin un principe universel, source de tous les autres, destiné à remplacer Dieu dans la production des phénomènes en général, c'est la *Nature*.

A la fois substances, causes absolues et fins, les entités métaphysiques ont pour caractère commun d'échapper aux sens et à l'action de la volonté. Le premier inconvénient de l'explication métaphysique, c'est donc qu'elle est soustraite à toute vérification. Mais c'est là son moindre défaut. Elle n'a, en effet, de l'explication que l'apparence, elle est un pur *trompe-l'œil*; elle ne consiste que dans des mots. Les corps tombent, dit-elle, en vertu de leur pesanteur; ils brûlent en vertu de leur combustibilité; les êtres vivants se meuvent en vertu de leur spontanéité! Molière ajoutera en plaisantant: « *Opium facit dormire quia habet virtutem dormitivam!* » Elle est vaine enfin, parce qu'elle est de *nul usage* au point de vue pratique. Des puissances occultes échappent nécessairement à toute intervention directe de notre part.

La période métaphysique est, en réalité, une période de transition, destinée à faciliter le passage à l'état positif. L'interprétation théologique de l'univers, séduisante à l'imagination et touchante pour le cœur, courait risque de se prolonger indéfiniment. Le mythe, en devenant entité, se décolore et se flétrit; il se dépouille de sa poésie, de son prestige, de son *utilité*; il provoque le dernier effort de réflexion qui doit le bannir à son tour et l'éliminer:

Au lieu d'aller chercher les causes des phénomènes parmi les êtres divins ou les forces invisibles de la nature, on se résout enfin à les trouver *dans les faits* eux-mêmes, au sein de l'expérience. Expliquer, au sens positif, c'est rattacher un fait observable à un autre qui le précède dans le temps d'une façon invariable et inconditionnelle; c'est encore ramener un composé donné dans l'expérience aux éléments simples ou relativement simples qui le constituent. Le caractère essentiel de l'explication positive est d'être *contrôlable, vérifiable à volonté, expérimentale*. Le critérium¹ de sa valeur, c'est la

1. Critérium, de *κρίνειν*, « distinguer ». Ce qui permet de distinguer le vrai du faux. Syn. : la pierre de touche de la vérité.

faculté qu'elle confère au savant de prévoir l'avenir et de le préparer. En faisant de l'observable l'objet de la recherche, elle le met du même coup en rapport avec « l'agissable ». La méthode positive sollicite la volonté à l'action; elle est pratique en même temps que spéculative, application en même temps que théorie.

Un exemple montrera bien le caractère des trois modes d'explication théologique, métaphysique, positif : un enfant a la fièvre; — explication théologique : c'est un mauvais sort, un *maléfice* qui lui a été jeté, et l'on a recours aux incantations et aux prières; — c'est un *principe fébricitant* et thermique inhérent au sang, dira le médecin métaphysicien, et il prescrira la purge et la saignée pour l'obliger à évacuer; — c'est, dira un esprit positif, la suite d'une inflammation des intestins causée par une boisson contaminée et les *microbes* qu'elle contient, et l'on y remédiera au moyen de la quinine¹.

Toutes les sciences ne sont pas arrivées simultanément à l'état positif, et cela se conçoit aisément : elles ne sont pas toutes également difficiles et compliquées. Les plus simples et les plus générales, la mathématique et l'astronomie, se sont affranchies les premières de la forme théologique et métaphysique. Cependant, du temps de *Pythagore*, au sixième siècle avant Jésus-Christ, la mathématique est encore mythique et *métaphysique*. Les nombres sont des entités qui constituent la substance des êtres et leur confèrent leurs propriétés. Les anciens ont cru pendant longtemps que les astres étaient des dieux. Ne se meuvent-ils pas spontanément, et les mouvements circulaires, toujours identiques à eux-mêmes, qu'ils décrivent, ne témoignent-ils pas qu'ils sont des êtres parfaits et divins? Le Moyen-âge encore a cru aux chimères de l'*astrologie*². La chimie ne se dégage complètement de l'alchimie³ qu'à l'époque de *Lavoisier*. Mais, d'une manière générale, les sciences relatives aux êtres

1. Les microbes sont observables au microscope, le principe fébricitant ne l'est pas, c'est une entité.

2. Astrologie, art chimérique prétendant prévoir l'avenir par l'inspection des astres.

3. Alchimie, chimie du Moyen âge qui, au lieu d'avoir pour but l'étude de la composition des corps, cherchait la panacée universelle et la transmutation des métaux.

sensibles, aux phénomènes de l'expérience externe, parviennent dès l'ère moderne à l'état positif, tandis qu'il faut attendre jusqu'à *Auguste Comte* (1830-1850) pour que soient définitivement jetées les bases d'une étude positive des phénomènes moraux ou humains. *Auguste Comte* est le fondateur de la sociologie positive, qui *ferme le cycle* de l'évolution de l'esprit humain vers la « positivité ». Désormais, l'explication positive est universelle, le savoir tout entier est « homogène » (*ὁμοῦ γένους*, du même genre), le positivisme est une *philosophie*.

Toutefois si de nos jours la philosophie positive est théoriquement fondée, l'éducation positive des esprits, dans l'élite elle-même, n'en reste pas moins encore à faire. Les habitudes de pensée sont chez la plupart théologiques et métaphysiques. C'est l'office de l'enseignement philosophique d'achever la libération des intelligences et de préparer la communion intellectuelle des hommes, gage de leur union morale et condition de l'accomplissement de leur destinée.

Rôle et importance de la philosophie. — *L'utilité principale de la philosophie est de développer dans les intelligences le sens critique et l'esprit positif et de créer ainsi la communion des sentiments et des idées, condition de l'unité morale et de la paix sociale.*

Les considérations qui précèdent nous permettent d'indiquer en quoi consiste l'utilité de la philosophie.

Ce qui importe dans l'enseignement philosophique, ce n'est pas tant les matières dont il traite que son *esprit*. Loin de nous la pensée de faire fi des connaissances particulières qu'il met en notre possession, mais son principal bienfait consiste dans la formation qu'il donne à notre intelligence, dans les dispositions qu'il crée, dans l'attitude générale qu'il imprime à la pensée. Faire sa philosophie, pour le jeune homme, ne consiste pas à se mettre dans la tête le contenu d'un ou plusieurs livres. L'érudition philosophique n'est pas la philosophie. Être philosophe, c'est *savoir réfléchir*, c'est-à-dire user du merveilleux outil de la pensée. C'est posséder à un haut degré

deux vertus essentielles de l'intelligence, l'*esprit critique* et le *sens positif*. L'*esprit critique* est la conséquence de l'amour ardent de la vérité. C'est la défiance à l'égard de l'erreur et des pièges qui, de toutes parts, nous sont tendus par elle. C'est la *prudence* constamment en éveil pour nous obliger à soumettre à un rigoureux contrôle les opinions qui se proposent à nous. C'est le parti pris de rejeter impitoyablement les suggestions du sentiment, de l'imagination, de l'*autorité*. C'est l'art de flairer les sophismes, de discerner le vrai au milieu des apparences, de distinguer les différents aspects des choses, le *pour* et le *contre*, les ressemblances et les différences, les degrés de la vraisemblance depuis la probabilité infime, jusqu'à la certitude; c'est avoir le sens des nuances (*κρίνειν* discerner), c'est, par voie de conséquence, l'horreur des mots, des formules creuses, des lieux communs et des clichés où se complait la *paresse* de l'esprit et où il finit par s'anéantir; c'est en revanche le goût de la netteté, le besoin de clarté et d'*intuition personnelle* directe, de pensée consciente et vivante.

L'*esprit positif* est le bénéfique et la récompense de l'esprit critique. Il consiste à avoir le souci rigoureux du réel toujours vérifiable et la haine des chimères de l'imagination métaphysique. La pensée positive refuse d'être *dupe des fantômes* engendrés par le langage et l'imagination. Elle veut se mouvoir seulement au sein des réalités. — Est-ce à dire qu'elle refuse d'admettre l'existence de l'idéal? Pas le moins du monde. Pour un esprit vraiment positif, les *réalités spirituelles* sont les réalités souveraines. Dieu, le devoir, la justice, sont des données de l'expérience intime, des lois de la conscience, infiniment plus importantes et certaines que les lois physiques de la chute des corps ou de la dilatation des gaz.

Des illusions métaphysiques ont pu s'y greffer, mais leur réalité est indiscutable. Dégager le diamant des scories qui en obscurcissent la pureté et l'éclat, débarrasser des pailles vaines et stériles qui l'empêchent de servir de nourriture à l'esprit, le grain de vérité, c'est l'office de l'esprit positif et sa haute mission.

Il oblige, avons-nous dit, la pensée à se mouvoir au sein du réel, c'est-à-dire au milieu des forces sur lesquelles peut s'exercer efficacement notre volonté. En l'empêchant de s'appliquer à des chimères, il

évite à notre énergie de *se dissiper* dans le vide. Au contact de la Terre sa mère, le géant Antée, luttant avec Hercule, prenait une énergie nouvelle; dans son commerce incessant avec les faits, l'esprit positif retrouve une vigueur toujours accrue pour triompher de l'ignorance et de l'erreur. Comparez l'ingénieur qui lance des fusées pour prévenir la grêle et le paysan du Latium qui, pour obtenir la pluie fécondante, répand sur l'autel des dieux le sang des brebis et les prières! — L'esprit positif est, d'autre part, le meilleur des *remèdes* contre les passions et les troubles de la sensibilité. La peur, la colère, l'envie, l'amour, etc., ont, la plupart du temps, pour cause des idées fausses et chimériques, l'ignorance des lois véritables de la nature. La *superstition* et la croyance aux enfers sont, dit Épicure, la source de presque tous les maux qui empoisonnent la vie. L'opinion que nous nous faisons des événements, remarquaient encore les *Stoïciens*, nous les rend agréables ou pénibles; ils ne peuvent rien sur l'âme maîtresse d'elle-même et capable de les réduire à leur véritable signification. Ainsi l'esprit positif nous procure à la fois la maîtrise des forces de la nature et la *possession* de nous-mêmes. La sagesse nous recommande donc de l'acquérir.

Mais ce n'est pas tout. La communauté de croyance, il est aisé de s'en rendre compte, est la condition de l'*unité* matérielle et morale des sociétés humaines. Les hommes ne peuvent vivre d'une vie commune, collaborer ensemble, se reconnaître mutuellement des droits et des devoirs, que s'ils se comprennent; et ils ne peuvent se comprendre qu'à la condition de partager sur les problèmes essentiels les *mêmes idées*. Pour qu'il y ait entente dans l'ordre des sentiments et de l'action, il faut que l'accord des intelligences soit d'abord réalisé. C'est, en d'autres termes, la participation à un système de vérités fondamentales qui fait d'une collectivité d'individus une nation et un peuple. La philosophie, religion, métaphysique ou recherche positive, peu importe, est donc l'agent par excellence de l'organisation des sociétés humaines. Philosopher c'est donc, en s'élevant vers la vérité, aller à ce qui rallie les hommes, augmente le sentiment de leur solidarité, prépare entre eux les relations juridiques et morales qui font la force des groupes et la dignité des individus. Philosopher, c'est faire au plus haut degré œuvre d'homme et de citoyen.

Divisions de la philosophie. — *La philosophie se subdivise en psychologie, sociologie, logique, morale et métaphysique.*

Des considérations qui précèdent, il résulte que la philosophie a un double objet. Elle est d'abord l'étude de l'âme et, par extension, des phénomènes moraux et sociaux; elle est ensuite l'étude des conditions de la science en général et la synthèse ou le système des résultats fournis par les différentes recherches. Elle se subdivise donc naturellement en science de l'être pensant, considéré en lui-même ou dans ses rapports avec les individus de son espèce, c'est-à-dire en *psychologie, morale, sociologie*; d'autre part, en *science de la science*, qui donne lieu, à son tour, à la *logique* et à la *métaphysique*.

On entend par psychologie l'étude *positive* des phénomènes mentaux conscients ou inconscients et de leurs lois. Elle se subdivise dans l'étude des phénomènes représentatifs ou de l'intelligence, affectifs ou de la sensibilité, actifs ou relatifs à la volonté. C'est une science *théorique* à proprement parler. — La morale et la logique sont des sciences *pratiques*. On dit encore normatives ou régulatrices. La morale, appelée aussi éthique (*ἠθικὴ*, mœurs), étudie plus précisément les rapports de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté avec les *fins idéales* de la raison. Elle est la science humaine par exemple. On pourrait considérer la logique comme une de ses subdivisions, car c'est une condition, pour bien vivre, de bien juger et de bien raisonner. Mais la dépendance des deux sciences est réciproque, car pour se constituer, la morale doit mettre en œuvre les règles édictées par la logique. Celle-ci, dite encore, chez les Grecs, canonique (*κανὼν*, règle, — les canons de l'Église, — ses règlements, — est donc précisément la science des conditions de l'établissement de la vérité. — La sociologie est aux sociétés humaines ce que la psychologie est à l'individu. Mais comme l'individu humain ne saurait être considéré en dehors du *milieu social*, on voit combien étroits sont les rapports de ces deux sciences. — La métaphysique est, selon une définition obscure mais rigoureuse, la science de l'être en tant qu'être ou de l'être considéré dans sa substance. Tandis que les sciences positives se con-

tentent d'étudier les *rapports ou les propriétés* des phénomènes, c'est-à-dire la façon dont ils se modifient les uns les autres, la métaphysique a pour objet de déterminer quels sont les êtres véritables, les principes premiers irréductibles. Elle en reconnaît généralement trois : Dieu, l'âme et le monde, et se divise en conséquence en *théologie rationnelle* ou étude de l'Être suprême; en *psychologie rationnelle*, étude de l'être pensant; en *cosmologie rationnelle* ou étude du principe de la matière. — Indirectement, elle donne lieu à la *critique* des facultés intellectuelles : Est-il possible à l'esprit humain, étant donné ce qu'il est, de s'élever à la connaissance de l'être en tant qu'être, de la substance, d'atteindre l'absolu et de sortir des limites de l'expérience?

Des études qui ressortissent à la philosophie, la psychologie, la morale, la logique et la métaphysique seulement feront l'objet du cours. La sociologie ne donnera pas lieu à une exposition spéciale; la raison en est qu'elle n'entre pas dans le programme de l'enseignement secondaire.

RÉSUMÉ

La philosophie ou recherche de la sagesse est avant tout une spéculation; elle s'efforce de déterminer en quoi consistent le beau, le bien et le vrai. Elle n'est pas néanmoins étrangère à l'*action*, elle y conduit au contraire : le philosophe ne se contente pas de connaître l'idéal sous ces diverses formes; il veut le réaliser et le faire entrer dans les faits.

La philosophie n'est pas un jeu, un art, mais une œuvre sérieuse, une œuvre de *croquant*. Toutefois, le philosophe ne croit pas, comme le *dogmatique*, que la vérité existe toute faite et qu'on peut la communiquer comme un objet matériel. Pour lui, elle s'établit progressivement, grâce à l'effort patient

et concerté des chercheurs qui la dégagent péniblement des ténèbres de l'ignorance et des préjugés. D'ailleurs, la philosophie n'exclut pas la foi; elle lui fait, au contraire, sa *part* dans les questions d'ordre moral, métaphysique et religieux.

Le philosophe se distingue encore du savant; il n'est pas comme lui *spécialisé*; il ne se propose pas simplement de connaître les moyens pour la volonté humaine de reproduire des phénomènes en vue d'utiliser à notre profit les forces de la nature; il veut connaître pour connaître, et par suite saisir les lois mêmes selon lesquels s'engendrent les faits, c'est-à-dire l'explication *absolue* de la réalité.

A l'origine, d'ailleurs, philosophie et science se confondent; mais, grâce à la *division du travail*, les sciences se constituent progressivement comme autant d'organismes distincts et séparés. La philosophie se restreint de plus en plus à l'étude du monde moral, à l'étude de l'homme et des sociétés humaines. Toutefois, comme la connaissance de l'âme implique celle du corps et indirectement la connaissance de tous les phénomènes de la nature, toutes les sciences *dependent* de la philosophie. D'autre part, la philosophie remédie à l'inconvénient de la dispersion du travail scientifique, créée par la division du travail, en rapprochant les résultats des diverses sciences pour en tirer des conclusions. Elle joue dans l'organisation du savoir le même rôle que le *cerveau* dans l'organisme vivant.

A l'origine, science et philosophie recourent, pour rendre compte des phénomènes, au mode d'explication *théologique*: on imagine, pour expliquer les faits, des agents surnaturels, des divinités. Cette conception anthropomorphique n'a pas été sans avantages: elle a créé une illusion utile, propre à soutenir le courage de l'homme, en lui persuadant qu'il pouvait agir sur la nature par l'entremise des dieux. La période d'explication théologique se subdivise à son tour en *fétichisme*,

polythéisme et *monothéisme*. Elle est suivie par la période d'explication métaphysique.

A la place des divinités analogues à l'homme, on imagine ici des *entités*, des êtres de raison qui produisent, par des actes mystérieux, les faits donnés dans l'expérience. Inutile en pratique et obscure pour l'esprit, l'explication métaphysique, qui n'est guère qu'une forme de l'explication théologique, fait place à son tour à l'explication positive.

Rendre compte d'un fait, c'est ici le rattacher à un autre fait; à un antécédent invariable et inconditionnel donné dans l'expérience. Le grand avantage de l'explication positive est de donner lieu à des *applications* immédiates.

La philosophie a pour but non d'accroître nos connaissances, mais d'augmenter *la puissance* de l'esprit en le disciplinant et en lui donnant de bonnes habitudes. Elle procure à celui qui l'étudie l'esprit *critique*, c'est-à-dire la faculté de discerner le vrai du faux et d'éviter l'erreur, et l'esprit *positif*, c'est-à-dire l'éloignement pour les chimères de l'imagination, pour les hypothèses qui ne sont pas susceptibles de vérification.

Elle a encore l'avantage, en présentant le système des notions vraies, de créer la *communion* des intelligences, condition de l'union morale et sociale, et d'être ainsi un agent de consolidation des sociétés humaines.

Elle se divise en *psychologie*, ou science de l'individu pensant; *sociologie*, science des sociétés humaines; *logique*, ou science des conditions de la vérité; *morale*, science des conditions du bien; *métaphysique*, science de l'être en tant qu'être. A vrai dire, ici, elle ne fait pas œuvre organique, mais critique seulement.

LEÇON II

LA PSYCHOLOGIE

SOMMAIRE. — La psychologie positive et la psychologie rationnelle. — Distinction des faits psychiques et des faits physiologiques. — Les méthodes de la psychologie : l'observation intérieure, la comparaison, l'expérimentation, la déduction. — Caractère de la psychologie considérée comme science. — Importance et rôle de la psychologie. — Classification des faits psychologiques.

La psychologie positive et la psychologie rationnelle. — *La psychologie positive a pour objet non l'étude de l'âme et de ses facultés, mais l'étude des phénomènes psychiques et de leurs rapports.*

On définit généralement la psychologie (*ψυχῆς λόγος*) la science de l'âme, de ses facultés et de ses opérations. C'est là une définition vicieuse. Ni l'âme, ni les facultés de l'âme ne sont des données de l'expérience, des réalités positives. L'âme ne nous est connue que par ses manifestations ou par ses phénomènes. Elle est peut-être le principe, la cause des états intérieurs, plaisir, douleur, joie, tristesse, perceptions, idées, souvenirs, etc.; mais cette cause, considérée en elle-même, échappe à l'intuition; nous n'en atteignons que les effets. Elle est une entité dont la supposition est peut-être nécessaire; nous aurons à examiner ce point en métaphysique; ce n'est pas l'objet d'une connaissance immédiate et directe. On en peut dire autant des

facultés comme l'intelligence, la sensibilité, la volonté; ce sont des termes par lesquels nous désignons d'une façon hypothétique la cause ou le principe des états intellectuels, des sentiments et des actes psychiques. L'existence des facultés est contestable, tandis que celle des états qu'elles ont pour objet d'expliquer ne l'est pas.

Sans se prononcer sur le bien ou sur le mal fondé des doctrines métaphysiques qui affirment l'existence de l'âme, substance spirituelle, et de ses facultés ou de ses puissances, le psychologue positif peut donc les ignorer. Il écarte, *a priori*, les problèmes qui se rattachent à l'hypothèse de l'existence de l'âme. Est-elle immortelle, capable d'exister en dehors du corps, indépendante des modifications que subit l'organisme? Ce sont des questions dont il reconnaît l'intérêt très haut et l'importance, mais qu'il refuse d'aborder, parce qu'il les regarde comme étrangères à la recherche positive. Son entreprise est infiniment plus modeste. Il lui suffit de décrire les manifestations de l'âme, de les classer, c'est-à-dire de les distribuer selon leurs ressemblances et leurs différences, de tracer pour ainsi dire la géographie du monde intérieur. Il cherchera encore, s'il est possible, à découvrir les lois qui régissent les phénomènes psychiques, c'est-à-dire leurs rapports nécessaires; la façon dont ils dépendent des phénomènes de l'organisme, ou dont les phénomènes physiologiques dépendent d'eux. Mais son objet est, en somme, de nous donner une conscience plus claire et plus distincte de nous-mêmes, afin de rendre plus efficace l'action de notre volonté sur notre nature et sur la volonté ou la nature des autres hommes. Il prépare les voies à la morale, ou plus précisément aux sciences morales, régulatrices de la vie des individus et des sociétés¹.

1. Il nous arrivera dans le cours de cet ouvrage de nous servir des mots âme et faculté, de même qu'il arrive à l'astronome, après qu'il a établi le mouvement de la Terre autour du Soleil immobile, d'employer les mots : lever, coucher, etc., de l'astre. Ce seront façons de parler et rien de plus.

Distinction des faits psychologiques et des faits physiologiques. — *La psychologie positive est une science indépendante. Elle ne se confond pas avec la physiologie*¹.

Mais les phénomènes psychologiques ont-ils bien une existence réelle? Ne seraient-ils pas une catégorie, une espèce particulière de phénomènes vitaux dont l'étude appartiendrait au physiologiste? Telle est bien l'opinion du fondateur de l'école positiviste, **Auguste Comte**, qui regarde la psychologie comme un département de la physiologie et de la sociologie, et refuse de lui faire une place distincte dans sa classification des sciences fondamentales.

Les matérialistes², par une autre voie, arrivent à la même conclusion. Selon **Maudsley**, par exemple, les faits mentaux ne seraient pas autre chose que l'aspect interne des phénomènes physico-chimiques dont les cellules du cerveau sont le théâtre. La conscience serait, à l'activité cérébrale, ce que la lumière qui pénètre par les fenêtres dans une usine est au fonctionnement des machines : un luxe, un agrément, un surcroît inutile. Supposez, en effet, qu'on la supprime et qu'on fasse régner l'obscurité, la force motrice n'en continuera pas moins à actionner les volants, les turbines, les métiers à tisser, etc. De même, si l'on parvenait à éteindre la lumière intérieure de la conscience, l'automate humain n'en continuerait pas moins à exécuter les mouvements intelligents et coordonnés que la conscience éclaire, mais qu'elle ne produit pas.

Que penser de cette théorie? Deux raisons, parmi bien d'autres, nous interdisent de l'accepter : la façon dont les états psychologiques nous sont connus, d'une part; leur attribut essentiel, qui est la durée, de l'autre, en font des phénomènes absolument originaux et *irréductibles*.

Et d'abord, tous les faits, quels qu'ils soient, autres que les faits

1. Physiologie (φύσις, nature), science qui fait partie de la biologie et qui traite des fonctions des organes dans les êtres vivants, animaux et végétaux.

2. Matérialisme : système de ceux qui pensent que tout est matière, qu'il n'y a point de substance immatérielle, âme, Dieu.

psychiques, paraissent exister hors de nous, en dehors de la connaissance que nous en prenons par intervalle. Cette connaissance n'est donc pas adéquate; elle n'est pas, en d'autres termes, l'équivalent de la réalité des objets. Ce que le tact révèle au physicien relativement à la chaleur n'est qu'une propriété du phénomène parmi beaucoup d'autres, ce n'en est pas l'essence intime ou la propriété constitutive. Les faits internes, au contraire, nous sont connus d'une façon *immédiate*; ils ont pour caractère propre d'être conscients. Être et être perçu, *esse et percipi*, en ce qui les concerne, sont des expressions qui s'équivalent. Et, de fait, il n'y a rien de plus dans la douleur ou dans la chaleur, considérée comme état interne, que ce que j'éprouve quand j'en suis affecté. La connaissance est ici totale.

Ajoutons qu'elle est rigoureusement exacte : rien ne s'interpose entre l'esprit qui regarde et la réalité contemplée. La douleur, c'est moi-même quand je souffre; la chaleur, moi-même quand j'ai chaud. Or, moi, je suis conscient, c'est-à-dire intérieur à moi-même, par conséquent aussi à mes états.

Les phénomènes externes, au contraire, sont perçus par l'intermédiaire des sens d'une façon *indirecte*. Nous ne les sentons pas en eux-mêmes, mais à travers l'appareil de la vision, de l'audition, etc., qui peuvent les fausser et les dénaturer, qui les faussent et les dénaturent souvent en effet. Tandis donc que la conscience ne peut point tromper, l'observation externe laisse la porte ouverte à l'erreur.

En ce qui concerne les phénomènes physiologiques en particulier, on voit aisément combien la connaissance que nous en avons est différente de celle des faits internes. Voici un *aphasique*¹. Il a le sentiment de son impuissance à articuler les mots et à se les remémorer; c'est là un fait interne, immédiatement connu; mais le trouble cérébral, qui est l'origine de l'arrêt de la fonction du langage, comment le découvrir? Il faut attendre la mort du malade, trépaner le crâne, disséquer le cerveau, le sectionner en minces lamelles, dessécher ces pellicules, en colorer les éléments anatomiques au moyen de réactifs, les soumettre à l'examen du microscope, etc., etc. Quelle complication et quels risques d'erreur! En un mot, tandis que le fait psy-

1. Aphasie (α privatif, φῆμι, parler), perte de la faculté du langage.

chique est une vue prise sur soi-même du dedans et une connaissance immédiate, le phénomène physiologique est une vue prise sur autrui et du dehors, ou une connaissance indirecte.

Voilà donc une première différence, extrinsèque¹ celle-ci, c'est-à-dire tirée non de la nature des faits comparés, mais de leur rapport à l'esprit. La seconde différence est intrinsèque, c'est-à-dire relative à la nature des faits psychiques et physiologiques qui, à l'analyse, apparaissent comme hétérogènes (sans caractères communs) opposés comme l'interne et l'externe, comme la durée qui existe pour elle-même et l'espace qui est pure extériorité. — Il est aisé de voir tout d'abord que la douleur ou la chaleur (celle-ci considérée comme fait de conscience) ne sont point choses étendues. Les faits de conscience n'ont ni grandeur, ni figure, ni haut, ni bas, ni droite, ni gauche, ni devant, ni derrière, comme les phénomènes que contient l'espace. On ne peut les situer, ni les mesurer. Ils ne sont point divisibles en parties, susceptibles d'accroissement ou de diminution au sens mathématique du mot. Ils ne tombent pas directement sous la loi du nombre. On ne dira pas d'une douleur qu'elle est le double ou la moitié d'une autre, ou qu'elle contient tant de fois l'unité. On ne dira pas davantage de la sensation de chaleur, produite par le contact d'une allumette, qu'elle est un multiple ou une fraction de celle que fait éprouver le contact de l'eau bouillante. Ce sont là des états qualitativement distincts. Ainsi donc, par lui-même, le fait de conscience est étranger à la notion d'espace et à sa propriété distinctive qui est la quantité².

En revanche, il occupe de la *durée* : la douleur la plus courte n'est jamais instantanée. Si elle ne remplissait une succession de moments, si elle ne comprenait un passé et un présent, elle échapperait à la conscience, elle ne serait pas sentie, elle n'existerait pas. Le souvenir est la condition de la conscience, c'est la conscience même. Or, les réalités extérieures, considérées comme indépendantes de la cons-

1. Extrinsèque, qualité étrangère à la nature d'un fait ou d'un être; contraire d'intrinsèque, qui signifie propre, essentiel à quelque chose.

2. Le fait de conscience, *in concreto*, est à la fois externe et interne, espace et durée : il est considéré ici sous son aspect proprement psychologique, interne.

science, n'enveloppent pas le souvenir ni par conséquent la durée. Elles paraissent durer, mais c'est là une illusion. C'est nous qui durons en face d'elles et qui leur conférons, en en prenant conscience, la propriété d'être dans le temps.

Prenons un exemple : dans le phénomène nerveux correspondant à une idée, les prolongements des neurones voisins, par des mouvements insensibles, cherchent à se souder. Pour nous, l'opération a un commencement, un milieu, une fin; en d'autres termes, la représentation que nous en avons dure un certain temps. Mais pour les atomes dont le tissu du neurone est composé a-t-elle duré? Evidemment non. Le premier atome de matière cérébrale, quand il se meut, ignore qu'il se meut et qu'il marque le début d'un processus, c'est-à-dire la phase initiale d'un changement qui s'effectue par degrés. Quand le second atome se meut à son tour, il ignore ce qui s'est produit déjà; et il en est toujours ainsi au fur et à mesure que les nouveaux éléments se mettent en branle. A aucun moment donc, l'idée du passé ne saurait apparaître, et nous sommes à la fois en dehors de la conscience et en dehors du temps.

Autre considération : les mouvements élémentaires, dans lesquels se décompose le mouvement complexe de la matière cérébrale, sont formées d'une multiplicité de vibrations qui s'ignorent les unes les autres et sont les unes pour les autres comme si elles n'étaient pas. Le propre des faits de conscience élémentaire, c'est, au contraire, d'être *intérieurs* les uns aux autres. Dans la douleur que j'éprouve à l'instant, subsiste et se prolonge en quelque sorte la douleur que j'éprouvais naguère et dont je me souviens; tout mon passé psychologique même se survit en quelque manière au sein de mon présent, puisque lorsque je dis : *je souffre*, j'entends par *moi* l'être qui a vécu un certain nombre d'années et qui, tout en changeant, est cependant demeuré le même.

Ainsi donc le caractère du phénomène physiologique, c'est la *multiplicité*, et le caractère des faits de conscience, c'est l'*unité*¹.

1. Il pourra paraître qu'il y a contradiction entre ce que l'auteur dit ici et ce qui est établi ailleurs, savoir que le fait de conscience enveloppe de l'unité et de la multiplicité à la fois. Il suffit pour lever l'objection, d'ob-

Nous avons donc bien raison de dire que ce sont deux types de phénomènes distincts, puisque réellement ils sont opposés, à la fois par la *connaissance* que nous en avons et par leur *essence*.

Des considérations précédentes, sans qu'il soit nécessaire de recourir à d'autres arguments, suit la condamnation de la thèse d'**Auguste Comte** et des matérialistes. Les faits de conscience ne sont pas des *reflets* de l'activité cérébrale, ou du moins, si l'on peut soutenir qu'ils sont liés à des phénomènes de physiologie cérébrale comme à leurs conditions, il n'en reste pas moins qu'ils ont au regard de la conscience une physionomie à part, qu'ils sont d'un autre genre. Il n'en faut pas plus pour légitimer l'existence d'une science chargée plus spécialement de décrire et d'expliquer la nature de ces faits originaux.

Mais la psychologie peut revendiquer pour un autre motif encore le titre de science distincte. Elle a une façon qui lui est propre d'étudier les faits, une méthode à elle et un type particulier de certitude. C'est ce que nous allons montrer.

Les méthodes de la psychologie. — L'observation intérieure. — *La psychologie a pour méthode propre l'observation intérieure et la réflexion qui, malgré les difficultés surtout théoriques qu'on lui oppose, est une source abondante de renseignements sur la vie intérieure et ses lois.*

On entend par méthode les procédés de recherche que met en œuvre une science pour se constituer. La mathématique a la sienne, et aussi la physique, la chimie, les sciences naturelles. Celle du psychologue est *l'observation intérieure et la réflexion*.

Observer les faits de conscience, c'est être attentif à ce qui se passe en nous. C'est, tout en vivant, se regarder vivre; c'est, au fur et à mesure qu'ils se produisent en nous, au gré des mille circonstances

server que l'auteur se place ici au point de vue de la science, qui repose sur la distinction des concepts et non au point de vue psychologique proprement dit qui est le point de vue du concret.

de la vie, saisir au passage les sentiments, les idées, les tendances de l'âme, les décrire, noter leurs ressemblances et leurs différences, leurs rapports de succession. On ne saurait mieux comparer ici le psychologue qu'à l'astronome occupé à dresser la carte du ciel.

Réfléchir est un degré supérieur de l'observation. S'observer, en effet, c'est déjà rendre sa conscience plus aiguë et plus active, c'est redoubler la vivacité des états intérieurs, en accélérer le cours, en régler la marche. La réflexion a pour effet de renforcer davantage encore les caractères des faits psychiques, d'accroître le degré de leurs ressemblances et de leurs différences. La réflexion résout à la fois les faits internes dans leurs éléments, elle rend plus sensible l'originalité de chacun d'eux, et du même coup elle accroît leur «*intérieurité*», c'est-à-dire leur aptitude à être pensés et à manifester à lui-même l'être pensant. En même temps que nos états deviennent plus distincts les uns des autres, ils nous révèlent de mieux en mieux notre personnalité.

Prenons un exemple : *La pitié*, au moment où spontanément elle se produit en moi, est un sentiment vague et confus, presque étranger à mon existence personnelle, où je me reconnais à peine, et qui me paraît simple. Si j'y regarde de plus près, il s'opère insensiblement une dissociation des éléments, auparavant confondus, qui l'enveloppent. J'y distingue un état de détachement momentané à l'égard de moi-même. Je souffre, en effet, non en moi, mais dans la personne qui m'inspire de la pitié. Or, par cela même qu'elle ne m'intéresse pas directement et m'est en quelque sorte étrangère, la souffrance éprouvée ne diminue en rien mon activité; bien au contraire, elle l'exalte et l'épanouit. De là vient qu'il s'y mêle un sentiment de sécurité intérieure, de besoin d'expansion, qui la transfigure et lui donne un reflet de beauté. En même temps, j'ai le sentiment vif de ma personnalité, qui s'affirme dans l'émotion de pitié et s'y reconnaît. En somme donc observer et réfléchir, c'est augmenter la conscience de la vie intérieure.

L'observation interne, il va sans dire, est extrêmement difficile et délicate. Elle suppose chez le psychologue des qualités exceptionnelles de souplesse et de méthode, un mélange d'esprit de géométrie et d'esprit de finesse rarement réunis; mais nul ne conteste,

aujourd'hui, la nécessité d'y recourir. Vouloir, en effet, connaître le contenu de la conscience, sans demander à la conscience son concours, est aussi absurde que de prétendre, sans le secours des yeux, étudier la lumière. Évidemment les termes qui désignent les états intérieurs ne peuvent avoir de sens que pour celui qui les a éprouvés, à son escient.

Pour être nécessaire, l'introspection¹, comme disent pompeusement les pédants, n'en a pas moins de graves défauts. D'abord, le sentiment ne nous informe que de ce qui se passe en nous. Il nous met en présence de notre âme et non pas de l'âme humaine en général. Cependant, il n'y a pas, comme dit Aristote, science de chacun des êtres, science de l'*individu*. Savoir, c'est passer de la perception des individus à la connaissance des genres, s'élever de la considération des faits contingents, particuliers, accidentels, à celle de l'universel, du permanent et du nécessaire. — Assurément, si nous avions la certitude de trouver en nous un type normal d'humanité, nous aurions le droit de conclure de nous-même aux autres. On généralise bien le résultat d'une démonstration obtenue sur une figure ou un nombre déterminés, et on le déclare valable pour toutes les figures et tous les nombres semblables. Mais c'est qu'ici les figures et les nombres, construits d'après une même définition, sont rigoureusement substituables et superposables. Il n'en est pas de même des êtres pensants. Chacun a sa définition propre, son *caractère*, sa façon à lui de sentir, de comprendre et de vouloir. Il ne ressemble à aucun autre; il est unique en son genre.

Et, d'ailleurs, à supposer que l'individu qui s'étudie fût vraiment représentatif de l'espèce humaine, encore faudrait-il qu'il sût se voir tel qu'il est, s'affranchir des erreurs causées par les préjugés, les opinions préconçues, les passions, éliminer ce qu'on appelle l'*équation personnelle*. Il y a peu de chances qu'à l'aide de ses seules forces il y parvienne. Pas plus donc qu'elle ne saurait porter sur l'individu, la science ne saurait être l'œuvre de l'individu.

Mais ce n'est pas là l'objection la plus grave contre l'observation intérieure. Sentir n'est pas connaître : « Tu sens, dit Malebranche

1. *Intro-inspicere*, regarder en dedans. Mot usité en anglais.

tes modifications, tu ne les connais pas. » Connaître, en effet, suppose qu'on a *expliqué*, c'est-à-dire découvert les causes, les conditions nécessaires et suffisantes des phénomènes; qu'on a démêlé les éléments simples qui les composent. C'est de quoi l'observation intérieure n'est pas capable. Elle doit se contenter de décrire ou de raconter; elle peut tout au plus constituer la *géographie* de l'âme ou son histoire.

L'exemple de la pitié, analysé plus haut, nous montre bien l'impuissance de la réflexion à donner une explication véritable. La pitié nous est apparue comme une tristesse désintéressée et active. Disons-nous qu'elle est une émotion formée de trois éléments simples : la souffrance, l'oubli de soi, le besoin d'agir? C'est comme si nous observions qu'un arbre est formé d'un tronc, de racines et de branches; cela ne nous avance guère. Quel rapport, en effet, peut bien exister entre ces trois états simples, pourquoi apparaissent-ils simultanément? La question est sans réponse.

Dira-t-on que la psychologie doit se contenter d'être descriptive et, qu'à tout prendre, la géographie et l'histoire sont encore des sciences? Si du moins elle fournissait du monde psychologique une description complète! Mais la plus grande partie des faits physiques échappe au regard intérieur. Presque tout notre passé, souvenirs, habitudes, dispositions instinctives, etc., subsiste en nous à notre insu et agit continuellement sur les états de la conscience claire, d'une façon invisible. C'est le côté nocturne de l'âme, la région de l'*inconscient*, le sous-sol obscur où s'élabore la vie consciente et où git l'explication des phénomènes que nous percevons.

Mais dans la vie consciente même, les *états émotionnels*, dès qu'ils sont un peu intenses, sont soustraits à la réflexion. On ne peut analyser une colère violente. L'observation intérieure suppose la possession de soi, la faculté de se dédoubler, laquelle, justement, est alors abolie. Dira-t-on que la mémoire peut après la crise en reconstituer les péripéties et la reproduire en sourdine, pour ainsi dire? On oublie que la mémoire n'est pas une sorte de miroir qui refléterait le passé purement et simplement. Elle est une activité originale; elle élimine, elle ajoute, elle opère dans le passé une sélection en vue de l'accommoder aux besoins du présent. Elle nous fournit

moins une reproduction qu'une *interprétation* des états disparus.

Même difficulté en ce qui concerne les opérations de la pensée dans laquelle celle-ci se concentre et s'absorbe. Comment méditer un problème de mathématiques et analyser les procédés employés par la pensée pour le résoudre? L'attention est *indivisible*. On ne peut être, dit plaisamment **Auguste Comte**, à la fenêtre et dans la rue.

Mais tout au moins la conscience fournira-t-elle des descriptions *exactes* des états moyens de la conscience? Cela même, s'il faut en croire le même philosophe, n'est pas bien sûr. L'homme qui s'observe, par cela même qu'il s'observe, cesse de vivre de la vie spontanée de la conscience. Il arrête le cours des états psychologiques, il fait le vide dans sa conscience, ou, s'il ne supprime pas la vie intérieure, il la déforme. A la nature spontanée, il substitue une nature artificielle qui n'a rien de commun avec celle-ci. On peut même dire que la réalité psychologique échappe à l'observateur d'autant plus qu'il s'efforce davantage de la saisir. Si j'analyse la pitié au moment où je l'éprouve, au sentiment direct succède le sentiment de l'effort intellectuel que je déploie; mon âme prend une attitude nouvelle; c'est la conscience d'un analyste de la pitié que j'étudie et non plus l'âme d'un homme pitoyable. — Tantale, qui voit fuir loin de ses mains avides et de sa bouche altérée les fruits tentateurs et s'exaspère dans une poursuite vaine, est une faible image du psychologue qui voit s'évanouir sans cesse, pour se reformer sous un autre aspect, les phénomènes intérieurs, objets de sa recherche.

On pourra s'étonner à bon droit, après cet exposé des difficultés que la méthode d'observation intérieure soulève, de l'estime où la tiennent la plupart des psychologues. A vrai dire, ces difficultés sont plus *théoriques que réelles*; dans la pratique, elles sont aisément surmontées. Les raisonnements de **Zénon** qui concluaient logiquement à l'impossibilité du mouvement n'ont pas empêché, comme l'on dit, la terre de tourner. Les objections de **Maudsley**, de **Comte** et d'autres penseurs n'ont pas empêché les penseurs de considérer la conscience comme le meilleur instrument d'investigation de la conscience. Elle leur est apparue en particulier comme le meilleur *préservatif* contre les illusions créées par le langage et les tendances métaphysiques de l'esprit humain, la meilleure garantie contre le

verbalisme¹ et les chimères de l'imagination. Seule, la conscience peut déterminer ce qui en elle est acquis ou inné, ce qui est une donnée immédiate, un élément essentiel et constitutif de la vie psychologique, de ce qui est artificiellement surajouté par la réflexion en quête d'explications et de théories. Toutefois, les critiques qui précèdent, en obligeant les savants à tenter d'autres voies pour corriger les inconvénients de la méthode fondamentale, ont rendu possible une extension de la recherche, qui a pris en même temps un caractère plus marqué de rigueur scientifique et de généralité.

Les méthodes auxiliaires de la psychologie. — *La psychologie emploie, en outre, des méthodes auxiliaires : la déduction, l'expérimentation et la comparaison.*

La psychologie est, de toutes les sciences, la plus difficile; les faits qu'elle étudie sont complexes entre tous. La conscience est, en effet, des formes d'existence à nous connue, la plus élevée. Elle suppose d'abord dans l'être qui en est pourvu les propriétés vitales les plus hautes; celles-ci à leur tour ont pour condition des forces psychochimiques prodigieusement compliquées, supérieures, à ce point de vue, aux phénomènes mécaniques, qui passent eux-mêmes, par le nombre de leurs propriétés, les faits mathématiques, simples entre tous. Or, comme l'a montré **Auguste Comte**, c'est une loi vérifiée par l'expérience, que les sciences plus particulières et concrètes², en outre de la méthode qui leur est propre, peuvent et doivent employer à titre de méthodes auxiliaires les procédés d'investigation des sciences plus générales et plus abstraites. Toutes les méthodes scientifiques sont donc, à des degrés divers, des *compléments et des correc-*

1. Verbalisme, défaut qui consiste à penser le mot, le signe, au lieu d'évoquer la chose signifiée, l'idée. De là psittaccisme (*ψιττακος*, perroquet), il n'y a qu'un pas.

2. Science concrète, qui a un objet particulier, par exemple la géologie, étude de la terre, par opposition à science abstraite, qui a pour objet des lois générales, par exemple la chimie qui étudie les lois générales de la composition et décomposition moléculaire.

tifs de l'observation intérieure, spéciale à la psychologie. Il y a, en d'autres termes, une physiologie, une physique et une mathématique de l'âme, ou, pour s'exprimer plus simplement, la psychologie peut recourir à la déduction, à l'expérimentation et à la comparaison.

La *comparaison*, utilisée plus particulièrement par le biologiste, a pour but la classification des faits suivant leurs ressemblances, leurs différences et l'établissement des caractères essentiels des êtres vivants. Appliquée à la psychologie, la comparaison consiste à observer et décrire les différents *types* psychologiques simultanément existants et ceux qui ont apparu successivement au cours du temps. La première étude est statique¹; la seconde, historique ou dynamique. Celle-ci s'établit par la confrontation des faits observés chez l'animal, l'enfant, l'adulte, le sauvage et le civilisé; celle-là par le rapprochement des caractères de l'âme, aux divers stades de son développement.

Les matériaux de la *psychologie comparée* lui sont fournis par la géographie (anthropologie², ethnologie, récits de voyage) et l'histoire sous toutes ses formes : religions, morales, traditions et coutumes, législations, langues, arts, littératures, sciences, monuments. Toutes les manifestations de l'activité humaines, sont expressives de l'homme et fournissent au psychologue d'inestimables renseignements. Le passé de l'humanité contient l'explication du présent et le secret de l'avenir. Le difficile est de ne pas s'égarer dans le dédale compliqué des théories et parmi les contradictions, au moins apparentes, des faits.

Auguste Comte, nous l'avons déjà indiqué, prétend dégager de l'histoire de la pensée humaine la loi des *trois états*, théologique, métaphysique et positif, qui caractérisent selon lui l'enfance, l'adolescence et l'âge mûr de l'humanité. Pour **Herbert Spencer**, la conclusion de l'enquête historique sur l'évolution de l'âme humaine, c'est que les êtres pensants deviennent à la fois de plus en plus différents

1. Statique, étude des lois permanentes ou de composition des faits. Dynamique, étude des lois de succession ou de développement.

2. Anthropologie, histoire naturelle de l'homme.

les uns des autres et de plus en plus semblables. La division du travail, qui s'exerce dans tous les domaines de l'activité humaine, intellectuel, politique, économique, etc., amène, selon lui, une *spécialisation de plus en plus élevée et une différenciation croissante* des individus. Les hommes des sociétés primitives, des tribus et des clans sauvages, aptes à beaucoup de fonctions, parce que chacune d'elles est peu compliquée, se distinguent à peine. En revanche, rien de plus varié que le caractère et la physionomie des hommes de nos jours. Chacun d'eux a une personnalité parfaitement distincte. Mais la solidarité, la sympathie, la fraternité sont plus grandes dans les sociétés modernes. L'individu y est plus altruiste, et par sa vie intellectuelle et morale davantage en communion avec la collectivité. Ce sont là les conclusions, hypothétiques dans une certaine mesure, de la psychologie historique.

Des résultats plus positifs, bien que plus modestes, sont fournis par l'étude comparée de l'animal, de l'enfant et de l'homme. En nous présentant la nature humaine dans ses formes élémentaires, la *psychologie enfantine et animale* simplifie et facilite l'étude de l'âme de l'adulte civilisé. Elle trace les cadres généraux de la recherche et nous fournit le fil conducteur dans le labyrinthe des faits.

L'*expérimentation* a également sa place, avons-nous vu, dans la recherche des vérités psychologiques. Expérimenter, c'est faire des expériences, c'est-à-dire modifier artificiellement les faits en vue de vérifier l'exactitude d'une hypothèse ou d'une idée préconçue. Tantôt l'expérimentation est directe; le chercheur intervient d'une façon active et réalise les conditions de l'expérience; tantôt il profite des circonstances favorables qui ont préparé une expérience plus ou moins décisive; il observe des cas fournis par le hasard, mais qui sont tels qu'il les aurait provoqués lui-même, s'il en avait eu le pouvoir.

L'*expérimentation directe* est délicate et malaisée. On ne peut guère suspendre la vie psychologique en soi-même ou chez autrui pour la rétablir progressivement et par degrés. L'âme humaine n'est pas comme une machine qui se démonte et dont on isole les diverses pièces pour en mieux voir l'engrenage et la fonction particulière. Le

propre des faits internes, c'est de former un consensus¹, une activité synergique² dont les éléments composants échappent à l'analyse.

Cependant, on peut réaliser de véritables expériences par la suggestion hypnotique (ὑπνος, sommeil). On fait, pour ainsi dire, le vide dans la conscience en provoquant l'engourdissement des centres cérébraux (hypnose), puis on introduit une idée (suggestion mentale) dans la pensée du sujet qui se trouve alors en état de *monoïdéisme*³. Cette idée détermine toute une suite de phénomènes mentaux, hallucinations, sentiments, mouvements coordonnés et intelligents; elle donne le branle à une vie psychologique nouvelle, elle crée une nouvelle personnalité. Les expériences de ce genre (Ribot, Janet, Dumas, Binet, Féré, etc.) ont contribué à nous révéler la nature des idées. Ce sont des forces tantôt en conflit, tantôt en harmonie, capables de former des organismes psychiques, auxquels s'ajoutent la conscience et le sentiment de la personnalité et qui constituent autant de « moi » distincts (dédoublément de personnalité).

Mais c'est surtout à l'expérimentation *indirecte* que le psychologue doit ses plus curieuses et ses plus nombreuses connaissances. Elle est de deux sortes, selon qu'elle s'applique aux *cas morbides* ou aux phénomènes *normaux*. Les maladies, et particulièrement celles du système nerveux, constituent, au profit de la science de l'âme, des expériences que nous ne voudrions pas ou que nous ne pourrions pas faire. Les lésions de certains organes cérébraux ou autres entraînent le trouble et l'altération des fonctions psychiques correspondantes. Tant que le malade est vivant, on note au jour le jour, minutieusement, les particularités psychologiques qu'il présente (hallucinations, obsessions, manies, phobies [de φόβος, peur], etc.); on les rapproche des indications fournies par le diagnostic et des révélations fournies par l'autopsie, après la mort. On a pu montrer ainsi l'étroite liaison des phénomènes physiologiques et psychiques, et constituer

1. Consensus, ensemble d'éléments qui sympathisent, qui forment un concert.

2. Synergie (σύν ἔργειν, travailler ensemble), association de plusieurs organes pour l'accomplissement d'une fonction.

3. Monoïdéisme (μόνον εἶδος, une seule idée), état de la conscience envahie par une idée fixe à l'exclusion de toute autre.

une science mixte qui a pour objet d'étudier dans le détail l'influence réciproque de l'âme et du corps, la *psycho-pathologie*. La même étude, faite sur les individus sains, porte le nom de *psycho-physiologie*.

Expérimentale, la *psycho-physiologie* consiste à modifier la vie psychique, en agissant sur les organes du système nerveux dont elle dépend. L'activité mentale est liée au fonctionnement du cerveau, et indirectement à la nutrition générale. En changeant le régime, la boisson, les conditions de vie des individus (excitants, café, thé, alcool, opium), on provoque l'apparition de troubles psychiques correspondants (anesthésie, hyperesthésie, amnésie, hypermnésie¹, mélancolie, dépression, exaltation, etc.), et la psychologie profite ainsi du caractère de rigueur, de précision et d'*objectivité*², propre aux recherches physiologiques.

La *déduction* enfin peut et doit jouer un certain rôle en psychologie. Déduire, c'est tirer d'un principe les conséquences qu'il contient. Partant de la définition de la conscience, qui est *unité et diversité à la fois*, on en peut conclure que la diversité des faits de l'âme est toute relative; que les facultés ne sont pas des puissances distinctes et séparées, mais des termes abstraits pour désigner les différentes catégories de faits intérieurs; qu'il n'y a pas de différence de nature entre ces faits eux-mêmes, mais seulement différence de degré; que le temps n'est pas formé d'une succession d'états de conscience, mais d'une durée continue dont les moments se compénètrent et, sous leur diversité apparente, cachent une identité profonde, etc. Cette définition de la conscience éclaire en un mot la vie psychologique tout entière; par elle sont écartées les conceptions chimériques des réalistes et des nominalistes, les uns qui substantifient des abstractions, comme l'âme, les facultés, les autres qui, par un défaut contraire, méconnaissent

1. Anesthésie (α privatif, αἰσθησις, sensation) affaiblissement ou abolition de la faculté de sentir, a pour contraire l'hyperesthésie, exaltation de la sensibilité. Amnésie (ἀ-μνήμη), perte de la mémoire; le terme opposé est hypermnésie.

2. Objectivité. La science est objective quand elle est capable de reproduire fidèlement les caractères des faits tels qu'ils existent hors de l'esprit.

l'unité propre de la conscience et dissolvent le moi en une poussière d'états mentaux incohérents.

A un autre point de vue encore, la déduction en psychologie est utile et nécessaire. L'âme a une *loi interne* de développement. Elle tend à réaliser en elle l'unité et la diversité intérieure de ses états, à devenir raison, c'est-à-dire : dans l'ordre intellectuel, puissance d'affirmer le vrai ; dans l'ordre esthétique, capacité de sentir le beau ; dans l'ordre moral, volonté de réaliser le bien. D'une manière générale, l'âme s'efforce de devenir une personnalité, c'est-à-dire une expression originale de la réalité universelle. Toute recherche psychologique doit s'inspirer de cette loi essentielle de l'âme. Il suit de là qu'une *logique intérieure* préside à la vie spirituelle, que tout s'y passe, en un certain sens, comme si elle était une notion intelligible.

Les intellectualistes ont fortement senti cette vérité. Spinoza, en particulier, dans son *Éthique*¹, s'est efforcé de traiter de l'âme et de ses passions comme s'il s'agissait de plans, de lignes et de solides, « *more geometrico* ». Et il ne semble pas, à le lire, que cette idée préconçue et systématique ait chez lui le moins du monde altéré le sentiment de la réalité psychologique. Ses déductions, conformes aux principes de la raison, sont aussi conformes au témoignage de la conscience ; l'intuition vient continuellement les justifier.

En résumé, il n'est pas de méthode à laquelle la psychologie ne puisse et ne doive recourir, comme il n'est pas de science qu'elle ne puisse et doive mettre à contribution. La plus difficile des sciences, par un arrangement qui n'est pas dépourvu de finalité², est aussi celle qui puise, dans toutes les formes de l'activité de la pensée et dans les domaines de la réalité, la lumière, le mouvement et la vie.

1. *L'Éthique*, Traité de morale et de métaphysique, en latin, parut après la mort de Spinoza survenue en 1677.

2. Finalité, caractère de ce qui est intentionnel, exécuté en vue d'un but qui présente la marque d'une adaptation à une fin : il y a, dans l'organisme vivant, de la finalité.

Caractère de la psychologie considérée comme science. — *La psychologie est une science, non pas une science exacte, mais une science au sens large du mot.*

A quel résultat peut bien nous conduire l'emploi des méthodes que nous venons d'énumérer ? La réponse à cette question est à peu près impossible tant qu'on n'a pas distingué divers types de connaissance scientifique. Il n'y a pas, en effet, *une*, mais *des* sciences.

La plus parfaite, la plus rigoureuse de toutes, est la mathématique, dont les vérités se déduisent les unes des autres au moyen de démonstrations évidentes. L'astronomie, déjà, fournit des connaissances dont l'intelligence se trouve moins satisfaite. Si nous pouvons, en effet, prédire avec certitude certains phénomènes célestes, nous sommes obligés cependant de recourir à l'expérience et à l'induction pour dégager les lois que féconde ensuite le calcul et la déduction ; nous ne pouvons pas les établir *a priori*. La physique nous offre un genre de connaissance moins parfait encore. L'expérience fait ici presque tout et les rapports qu'elle nous révèle la plupart du temps ne sont ni assez précis, ni assez rigoureux pour être exprimés en langage mathématique et être traités par le calcul. La connaissance biologique¹ est encore plus défectueuse : Les propriétés des êtres vivants ne peuvent être exactement définies, ni leurs rapports rigoureusement démontrés. Tandis que les propriétés physiques sont entre elles comme la cause et l'effet (et l'on sait que, la cause d'un phénomène étant donnée, l'effet ne peut manquer de se produire nécessairement à son tour), les propriétés des êtres vivants sont entre elles comme les moyens et la fin, et l'on sait également que le même but peut être atteint par différents moyens. Il y a donc une part d'indétermination et d'incertitude dans les lois biologiques. L'exception y tient sa place à côté de la règle. L'induction n'a ici que le caractère de la *probabilité* ; elle n'a pas de valeur absolue. Si certains caractères s'excluent ou s'impliquent, cela est vrai d'une manière générale,

1. Biologie (βίος, λόγος), science des êtres vivants, animaux et plantes.

dans la plus part des cas, ὡς ἐπὶ τὸ πολὺ, comme dit Aristote, mais non absolument.

Ainsi, à mesure que la recherche s'applique à des modes d'existence plus compliqués, le degré de rigueur de la connaissance diminue. Les nombres et les figures sont plus aisés à connaître que les masses célestes ; celles-ci, à leur tour, se prêtent plus facilement à l'étude que les propriétés physiques et chimiques des corps, et celle-ci enfin, plus que les propriétés vitales, se laissent ramener à des lois. Il n'est pas surprenant, dès lors, que les faits de conscience se refusent dans une certaine mesure à la prévision et à l'enchaînement mathématique. Est-ce à dire qu'ils lui échappent complètement ?

Il y a science, peut-on dire, du moment qu'on peut dégager de l'expérience des *notions générales* et distinguer parmi les faits qu'on étudie l'essentiel de l'accident, la règle de l'exception. Or, à n'en pas douter, il y a dans l'âme des manières d'être uniformes, habituelles, ou encore des caractères communs aux différents individus. Et comment en serait-il autrement ? L'âme n'est-elle pas en relation avec les phénomènes de l'univers, obligés d'en subir jusqu'à un certain point les lois ? La conscience n'a-t-elle pas pour condition l'activité des centres nerveux, en particulier des centres cérébraux dont les lois limitent forcément la liberté de la vie spirituelle ? De même qu'un ouvrier est obligé de se régler sur les besoins de sa clientèle, de se plier à la matière qu'il doit mettre en œuvre et de s'accommoder des outils dont il dispose, l'âme est obligée de se conformer aux lois de l'organisme, et indirectement aux lois de la nature extérieure. A supposer donc qu'elle soit une force autonome, il lui faut tenir compte des conditions dans lesquelles son activité peut seulement s'exercer, et comme ces conditions sont déterminées par la science, elle *admet* la science en elle-même, indirectement. — Mais, dira-t-on, il n'en reste pas moins que si l'âme possède la faculté d'agir sur l'organisme, comme l'ouvrier sur la matière ouvrable, si elle a le pouvoir de le plier à ses fins, toute prévision relative à l'avenir demeure frappée d'incertitude. La *volonté libre* peut démentir les suppositions les plus légitimement fondées sur la connaissance des lois de la physiologie. N'arrive-t-il pas qu'une âme de héros habite le corps d'un dégénéré ?

La difficulté est plus théorique que réelle. Dire que l'âme est une force libre et autonome ne signifie pas qu'elle soit une force étrangère à toute règle, une puissance de caprice et de hasard. Elle obéit à une *loi interne* qui lui est propre, et cette loi ne nous est pas inconnue. Nous en avons conscience : c'est l'obligation de réaliser un idéal déterminé, défini par le mot *raison*. La loi essentielle de l'âme c'est la tendance à persévérer dans son être qui est ordre, unité, beauté. A le bien juger, donc, rien n'est moins incertain que la conduite d'un homme quand l'âme est en lui maîtresse d'elle-même. On peut hésiter sur le parti qu'il prendra si chez lui c'est la physiologie qui décide tout, parce que l'on connaît mal les lois qui président aux fonctions du système nerveux. On est beaucoup moins embarrassé en revanche quand il s'agit de savoir ce que le devoir et la *raison* prescrit.

La difficulté, il est vrai, peut reparaitre sous une autre forme : l'âme n'obéit absolument ni aux lois du corps, ni à sa propre loi ; nous ne sommes exclusivement ni des êtres moraux, ni des êtres de la nature, ni anges ni bêtes, et c'est l'ambiguïté de notre être, le caractère mixte de la vie intérieure à la fois dépendante du corps et d'elle-même qui en fait l'obscurité. Il y a une part de vrai dans cette remarque. Il faut reconnaître que l'individu pensant échappe en partie à la science ; il y a en lui de l'incompréhensible et de l'*ineffable*. Mais n'en est-il pas de même de l'individualité vivante ? Ne sommes-nous pas obligés, en biologie, de nous contenter de vérités abstraites, relatives aux divers groupes que distingue la classification, familles, espèces, genres, classes, etc. ? Et peut-on assurer qu'en physique même il n'y ait pas de place pour l'accidentel et le hasard ? Assurément, la part de l'irrationnel, de l'irréductible, est ici négligeable ; elle ne gêne pas la prévision. Les faits particuliers peuvent, malgré elle, être considérés comme des phénomènes universels, comme autant de manifestations concrètes de la loi. Mais ils le peuvent à la rigueur seulement, et en quelque sorte par convention. Tout se passe comme si les faits étaient des symboles sensibles de lois nécessaires, mais cela n'est nullement démontré.

Tout ce que l'on peut dire donc, c'est qu'au fur et à mesure que la recherche s'applique à des formes de la réalité plus complexes et plus

concrètes, l'explication devient de plus en plus difficile, la part laissée à l'inconnu augmente. Mais pas plus que l'explication parfaite n'est nulle part réalisée, si ce n'est peut-être en mathématiques, nulle part non plus l'ignorance n'est absolue. Il n'y a pas, entre la psychologie et les autres sciences, différence de nature, mais seulement de degré. Il y a place en elle pour des vérités relatives à l'espèce humaine en général et encore aux groupes plus resserrés que forment les nations et les races (ethnologie¹). En somme, si elle n'est pas une science, au sens *strict*, une science exacte, c'est une science au sens *large* du mot. Nous ne pouvons pas, comme le remarque **Stuart Mill**, en météorologie, prévoir la date exacte, le lieu, l'intensité déterminée d'un cyclone, ou, s'il s'agit d'une marée, en assigner avec une précision mathématique l'heure, la durée, l'amplitude. Si nous connaissons, en effet, les causes générales de la production du phénomène, nous ignorons les circonstances particulières dans lesquelles il se réalise, les influences accélératrices ou retardatrices, par exemple la configuration du sous-sol marin, s'il s'agit de la marée. Pareillement, nous ne pouvons prévoir qu'*en gros* les événements humains, parce que si les lois générales de la physiologie d'une part, de la psychologie de l'autre, nous sont connues, le détail de ces lois nous échappe. Nous ne pouvons donc espérer d'atteindre en psychologie que des vérités générales, et quand il s'agit des cas particuliers, il faut se contenter de simples approximations. Les inductions du psychologue ne peuvent avoir le caractère de la certitude, mais seulement celui de la probabilité. Toutefois, il faut remarquer que des vérités approchées sont encore des vérités, et la probabilité un degré de connaissance qui n'est pas à dédaigner.

1. Ethnologie (ἔθνος, peuple), science de l'origine et de la distribution des peuples.

Importance et rôle de la psychologie. — *Elle est la condition de la morale, de la pédagogie, de la logique et de la métaphysique.*

Quel fruit peut-on espérer retirer de l'étude de l'âme? Comme toutes les sciences, la psychologie a un triple usage. *Esthétique* : elle se propose d'instruire pour instruire, pour nous procurer des jouissances désintéressées d'une culture supérieure, pour introduire la lumière dans notre esprit et satisfaire la curiosité. *Moral* : elle cherche, en substituant à l'ignorance, la connaissance claire et distincte, à nous affranchir de la peur et à nous procurer la maîtrise de nous-même, conséquence de la possession de la vérité. *Pratique*, enfin : elle est la préface et la condition de l'action. Il faut savoir pour prévoir et pourvoir. La puissance de l'homme sur les événements se mesure à la connaissance qu'il en a. Plus précisément, l'utilité de la psychologie, c'est de nous fournir le moyen de régler notre volonté, notre intelligence et notre sensibilité. Elle est la *servante* de la morale, de la logique et de l'esthétique. Que devons-nous faire et que pouvons-nous faire? Il est impossible de répondre à ces questions tant qu'on n'a pas étudié la force des passions et de la volonté, la nature humaine en soi-même et dans autrui. Comment, d'autre part, arriver à la vérité et comment éviter l'*erreur*? Celui-là seul qui a observé le jeu des facultés intellectuelles, les conditions du jugement et du raisonnement, peut se prononcer en connaissance de cause. Comment, enfin, introduire au sein de l'âme l'harmonie et la beauté et se procurer le *bonheur*? L'étude de la sensibilité, de ses rapports avec l'imagination et la raison, ici encore, est indispensable.

Ce n'est pas à dire, assurément, que les sciences normatives¹, Morale, Logique, Esthétique, ne puissent se constituer qu'autant que la psychologie elle-même aura été amenée à bonne fin. L'expérience établit le contraire. Il y a eu des moralistes, des logiciens, des artistes et des hommes de goût à toute époque, aussi bien que des psy-

1. Normatif, *norma*, règle, synonyme de régulateur.

chologues. C'est que l'activité spontanée accompagne, précède même l'activité réfléchie. Toutefois, si la pratique est indépendante, en fait, de la théorie, elle ne lui est pas moins subordonnée en droit. On fait mieux ce qu'on fait d'une façon méthodique et par principe : « *Ociò it in via claudus, quam cursor extra viam.* » La morale et les autres modes essentiels de l'activité humaine n'ont pu s'assurer d'être en possession de leurs lois véritables qu'autant qu'elles se sont fondées sur des données rigoureusement exactes. Jusque-là les sciences régulatrices de la vie humaine n'ont fait que *tâtonner* et se contredire.

Il est bien évident encore que la science des premières causes et des premiers principes, la *métaphysique*, relève de l'étude positive de l'âme. Elle en est la conclusion et le couronnement. Comment prendre parti dans ces graves problèmes de l'existence et de la nature de Dieu, de l'âme et de la matière, si nous ignorons la limite et la portée de nos facultés, les exigences véritables de la logique et du sentiment; le pouvoir que l'âme possède d'atteindre, au delà de l'expérience, l'absolu? Tous les systèmes de la métaphysique sont justiciables de la psychologie. Elle est l'*arbitre* souverain dans les débats qu'ils ont institués. C'est à elle qu'il appartient de trancher en dernier ressort.

Classification des états psychologiques. — *Les faits psychologiques se subdivisent en faits représentatifs ou d'intelligence, faits affectifs ou de sensibilité, faits actifs ou de volonté.*

On divise les phénomènes psychologiques — nous aurons l'occasion d'examiner la valeur de cette classification — en faits d'intelligence, de volonté et de sensibilité. Les faits intellectuels sont caractérisés par leur *objectivité*; ils nous renseignent sur ce qui se passe hors de nous. Ils s'opposent aux faits affectifs, qui sont les modifications propres de l'être pensant. On dit de ceux-ci qu'ils sont *subjectifs*, c'est-à-dire relatifs à l'individu et sans valeur en dehors de lui. Les faits volontaires sont les actes déterminés par les sentiments (en apparence, du moins) et par les représentations.

Les *faits d'intelligence* sont : les sensations, les images, les souvenirs, les perceptions et les idées générales ou concepts. On entend par sensation les données *primitives* et irréductibles du sens; ce sont en quelque manière les matériaux de la vie psychologique. L'image, c'est la sensation spontanément *reviviscente*¹, la reproduction de la sensation par l'activité spontanée des centres cérébraux. Les souvenirs sont des *images reconnues* et localisées. Les perceptions sont dues à la combinaison des sensations et des souvenirs; ce sont des *sensations reconnues* et localisées. Les idées sont les caractères communs aux divers individus de l'expérience, ou les propriétés *générales* des perceptions; elles donnent lieu par leur union au jugement et au raisonnement.

Les *faits affectifs* sont : les sensations, les sentiments, les émotions, les inclinations et les passions. Les sensations affectives, dont le type est le plaisir et la douleur physique, sont des *états agréables* ou pénibles dues à l'action de causes extérieures. Les sentiments, par exemple la joie et la tristesse, sont des états affectifs d'origine *interne* comme les images; ils ne sont pas localisés, c'est-à-dire rapportés à une région déterminée du corps. Les émotions sont aux sensations et sentiments ce que les perceptions sont aux sensations et images, des états complexes, d'origine *interne et externe* à la fois. Les inclinations sont les dispositions de l'âme à éprouver des émotions. Les passions sont des inclinations *spécialisées* ou des habitudes de la sensibilité.

Les *faits actifs* sont : les réflexes, les instincts, les habitudes, les désirs et les actes volontaires. On entend par réflexe une réaction *immédiate*, spontanée et inconsciente, d'un ou de plusieurs centres nerveux à l'encontre d'une excitation externe. L'instinct est une disposition *innée* à exécuter une série d'actes automatiques en vue d'atteindre une fin nécessaire à la conservation de l'individu ou de l'espèce. L'habitude est cette même disposition quand elle est *acquise* par l'individu, c'est le résidu d'une série d'actes volontaires. Le désir, c'est l'activité consciente, lorsqu'elle n'est *pas réglée* par la raison et n'est pas d'accord avec les fins essentielles de l'être pensant. L'acte

1. Révivent, qui renaît ou ressuscite.

volontaire, c'est l'activité consciente, réfléchie et reconnue par le moi comme *conforme* à sa nature essentielle.

Ces brèves définitions nous permettent d'apercevoir entre les divers faits psychiques des analogies vraiment instructives. Sensations spécifiques, plaisirs, douleurs, réflexes, sont, chacun dans son ordre, les faits *primitifs*, les éléments irréductibles de la vie psychologique. Sentiments, images, désirs, sont des faits *dérivés*. Émotions, perceptions, habitudes, sont des faits *complexes* dans la composition desquels entrent à la fois les éléments primitifs et les éléments dérivés. C'est ainsi que la perception est une synthèse de sensations et d'images; l'émotion, une synthèse de plaisirs et de douleurs bruts et de sentiments moraux; l'habitude, une synthèse de désirs et de réflexes. D'autre part, idées, passions, volonté, sont des synthèses plus hautes et pour ainsi dire le terme de l'organisation des faits psychiques, les manifestations de la *personnalité*. Assurément ces remarques n'ont pas le caractère de vérités rigoureusement établies; ce sont des indications destinées à introduire un peu d'ordre dans la masse confuse des faits, à fournir un fil conducteur dans le labyrinthe. Leur principale justification n'est en fin de compte que leur commodité.

RÉSUMÉ

La psychologie rationnelle ou métaphysique a pour objet de démontrer l'existence de l'âme considérée comme substance spirituelle, d'en déterminer l'essence et d'en déduire les propriétés. La psychologie positive est l'étude des faits psychiques, phénomènes conscients et inconscients, et de leurs lois.

Elle ne fait pas double emploi avec la physiologie : les phénomènes dont elle s'occupe ont, en effet, une existence et des caractères propres. D'abord, ils sont *connus directement*

sans intermédiaire et, par conséquent, d'une manière adéquate, tandis que les faits physiologiques nous sont connus seulement par l'intermédiaire des sens et avec mille risques d'erreur. D'autre part, ils ont pour essence d'être *inétendus* et de durer, tandis que le propre des faits physiologiques est d'être étendus et de ne pas envelopper de la durée.

D'autre part, enfin, la psychologie a un procédé d'investigation qui lui est propre : l'*observation intérieure* ou réflexion de l'individu sur lui-même. Assurément, cette méthode a de graves défauts. Elle étudie l'individu et non l'être pensant en général; elle se contente de décrire les faits et ne les analyse pas, comme il serait nécessaire pour en découvrir les causes; elle n'atteint pas la totalité des phénomènes psychiques; les faits inconscients et les faits psychologiques intenses lui échappent; elle ne peut même décrire d'une façon exacte les états moyens. Il n'en reste pas moins qu'avec ses imperfections, plus théoriques d'ailleurs que réelles, elle a rendu de très grands services.

Elle est au reste complétée par les méthodes que la psychologie emprunte aux autres sciences. La comparaison, procédé de recherche, propre à la biologie, donne lieu à la *psychologie comparée* de l'homme, de l'animal et de l'enfant, du sauvage et du civilisé. L'expérimentation, méthode des sciences physiques, intervient dans l'étude des phénomènes de suggestion (somnambulisme). Appliquée à l'étude des rapports des faits mentaux et des phénomènes nerveux qui en sont la condition, elle constitue la *psychophysiologie* et la psychopathologie. La déduction mathématique, enfin, dont Spinoza a donné dans son *Ethique* un remarquable exemple, se justifie par la nature même de l'âme et par les résultats qu'on en a tirés. Grâce à l'emploi de ces méthodes auxiliaires, la psychologie acquiert *plus de rigueur scientifique et de généralité*.

Peut-on prétendre qu'elle soit vraiment une science? Ce mot a plusieurs sens, selon qu'on entend par là la mathématique, la physique, la biologie ou la psychologie elle-même. La psychologie n'a pas l'exactitude et la précision des sciences plus générales et plus abstraites; mais elle est une science encore, puisqu'elle atteint des faits généraux et qu'elle peut donner lieu, sinon à des prévisions rigoureuses, du moins à des conjectures parfaitement fondées. Comme la météorologie, c'est une *science au sens large du mot*.

Son utilité n'est pas moins grande au point de vue pratique qu'au point de vue spéculatif. La connaissance de soi-même est la condition de l'accomplissement du devoir et de la vie morale, du raisonnement et du jugement rationnels ou de la pensée logique; de l'établissement des vérités relatives aux principes : Dieu, l'âme et le monde, ou de la métaphysique, etc.

Les faits psychologiques se subdivisent en faits *représentatifs* ou de l'intelligence (sensations, perceptions, images, souvenirs, idées, jugements et raisonnements); *affectifs* ou de sensibilité (plaisirs, douleurs, émotions, passions, inclinations); *actifs* ou de volonté (reflexes, instincts, habitudes, désirs, volitions).

LEÇON III.

LA PSYCHOPHYSIOLOGIE.

SOMMAIRE. — Objet de la psychophysiologie. — L'évolution du système nerveux et le progrès de la vie psychologique. — Les éléments du système nerveux : les neurones, organes psycho-moteurs. — L'organisation du système nerveux : la hiérarchie des centres. — Fonctions de l'appareil nerveux : fonction spontanée et automatique; activité consciente. — Dépendance de la première à l'égard de la seconde; subordination de la vie affective à la vie intellectuelle et volontaire. — Analyse du processus nerveux : la fonction d'inhibition ou d'arrêt; la fonction d'organisation et de spécialisation. — Originalité et irréductibilité des phénomènes psychiques.

Objet de la psychophysiologie. — *La psychophysiologie est la science des phénomènes psychiques dans leur rapport avec les phénomènes nerveux qui les accompagnent et en sont les conditions.*

On peut, nous l'avons vu, étudier l'âme directement par la méthode d'observation interne. Comme nous l'avons indiqué, c'est là un procédé plein d'inconvénients, d'autant plus que les phénomènes psychologiques, soumis à la durée pure, semblent, par là-même, étrangers à l'idée de loi. Qui dit loi, en effet, dit relation stable entre des termes simultanément posés. L'idée de loi évoque, en d'autres termes, l'idée de relation spatiale et d'étendue, dont le type est le rapport mathématique qui relie les propriétés de l'espace, et la loi

causale des physiciens qui relie des phénomènes donnés dans l'espace également. La tentation était donc naturelle pour le psychologue, d'aborder l'étude de l'âme pour ainsi dire du dehors, dans ses rapports avec l'organisme matériel qui lui sert d'instrument et de support. Tentation fortifiée, d'ailleurs, par l'observation courante qui nous montre l'union étroite du corps et de l'âme, leur évolution parallèle, leurs communes vicissitudes, leur action réciproque. C'est de cette double suggestion, c'est du besoin de la pensée et des indications de l'expérience qu'est sortie la *psychophysiologie* ou science des phénomènes psychologiques dans leur rapport avec les phénomènes nerveux qui les accompagnent, en sont les concomitants, ou encore les conditions.

L'effort pour rattacher les faits mentaux à des faits organiques est de tous les temps ; mais, comme entreprise systématique, il remonte à **Descartes**. L'auteur du *Traité des Passions* procède en mathématicien et en métaphysicien. Pour lui et surtout pour son original disciple **Spinoza**, il y a, *a priori*, *correspondance* entre la suite des événements dont les nerfs sont le théâtre et les événements de la pensée : *Ordo et connexio rerum idem est atque ordo et connexio idearum*, l'ordre et l'enchaînement des faits (c'est-à-dire des phénomènes physiologiques) sont les mêmes que l'ordre et l'enchaînement des idées (c'est-à-dire des phénomènes physiologiques). Comme il est possible, d'autre part, de déterminer, *a priori*, les lois qui président au fonctionnement des organes et à l'activité des tissus du vivant, puisqu'elles ne sont que des complications des lois de la matière inerte, des lois même de l'étendue abstraite, on peut, par la *déduction*, constituer non pas la science de l'âme proprement dite, laquelle est d'un autre ordre, — l'âme a des lois qui lui sont propres et qui peuvent faire échec aux lois du corps, elle est libre, — mais la science de l'âme dans ses rapports avec le corps. Malheureusement, ces vues métaphysiques et la méthode simpliste qui en découle devaient forcément conduire à des affirmations hypothétiques en *contradiction* avec les faits et céder la place à des recherches plus positives.

La psychophysiologie, de nos jours, est expérimentale ; elle s'appuie sur l'observation méthodique et minutieuse des faits. Elle est

affranchie de préoccupations métaphysiques ; elle n'est pas plus au service de la thèse spiritualiste, d'après laquelle l'âme serait une substance, que de la thèse matérialiste, selon laquelle la conscience se réduirait à un épiphénomène ou à un *reflet* de l'activité organique. Elle ne conclut ni à la réduction des lois psychiques à celles de la physique ni à la réduction inverse. Le fameux : « Psychologie, garde-toi de la physique ! » est désormais devenu inutile. Le physicien n'a pas davantage à craindre les empiétements de la psychologie. Les psychophysiologistes de notre époque, **Bain** et **Spencer**, en Angleterre ; **William James**, aux États-Unis ; **Ribot**, en France ; **Wundt**, etc., en Allemagne, ne voient dans le rapprochement des phénomènes de la vie nerveuse et des faits mentaux qu'un moyen d'éclairer la connaissance des uns par celle des autres. La conscience est regardée par eux comme une sorte de *traduction*, dans une langue spéciale, de la vie organique ; celle-ci, à son tour, comme une expression dans une langue différente des données de la conscience. La confrontation de ces deux versions d'un texte inconnu en lui-même ne peut que faciliter l'intelligence de chacune d'elles.

Nous sommes d'autant plus justifiés à étudier les faits mentaux et physiologiques dans leur connexion mutuelle que l'*adaptation* aux conditions de la vie extérieure est, comme l'a remarqué **Spencer**, le caractère commun de la vie de l'âme et de celle des corps. Activité nerveuse et conscience sont deux aspects du processus essentiel par lequel l'être vivant cherche à se mettre en *équilibre* et en harmonie avec les forces qui l'environnent. Enfin, s'il n'est pas toujours possible, en fait, de découvrir, à propos de tous les faits psychiques, leur concomitant nerveux et, *a fortiori*, le concomitant psychique de tous les phénomènes nerveux, c'est là l'exception infime et négligeable. En présence de la quantité de faits de toutes sortes qui tendent à établir le parallélisme rigoureux de la pensée et de la vie nerveuse, on peut sans hésitation en appeler, pour rendre compte des faits qui paraissent déroger à la loi, de la science encore incertaine à la science mieux informée.

L'évolution du système nerveux et le progrès de la vie psychologique. — *La vie psychologique est étroitement liée à l'activité du système nerveux. Le cerveau, en particulier, est le siège de l'intelligence.*

L'expérience élémentaire établit que la vie psychologique est étroitement liée à l'activité de l'organisme vivant. Aristote a pu, non sans raison, définir l'âme l'*entéléchie*¹ première d'un corps organisé ayant la vie en puissance, c'est-à-dire la fonction ou plus précisément l'ensemble des dispositions fonctionnelles de l'organisme, ou mieux encore ce qui rend le corps vivant *capable* d'exercer ses fonctions.

Tous les organes concourent à la vie psychologique, mais le plus *directement intéressé* est le système nerveux, qui est, peut-on dire, l'organe des organes et permet aux sens et aux viscères de remplir leurs fonctions. Si l'estomac, par exemple, est un appareil de différenciation et d'assimilation des éléments chimiques contenus dans les aliments ; s'il extrait des matériaux ingérés les particules susceptibles d'entrer dans la composition du sang et de s'incorporer à l'individu, c'est grâce à lui. Le système nerveux *différencie* les impressions confuses qui lui sont fournies par l'activité des divers organes ; il les centralise, les *assimile*, s'efforce d'en dégager les caractères différents et semblables pour donner lieu à la conscience, *une et diverse* à la fois.

Il suit de là que l'appareil nerveux est d'autant plus parfait qu'il présente plus de *complexité*, c'est-à-dire qu'il est composé d'organes plus nombreux et plus variés et, d'autre part, qu'il présente plus d'*unité*, c'est-à-dire que les organes qui le composent sont mieux coordonnés et subordonnés les uns aux autres. L'observation établit que le progrès dans la complication et le degré de centralisation de l'appareil nerveux est parallèle au développement de la vie consciente, dont il peut, en conséquence, être légitimement regardé comme la condition. Au plus bas degré de l'échelle animale, chez les amibes,

1. Ἐντελέχεια (de ἐντέλεις, achevé, et de ἔχειν, avoir), principe actif du changement.

infusoires, etc., on n'en trouve aucune trace. L'activité de ces êtres est *diffuse*, incoordonnée ; ce ne sont pas, à proprement parler, des individus vivants, mais des agrégats de tendances vitales. On trouve déjà chez les rayonnés inférieurs : hydres, méduses inférieures, etc., des *plexus* nerveux ou des cellules éparpillées sans qu'aucun centre nerveux les relie. La plupart des annelés, au contraire, possèdent une chaîne de ganglions reliés à un *ganglion central* comparable au cerveau. Chez les vertébrés, qui occupent le sommet de la hiérarchie animale, le *cerveau* prend une importance de plus en plus considérable et devient le centre auquel tout converge, le foyer d'où rayonne toute la vie de l'organisme. A peine indiqué chez l'amphioxus, où il est réduit à un léger renflement, il laisse apparaître des rudiments d'hémisphères chez les batraciens et les reptiles. Encore lisses et *indifférenciés* chez les oiseaux et les mammifères inférieurs (les marsupiaux, par ex.), ces hémisphères, chez les animaux supérieurs, se plissent, se creusent de circonvolutions destinées à accroître la superficie de la substance grise et à augmenter, avec l'hétérogénéité des tissus, la *diversité* des fonctions. Chez le singe et l'homme, ils recouvrent tout le reste de l'encéphale.

L'étude de l'appareil nerveux aux différents stades de son évolution chez un même individu donne des résultats analogues : l'appareil nerveux est singulièrement plus compliqué et mieux organisé chez l'adulte que chez l'enfant. On a cru constater que, dans l'embryon, les formes qu'il présente successivement *reproduisent* celles des diverses espèces animales, en partant des plus humbles. Le système nerveux de l'être humain serait d'abord analogue à celui d'un poisson, puis d'un reptile, puis d'un mammifère inférieur. Il y aurait parallélisme entre le développement des individus (l'ontogénie) et la phylogénie ou développement des espèces.

Flourens, en 1840, démontra expérimentalement que la condition des phénomènes intellectuels et volontaires se trouve dans le cerveau. L'ablation des hémisphères entraîne, chez l'animal, une sorte de torpeur. Un pigeon, opéré de cette sorte, si on le jette en l'air, prend sa volée, mais il accomplit les mouvements d'une façon inconsciente et machinale, il va buter, le cas échéant, contre une muraille sans chercher à l'éviter. Une poule, dans le même cas, se

laisse mourir de faim devant sa mangeoire pleine, bien qu'elle avale le grain automatiquement quand on le lui met dans le bec. La grenouille excébrée reste accroupie ou nage au hasard. Dans ces divers cas l'animal, faute de cerveau, est devenu un pur automate.

L'étude comparative, enfin, vient encore fortifier l'opinion que le développement de la vie psychique est étroitement lié à celui de l'appareil nerveux. Toutes choses égales d'ailleurs, le volume du cerveau, son poids, sa richesse structurale ainsi que la constitution chimique de ses tissus, de ses cellules et de ses fibres paraissent jouer un rôle important dans la détermination de la valeur intellectuelle des individus. Il y a un rapport assez exact entre la *capacité* crânienne et la capacité mentale. Le savant Broca observa que cette capacité allait diminuant quand on mesurait successivement des crânes de Parisiens, de Chinois, de Néo-Calédoniens et de Nubiens, c'est-à-dire quand on suivait l'ordre de la mentalité décroissante des races. Le même genre de mesure établit des chiffres supérieurs pour les Parisiens du dix-neuvième siècle comparés à ceux du treizième.

Il y a certaines analogies encore entre la vigueur intellectuelle des individus et le *poids* de leur cerveau. La moyenne est d'environ 1 kil. 500 gr.; or, les microcéphales, qui sont généralement des idiots, ont des cerveaux dont le poids est souvent inférieur à un kilogramme. En revanche, le cerveau de Cuvier pesait 1 kil. 860 gr., celui de Byron, 1 kil. 800 gr., celui de Cromwell, le plus lourd qu'on ait enregistré, 2 kil. 200. Il va sans dire que ces chiffres, pris absolument, ne signifient rien. Le poids du cerveau d'un éléphant est bien supérieur au nôtre. Il faut tenir compte ici de la *masse organique* que le cerveau est chargé d'innover et dont il doit recueillir les impressions. Inférieur en poids absolu à celui de l'homme, le cerveau de la femme peut lui être supérieur en poids relatif. Enfin, il faut tenir compte de la *richesse de circonvolutions* qui sont, chez les adultes et les individus intelligents, plus nombreuses, plus variées, plus profondes que chez les vieillards et les imbéciles.

Il est évident que ni les considérations de volume, ni celles de poids et de richesse de circonvolutions *ne sont suffisantes* pour expliquer la supériorité mentale. Le problème est infiniment plus compliqué. Le cerveau n'est pas, en effet, un organe nerveux, mais

un système d'organes, un système de centres. Les parties dont il se compose peuvent les unes présenter un *développement exceptionnel*, les autres être réduites à leur plus simple expression. Médiocre sur un point, leur propriétaire pourra faire preuve de facultés géniales ou sublimes par ailleurs. Le cerveau de Gambetta n'avait de remarquable que l'harmonie et la proportion de ses parties et l'extraordinaire développement du pied de la troisième frontale gauche, qui est le siège de la parole. Il faut tenir compte encore du secours que le cerveau reçoit de l'organisme, de la *nutrition* en particulier¹.

Les éléments du système nerveux : les neurones².

— *Le système nerveux a pour but de réaliser par le moyen de la conscience l'adaptation de plus en plus parfaite et automatique des organes aux excitations dont ils sont l'objet.*

On sait que le cerveau, comme d'une manière générale tous les organes du système nerveux, est composé de deux sortes de tissus : la substance *blanche*, formée de fibres, et la substance *grise*, constituée par des cellules. Dans le cerveau, les cellules sont situées à la périphérie et forment l'écorce ou couche corticale; les fibres se trouvent à l'intérieur; dans le cervelet et dans la moelle, la disposition est inverse, les cellules sont au centre, les fibres dans la région superficielle. Fibres et cellules ne sont *pas des organes indépendants*, ils forment, réunis, l'élément type de l'appareil nerveux, le *neurone* (Waldeyer). On ne saurait mieux comparer le neurone qu'à une pile électrique munie de ses fils conducteurs. La cellule semble jouer le même rôle que la pile; elle fournit l'énergie utilisée par les fibres; elle en est l'appareil de nutrition; elle-même, on le sait, se nourrit

1. Bien nourri un cerveau est le siège d'échanges physico-chimiques intenses, son activité fonctionnelle se déploie dans toute son énergie et sa plénitude. Il suffit de comparer l'état de notre pensée quand nous sommes malades à la richesse de la vie intérieure quand nous sommes en bonne santé. Quoi qu'il en soit, ce qui demeure établi c'est que la vie consciente est étroitement liée à l'activité de l'appareil nerveux.

2. Νεύρον : nerf.

en convertissant en sa propre substance les éléments chimiques contenus dans le sang.

Les cellules sont de petits corps ronds, ovales, piriformes, polyédriques, quelquefois pyramidaux (dans les couches corticales par exemple), composés d'une matière pulpeuse, d'un noyau sphérique et d'un nucléole. Leur dimension est en général de 1 à 8 centièmes de millimètre. Dans certaines régions, dans les cornes antérieures de la moelle, par exemple, elles atteignent 10 et 12 centièmes de millimètre; elles sont alors presque visibles à l'œil nu. Les fibres dont la cellule est munie sont de deux sortes : les unes, appelées prolongements *cellulipètes*, qui mettent les cellules voisines en relation, sont des filets arborescents, de matière protoplasmique; leurs nombreuses ramifications leur ont fait donner le nom de houppes; de panaches, de chevelus ou de dendrites¹ de la cellule; les autres sont constitués pour chaque cellule par un filament plus long, sensiblement plus gros, d'une contexture différente, à peine ramifié : c'est le cylindre-axe ou axile, appelé encore, à cause de son rôle, prolongement *cellulifuge*. Il a pour fonction, en effet, de conduire l'énergie élaborée par les fibres d'association jusqu'aux organes dont elle provoque le fonctionnement. Le neurone est donc à la fois sensitif et moteur; c'est un centre psycho-moteur.

On peut se représenter de la façon suivante le processus nerveux : les excitations qui du dehors affectent le sens provoquent dans le tissu nerveux qui le constitue (la rétine, par exemple, pour l'œil) des phénomènes physico-chimiques avec dégagement d'énergie; ces désintégrations chimiques se propagent de cellule à cellule jusqu'aux centres sensoriels internes avec une vitesse variable selon les individus et l'état d'intégrité² de la matière ner-

1. Dendrite, de δένδρον, arbre.

2. On a pu observer dans certaines maladies des altérations du neurone. C'est ainsi que dans la rage que l'on donne expérimentalement au lapin, le panache protoplasmique disparaît. On a trouvé des lésions comparables dans certaines maladies qui altèrent les facultés intellectuelles, comme la paralysie générale. La cellule elle-même se déforme et prend l'aspect embryonnaire, ce qui justifierait même anatomiquement l'expression commune : retourner en enfance. Des altérations des neurones ont été observées également chez les alcooliques atteints de mélancolie ou de *delirium tremens*.

veuse¹. En même temps que les neurones, grâce à leurs prolongements cellulipètes, font fusionner leurs énergies respectives, les fibres de projection transmettent l'énergie commune au système musculaire qui dessert l'organe correspondant, lequel est adapté. Considérons, par exemple, le cas de la vision. Il faut, pour qu'il y ait sensation de lumière, que les divers éléments nerveux de la rétine soient stimulés d'une façon commune et entrent en *synergie*. Cela suppose que l'impression, ressentie par chacun, se transmet à tous; qu'il y a combinaison de toutes les forces concourantes; que tout le système est animé d'un mouvement identique. Et non seulement il faut que la synergie s'établisse entre les éléments actifs du tissu rétinien proprement dit, mais entre tous les éléments que leur structure et leur aptitude fonctionnelle qualifient pour *coopérer* ensemble, tous les neurones du nerf optique, des centres optiques, des tubercules quadrijumeaux, etc. Or, il est certain que cette synergie des neurones visuels ne pourra s'obtenir qu'autant que chacun d'eux s'accommodera aux besoins de tous les autres. La réaction commune exprimera donc l'*adaptation réciproque* et l'harmonie des éléments dont l'activité a été mise en branle. Nous pouvons dire par conséquent que l'organe visuel procure la sensation lumineuse quand il s'est adapté à l'excitation déterminée par l'agent lumineux. La loi des neurones, en un mot, c'est d'associer leur activité de manière à assurer le fonctionnement harmonieux de l'organe tout entier.

L'organisation du système nerveux : la hiérarchie des centres. — *Le système nerveux forme une hiérarchie d'organes subordonnés les uns aux autres et subordonnés tous en-*

1. Ce temps ne paraît pas pouvoir excéder de beaucoup 40 mètres par seconde. Une excitation produite à la plante des pieds pour arriver au cerveau mettra une fraction de seconde appréciable avec des instruments. Un tabétique (individu atteint d'une maladie de la moelle) est prévenu qu'il va être touché à un point de son corps et qu'il devra, au moment où il percevra l'excitation, crier : « Ah! » On remarque, en faisant l'expérience, qu'il peut s'écouler un intervalle de deux ou trois secondes entre la piqûre et l'exclamation.

semble aux centres des couches corticales du cerveau, centres de l'intelligence et de la volonté.

Le système nerveux apparaît donc essentiellement comme un organe de *centralisation*. La vie, qu'il a pour fonction de maintenir, est, en effet, un consensus, le résultat du concours des activités élémentaires, de la synergie des cellules. Or, pour qu'une pluralité de cellules soit animée de mouvements concordants et harmoniques, il faut qu'elles reçoivent une impulsion commune; il faut qu'elles aient un centre capable de recueillir les impressions émanées de chacune d'elles, de les organiser de manière à ce qu'elles n'expriment plus seulement les exigences particulières de leur lieu d'origine, mais les convenances de l'ensemble. Ainsi réunies à un centre commun qui les anime, les cellules formeront des *organes*; mais les organes, à leur tour, sont autant d'activités élémentaires dont la multiplicité réclame un pouvoir qui les adapte réciproquement, c'est-à-dire un centre nerveux du second degré. Ainsi, les viscères qui concourent ensemble à la conservation de l'individu, s'ils ont leur centres nerveux respectifs, leurs *ganglions*, sont aussi rattachés à un appareil qui coordonne les activités relativement indépendantes de ces derniers, à la *moelle épinière*, dont chacun des tronçons correspond à un centre ganglionnaire spécial (centre cardiaque ou des battements du cœur, centre vésico-spinal, etc., etc.), et aussi au *grand sympathique*. L'ensemble des organes de la vie végétative forme donc en quelque sorte un organisme qui pourrait à la rigueur se suffire. Mais un être vivant ne se borne pas à durer; il entre, par le moyen des sens, en relation avec les forces de la nature, avec les objets qui remplissent l'espace; et, de même que la moelle et le grand sympathique centralisent l'activité des viscères, il faut que l'ensemble des organes de la vie de la relation ait son centre: le cerveau. Enfin pour assurer l'unité du vivant, il faut que les organes de la vie de conservation, que le grand sympathique et la moelle épinière viennent à leur tour, comme des affluents dans un fleuve, aboutir au cerveau, centre de l'appareil nerveux tout entier. *Autonomie et solidarité* caractérisent donc les éléments qui entrent dans la composition du vivant.

Ce même caractère éclate d'ailleurs dans tous les domaines de la

réalité. Voyez les *masses célestes*: les plus réduites ont, collés à leur flanc, des êtres de toutes sortes qu'elles emportent et vouent à une destinée commune; elles-mêmes sont les satellites de planètes qui, dans une certaine mesure, règlent leurs mouvements et les obligent à s'accorder; les planètes, à leur tour, gravitent autour du Soleil, centre relativement immobile de notre univers. — Laisant de côté le monde sidéral, si nous jetons les yeux sur la structure des *sociétés humaines*, nous sommes frappés d'un spectacle analogue. Les individus se groupent, obéissent à un chef; les groupes, à leur tour, s'associent, reconnaissent une autorité commune, et ainsi de suite. Les familles, véritables cellules de l'organisme social, forment des tribus et des clans; celles-ci s'organisent en cités, les cités en empires ou républiques; les empires, à leur tour, s'assujettissent les uns aux autres ou se fédèrent. — *L'organisation administrative* d'un pays est une image plus fidèle encore de l'organisme nerveux: au premier degré, les communes ressortissent à un même arrondissement; puis ces centres secondaires dépendent des préfectures; enfin les chefs-lieux obéissent aux ordres venus de la capitale, siège du gouvernement.

Ici même l'analogie peut se poursuivre dans le détail. Quand, à la suite d'une crise grave, d'une invasion par exemple, le gouvernement de la nation est obligé d'abandonner la capitale, un centre provincial le recueille et devient le siège de la fonction hégémonique. Ainsi, Tours et Bordeaux remplacent Paris, assiégé par l'armée allemande. De même, lorsque la zone idéomotrice, centre de la vie consciente, de la personnalité, devient, pour une cause ou pour une autre, impuissante à remplir sa fonction, les centres inférieurs de la vie automatique ou instinctive la *remplacent* et deviennent le siège d'une vie consciente nouvelle. Le savant ruthénois **Durand de Gros** a particulièrement insisté sur l'autonomie relative des centres secondaires de l'appareil nerveux qui forment comme autant de cerveaux inférieurs, aptes à remplacer le cerveau encéphalique, à devenir le siège d'autant de consciences et de personnalités, sinon d'âmes distinctes. En somme, le cerveau fait l'unité de l'organisme comme la métropole fait l'unité des colonies, comme un centre administratif fait l'unité de diverses provinces. Il est encore, peut-on dire, une

sorte de *résonnateur* physiologique de l'organisme chargé d'*unifier* la multitude immense des ses modifications comme la pensée dont il est l'organe tend à ramener à l'unité toutes les données de la conscience.

La *coordination* des centres nerveux se fait par le moyen des fibres d'association ou des prolongements cellulipètes (panaches, chevelus); la *subordination* des centres nerveux s'effectue grâce aux fibres de projection, cylindres-axes ou prolongements cellulifuges. Les fibres d'association sont la condition de l'organisation des centres qu'ils mettent en relation; les fibres de projection servent de véhicule à leur énergie organisée.

Fonctionnement de l'appareil nerveux : fonction spontanée et automatique, activité consciente. —

L'activité des centres nerveux est de deux sortes : la première, automatique, correspondant à l'activité des centres organisés; la seconde, consciente, qui se rattache à l'activité des centres en train de s'organiser.

Nous avons indiqué brièvement en quoi consiste le processus psycho-physiologique. Le courant nerveux, avons-nous dit, se propage de neurone en neurone par l'intermédiaire des arborisations terminales des cellules. Ce que nous n'avons pas indiqué, ce qu'il importe de mettre en relief ici, c'est que les neurones originaires ne forment pas un tissu continu, mais, au contraire, *une multiplicité d'organes isolés* les uns des autres et séparés par des intervalles appréciables, lorsque leurs prolongements cellulipètes sont rétractés, ce qui est l'état ordinaire. C'est seulement pendant la période d'activité de la cellule, lorsque, sous la stimulation des impressions sensorielles ou l'action irritante de la nutrition, elle dégage de l'énergie, que le contact s'établit, grâce aux mouvements pseudopodiques des prolongements protoplasmiques qui *se soudent momentanément*.

Il est naturel de penser que le nombre et la situation des neurones, invités à réagir en commun, est déterminé par l'intensité de l'excitation et par sa nature. Il est naturel également de penser que, au

fur et à mesure qu'une impression se répète, la mise en relation des neurones intéressés doit s'effectuer avec une rapidité de plus en plus grande. Il y a enfin tout lieu de supposer, ne fût-ce qu'en conséquence du principe général de l'inertie et de l'économie des forces, qui domine toute la vie physiologique, que les extrémités des prolongements cellulipètes, fréquemment soudés, acquièrent une tendance à s'anastomoser d'une façon définitive, à former une sorte de lacis continu reliant les neurones comme des fils conducteurs relient les éléments d'une batterie électrique. C'est du moins à cette conclusion qu'est arrivé un physiologiste contemporain, **M. Le Dantec**. Il admet que les ondes nerveuses, à force de se propager de neurone en neurone, déterminent des *anastomoses permanentes*, constituent des systèmes d'éléments matériellement reliés les uns aux autres, des mécanismes capables de se déclencher automatiquement.

Grâce à ces connexions matérielles des neurones s'expliquerait la vie consciente de l'esprit et le passage à la vie inconsciente. La conscience correspondrait, en effet, au travail par lequel les centres se mettent en rapport pour organiser leurs énergies respectives et coopérer; le caractère représentatif du fait conscient plus précisément correspondrait au travail d'organisation effective de ces courants plus ou moins diffus à l'origine et à l'adaptation organique qui en est l'effet. Mais comme l'activité fonctionnelle des centres nerveux associés modifie progressivement leur structure, s'inscrit pour ainsi dire dans cette structure même, un moment arrive où elle opère par des actes immédiats, instantanés, hors du temps; la conscience qui l'accompagnait, en éclairait et en dirigeait pour ainsi dire le devenir, devenue dès lors inutile, s'abolit; la réaction organique, l'adaptation, se réalise *automatiquement*.

Il n'y aurait donc pas à distinguer, comme deux ordres de faits irréductibles, relatifs à des processus physiologiques distincts, l'état de conscience d'une part et de l'autre le mouvement qui l'accompagne. Il n'y aurait pas une phase *sensitive* du fait psychique et une

1. *Anastomose*, terme d'anatomie, abouchement de deux vaisseaux (de ἀνά et στόμα, bouche).

phase *motrice* distincte, mais simplement un processus d'adaptation, conscient lorsque l'organe qu'il met en jeu se *constitue*, inconscient lorsqu'il est définitivement *constitué*. Le phénomène nerveux serait psycho-moteur, non pas psychologique d'abord et moteur ensuite, mais l'un et l'autre à la fois. De ce point de vue la vie consciente de l'esprit apparaît comme un moment de la vie psychique en général, comme la période préparatoire de la vie inconsciente et automatique. La conscience aurait pour rôle de *diriger* le travail au moyen duquel se moulent peu à peu dans l'appareil nerveux, sous l'action des forces externes et en tenant compte des résistances du milieu intérieur, les organes destinés à substituer, aux réactions diffuses et relativement indéterminées du début, des réactions de mieux en mieux définies et appropriées. Ainsi serait assurée l'adaptation de plus en plus exacte et complète de l'individu avec la nature extérieure et accru le degré d'harmonie des éléments dont il est composé. La pensée, de ce point de vue, serait la *condition* et non le but de l'évolution de la vie.

Subordination de la vie affective à la vie intelligente et volontaire. — *Les organes nerveux de la vie de conservation dépendent dans une certaine mesure des organes de la vie sensitive, ceux-ci à leur tour des organes de la vie intellectuelle et volontaire.*

Nous avons indiqué que les éléments du système nerveux sont diversement groupés et forment des organes tantôt coordonnés tantôt subordonnés les uns aux autres. Il en est de l'organisme comme d'une *usine* où l'œuvre commune est subdivisée en tâches partielles, confiées à des catégories spéciales d'ouvriers, à des ateliers, sous la direction de contremaîtres. Il convient, pour nous éclairer sur le rapport des facultés psychologiques, d'examiner dans le détail cette *division et cette organisation du travail* physiologique nerveux.

L'idée que le cerveau est un ensemble d'organes ayant chacun une fonction définie, affectés chacun à la production d'une catégorie spéciale de faits psychiques, est très ancienne. Mais la difficulté était de déterminer exactement la position de ces organes. Dès la fin du

dix-huitième siècle, le médecin allemand **Gall** eut l'idée d'établir un rapprochement entre les bosses ou protubérances du crâne et certaines facultés psychiques. Après avoir examiné un grand nombre d'hommes ou d'animaux dont il avait auparavant noté les particularités morales, il crut trouver une *correspondance régulière* entre certaines dispositions affectives ou intellectuelles et des renflements ou des dépressions de la boîte crânienne. Le « système des bosses » ou la *phrénologie*¹ excita d'abord l'engouement des savants, du philosophe **Auguste Comte** en particulier ; il est aujourd'hui tombé dans un oubli mérité. L'expérience a apporté d'innombrables démentis aux inductions fondées sur l'examen de la configuration du crâne. Au reste, la théorie ne repose sur aucun fondement anatomique puisque les circonvolutions ne laissent pas de *traces* sur la paroi interne de leur enveloppe, à plus forte raison sur la face externe.

L'étude des localisations est reprise vers 1861, d'une façon plus scientifique, par **Broca**. Elle est désormais fondée sur le rapprochement des particularités morbides présentées par l'individu de son vivant avec les altérations anatomiques constatées dans le tissu cérébral par l'autopsie. Le résultat le plus important de ces recherches est la *distinction des centres idéo-moteurs et des centres sensori-moteurs* de la couche corticale ; les premiers affectés à la vie de l'intelligence proprement dite, les seconds à la vie des sens et à l'activité motrice générale. Nous allons nous occuper d'abord de ces derniers.

Les centres *sensori-moteurs* des couches corticales sont répartis en quatre territoires intercalés entre les zones idéo-motrices ; ce sont le territoire du sens tactile, le plus étendu, situé autour du sillon de Rolando ; le territoire du sens olfactif et du sens optique, situé autour de la scissure de Sylvius ; celui du sens auditif, situé enfin dans la partie moyenne de la première temporale. Ces différents groupes de cellules occupent chez l'homme un tiers de la surface corticale ; les zones idéo-motrices intercalées entre eux, les deux autres tiers.

Ce qui caractérise les centres sensori-moteurs, c'est qu'ils émettent des fibres *de projection* qui vont innerver les différentes régions

1. Phrénologie : de φρήν, intelligence, et λόγος, traité.

du corps, d'abord les organes de la vie de relation, puis indirectement les organes de la vie végétative¹. Ils sont en effet en relation avec le sympathique, par l'intermédiaire de la couche optique, et l'on sait que le sympathique, par ses ganglions, préside au fonctionnement des viscères². Chaque portion de l'écorce est donc comme un *centre organique complet* qui gouverne tous les phénomènes nerveux d'une région corporelle. Le centre visuel a par exemple des nerfs de vision, de mouvement, de sécrétion, etc. On peut en conséquence dire avec le physiologiste **Meynert** que l'écorce cérébrale est une surface sur laquelle se projettent les organes du corps, ou encore que dans les différents points de l'écorce se trouve figurée l'origine de tous les mouvements de la région corporelle correspondante; ou enfin, pour nous servir d'une image plus familière, que le cerveau est à l'organisme ce que le *plan en projection* d'une ville est à cette ville même. Il faut noter toutefois cette particularité que, dans le territoire de la motricité générale qui correspond à la zone de sens tactile ou de la sensibilité cutanée, les centres sont renversés, disposés dans l'ordre inverse des organes qu'ils desservent quand le sujet est debout, ceux de la face en bas, ceux des pieds en haut.

Ainsi donc l'activité des centres inférieurs de la vie de conservation est indirectement soumise à celle des centres sensori-moteurs. Nous allons voir que celle-ci, à son tour, dépend de l'activité des zones idéo-motrices et que la vie spontanée de l'organisme est subordonnée à la vie consciente et volontaire. Les centres réflexes, en relation avec le cerveau, carrefour de toutes les voies de communication de l'organisme, se trouvent obligés de régler leur activité sur

1. La moelle épinière est également sous la dépendance du cerveau. Les cordons postérieurs transmettent au cerveau les impressions vitales, les changements survenus dans l'état des viscères, les plaisirs et les douleurs, etc.; les cordons postérieurs conduisent à ces mêmes organes les ondes motrices par lesquelles le cerveau réagit contre les impressions qu'il a reçues. La liaison du cerveau et de la moelle est bien établie par ce fait que certaines maladies de l'encéphale amènent la dégénérescence des fibres de la moelle.

2. Il dessert en particulier le réseau des artères et artérioles, pour en dilater ou en contracter le calibre, augmenter ou diminuer par conséquent la nutrition des tissus (nerfs vaso-moteurs).

celle de l'organisme tout entier. Leurs réactions sont déterminées non pas seulement par les excitations locales, mais, jusqu'à un certain point, par les exigences de la vie générale¹.

Les *zones idéo-motrices* intercalaires sont appelées, suivant les régions qu'elles occupent, *postérieure*, *moyenne* et *antérieure*; elles sont caractérisées par la présence des fibres d'association qui les mettent en rapport les unes avec les autres, et par l'absence de fibres de projection aboutissant à des organes, muscles et glandes. Elles ne sont donc pas directement en relation avec l'organisme. Elles ne sont motrices que par l'intermédiaire des centres sensori-moteurs, auxquels elles sont reliées par leur cylindre-axe ou prolongement cellulifuge. Grâce à leurs fibres d'association, elles sont le lieu de rencontre des impressions fournies par tous les organes: vue, toucher, goût, odorat, ouïe, etc., le siège des habitudes intellectuelles et des idées. Grâce à leur cylindre-axe, qui met sous leur dépendance l'activité des centres sensori-moteurs, elles sont le théâtre de l'activité volontaire. Elles sont, dit encore **Van Gehuchten**, le substratum² anatomique de ce qu'on appelle expérience humaine, savoir, connaissance, langage, sentiments esthétiques et moraux. Peu développées chez les animaux supérieurs, absentes même chez les animaux

1. On a remarqué d'ailleurs que leur activité est plus parfaite chez les animaux inférieurs. La réaction automatique du centre réflexe n'est pas ici gênée par la nécessité de s'accommoder aux besoins des centres supérieurs, de se coordonner avec une activité plus haute. Dans la mesure où l'on a pu, par la section de la moelle épinière et par l'excitation des parties situées au-dessous de la section, provoquer des réflexes chez des mammifères, ces réflexes ont paru jusqu'à un certain point appropriés, mais pas si bien coordonnés que chez les grenouilles. Au fur et à mesure donc que l'activité consciente et volontaire devient plus habituelle chez l'animal, l'activité automatique, réflexe ou instinctive, tient une place moins grande et devient de moins en moins capable de suffire et de se suffire. Les réflexes humains sont peu de chose, comparés à la prodigieuse variété des actes volontaires; il en est de même des instincts comparés aux habitudes et, d'autre part, instinct et réflexe ont besoin d'être réglés par la conscience et la volonté. La conscience gêne la spontanéité, qui ne peut cependant, dès qu'elle est apparue, s'exercer sans elle.

2. *Substratum*, support, fondement et, d'une façon dérivée, condition d'existence d'une chose.

inférieurs, elles prennent chez l'homme un développement considérable¹. Elles occupent, nous l'avons indiqué, les deux tiers de la surface corticale des hémisphères.

Les lésions qui les affectent donnent lieu à des troubles psychiques caractérisés; les altérations de la zone antérieure entraîneraient, selon **Flechsig**, des troubles de la volonté (aboulies), des désagréga-tions du moi, l'abolition du sentiment de la personnalité; celles du centre moyen, des troubles du langage (aphrasies); celles du centre postérieur, extrêmement développé, paraît-il, chez les hommes d'une intelligence supérieure, des troubles dans la synthèse des sensations visuelles; tactiles, acoustiques. — Mais leur rôle essentiel serait de maintenir sous leur dépendance les zones sensori-motrices. « Par ses « centres sensori-moteurs, l'organisme n'aspire qu'à satisfaire les « excitations des sens, qu'à obéir à ses instincts aveugles. Grâce à « ses centres idéo-moteurs, considérablement plus développés, l'or-ganisme combat les sens par la raison, les *tendances inconscientes* « par les *idées morales*. Dans un cerveau sain et bien organisé, « l'action des centres d'association idéo-moteurs est donc prédomi-nante. Mais lorsque l'action *d'arrêt* qu'ils exercent sur les sensori-« moteurs est affaiblie, soit par leur atrophie, soit par l'effet d'une « intoxication passagère ou permanente, comme celle que produit « l'ivresse alcoolique par exemple, c'est l'activité des centres infé-« rieurs qui l'emporte : la bête qui est en nous se déchaîne; les pas-sions, la violence, la colère n'ont rien qui les arrête; moralité, et « jusqu'à un certain point responsabilité, sont abolies. » (Van Gchu-tchen, *Syst. nerveux*, p. 701.)

Analyse du processus nerveux. — *L'activité nerveuse consiste essentiellement dans un double processus d'inhibition² et d'organisation, ou encore de dissociation et d'unification des courants nerveux.*

Nous avons vu que le processus nerveux consistait dans une orga-

1. La zone postérieure ou pariétale serait particulièrement développée chez les artistes; l'antérieure ou frontale, chez les savants.

2. *Inhibition* (*inhibere*, empêcher), action d'arrêt.

nisation progressive de l'activité des centres destinée à systématiser les mouvements des organes correspondants, à accroître par consé-quent le degré et l'étendue du consensus vital. Comment se réalise cette centralisation croissante, cette synergie de plus en plus com-plexe, c'est ce qu'il nous reste à indiquer. Il semble bien qu'il faille en chercher le point de départ dans l'*action d'arrêt* exercée, au moyen d'un mécanisme d'ailleurs inconnu, par les centres supérieurs de l'idéation sur l'activité des centres inférieurs. La conscience atteste que, quand nous agissons volontairement et par réflexion, nous en-rayons les tendances impulsives de la nature. L'attention, expression de l'activité personnelle, est un *acte d'inhibition*; elle suspend le cours des représentations dans la conscience qu'elle concentre sur un de ses états, créant ainsi ce qu'on a appelé un *monoïdéisme*, état où la conscience est absorbée par une représentation unique; d'autre part, elle ralentit le cours de la vie physiologique; elle arrête la respiration, diminue les battements du cœur, contracte les muscles, dispose l'organisme tout entier dans une attitude d'immobilité et d'attente.

L'expérience physiologique, de son côté, conduit à la même con-clusion. L'ablation du cerveau augmente l'intensité des réflexes; il est aisé d'en déduire immédiatement que sa présence a pour effet de les diminuer. De même l'affaiblissement du nerf pneumo-gastrique a pour résultat d'accélérer les pulsations du cœur, de les rendre plus in-tenses et plus irrégulières; son rôle normal est par conséquent de les ralentir et de les régulariser. Il est en somme légitime de penser que la propriété essentielle de la matière nerveuse est le pouvoir de *suspendre momentanément sa propre activité*, de maintenir dans un état de relative indétermination un système donné de forces, de manière à rendre possible l'accession dans ce système d'éléments nouveaux destinés à l'enrichir et à le compléter.

Mais nous n'avons indiqué encore qu'un aspect de l'activité de la matière nerveuse. Le pouvoir attentionnel destiné à étendre la syner-gie des centres cérébraux, à élargir le cercle des éléments coopérants, a pour contre-pied la tendance inverse à la *spécialisation*. Le défaut de synergie qui caractérise d'abord l'activité des divers centres appe-lés à concourir à la production d'une réaction motrice commune tend,

au fur et à mesure que l'excitation se reproduit, à disparaître ; aux réactions diffuses succèdent progressivement des réactions de mieux en mieux définies. La loi de la *division du travail* fait ici sentir son action. Une sélection s'opère parmi les éléments qui collaborent ensemble, bien que d'une façon inégale, à produire la réaction requise par l'excitation. Seuls continuent d'intervenir ceux qui sont le mieux appropriés au but à atteindre et peuvent donner *maximum effectum minimo sumptu*. Ils deviennent, en quelque sorte, les mandataires, les substituts des centres dont l'activité ultérieurement est utilisée pour d'autres fins. Ainsi donc, avec le temps, la réaction consciente et volontaire, qui originairement mettait à contribution un nombre relativement considérable d'éléments nerveux, leur substitue progressivement un groupe d'éléments dont la solidarité est particulièrement étroite et qui constituent de véritables *organes spécialisés*. C'est comme dans une usine, où la besogne, primitivement exécutée par un très grand nombre d'apprentis plus ou moins inexpérimentés, est confiée ensuite à une équipe d'ouvriers exercés. La qualité supplée désormais la quantité, et les bras devenus disponibles peuvent se consacrer à d'autres emplois.

Ainsi la vie physiologique de l'esprit consiste dans un double mouvement de décomposition et de recombinaison, de désintégration et d'intégration, d'*analyse* et de *synthèse*, qui a pour résultat de créer des organes de plus en plus autonomes, ou capables de se suffire, et en même temps de plus en plus coordonnés et *solidaires*. Par là est enfin rendue possible une adaptation avec le dehors, toujours plus complète et plus exacte, et la constitution sur des bases de plus en plus fortes et solides de l'unité intérieure du vivant. Il y a progrès dans l'*adaptation* et dans l'*individualité*.

Cette loi, qu'on pourrait à la rigueur établir sur des considérations purement objectives d'anatomie et de biologie, a d'ailleurs dans la nature de l'activité psychique, telle que nous la révèle la conscience, sa vérification et sa véritable preuve. Penser, en effet, c'est à la fois saisir des *contrastes*, des différences, avoir des perceptions de plus en plus distinctes ; c'est en même temps dégager des *ressemblances*, des caractères communs, des idées ou des concepts ; c'est donc à la fois faire œuvre d'analyse et de synthèse. Ainsi, en fin de compte,

c'est un même processus fondamental qui se révèle dans l'activité de la matière nerveuse cérébrale et dans l'activité de la conscience.

Irréductibilité du phénomène psychique. — Lequel des deux maintenant, du processus psychique ou du processus physiologique, est cause de l'autre ? Quel est le phénomène initial et quel est le fait dérivé ? C'est une question que nous n'avons ici ni à poser ni à résoudre. Une remarque seulement est nécessaire. Puisque la loi fondamentale qui préside à la vie nerveuse et la loi fondamentale de la conscience sont identiques, il est légitime de supposer que le parallélisme des deux ordres de réalité se poursuit dans le détail. Et comme, d'autre part, de ces deux ordres, celui qui nous est le *plus immédiatement accessible*, c'est l'ordre de la conscience, c'est à la conscience que nous devons demander non seulement le secret de la vie psychologique même, mais celui encore de l'activité de nos organes. Enfin, il n'est pas interdit de supposer que ce qui est premier dans l'ordre logique, c'est-à-dire est le mieux connu et le plus évident, est aussi premier dans l'ordre de la production et de la cause ; il n'est pas interdit, en d'autres termes, de supposer que c'est l'*effort conscient qui est l'origine de la vie*. L'activité consciente et volontaire, sollicitée évidemment par l'action des forces extérieures, est peut-être, comme l'ont pensé des savants éminents et de profonds philosophes¹, le point de départ de l'activité organique. L'habitude serait dans ce cas une suite de la volonté ; la nature corporelle et les organes qui la constituent des produits de l'habitude.

Disons toutefois que rien de ce que nous savons des processus mécaniques et chimiques, dont la matière nerveuse est le théâtre, ne nous permet d'*expliquer* la conscience, de comprendre son apparition. Tout, au contraire, nous l'interdit. Ce sont des phénomènes d'ordre différent, radicalement *hétérogènes* et irréductibles. Cédons ici la parole au philosophe allemand **Dubois-Reymond** : « Quel rapport, dit ce penseur, peut-on imaginer entre certains mouvements de certaines molécules dans mon cerveau d'une part, et de l'autre les faits primitifs indéfinissables que voici : « J'éprouve de la douleur, du

1. Thèse animiste : Aristote, Ravaisson, Lamarck.

« plaisir, j'ai la sensation du doux, je sens l'odeur de rose, j'entends « un son d'orgue, je vois du rouge », et la certitude de la conclusion qui en découle : je pense, donc je suis ? Le fait est qu'il nous est absolument et à tout jamais impossible de comprendre comment un certain nombre d'atomes de carbone, d'oxygène, d'azote, d'hydrogène, etc., ne seraient pas *indifférents* à la façon dont ils sont groupés et dont ils se meuvent, dont ils étaient groupés et se mouvaient, dont ils seront groupés et se mouvront. Il n'y a pas moyen de concevoir comment la pensée peut naître de leur action combinée. » (Dubois-Reymond, *Les Bornes de la physiologie naturelle*, *Revue scientifique*, 1874-75.)

L'*irréductibilité* de ces deux catégories de phénomènes une fois admise, il ne saurait plus être question de découvrir entre eux des rapports de cause à effet. Leur liaison est purement empirique ; c'est une simple *concomitance*¹. Il n'y a plus aucune raison d'affirmer que le psychique *dépende* du physiologique et vice versa. Tout ce qu'on peut dire, c'est que ce sont les deux aspects *corrélatifs* ou complémentaires d'une réalité qui, dans son essence métaphysique, nous échappe.

RÉSUMÉ.

La psychophysiologie est l'étude des faits de conscience dans leurs rapports avec les phénomènes nerveux dont ils sont invariablement accompagnés. Le développement de la vie psychologique est lié au développement de l'appareil nerveux qui devient, au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des formes animales, de plus en plus *compliqué* et de mieux

1. Deux faits concomitants sont deux faits qui sont donnés ensemble ou qui se suivent sans avoir d'autre rapport, par exemple : le déplacement de l'ombre et les mouvements du corps sont concomitants.

en mieux *organisé*. Les phénomènes psychiques supérieurs coïncident (expériences de Flourens) avec l'apparition du cerveau. Le degré de l'intelligence des individus semble dépendre du volume, du poids du cerveau, tout au moins de son poids relatif à la masse organique totale, de la richesse structurale de ses tissus, de la coordination des éléments nerveux qui le composent et enfin de la variété et de l'intensité des phénomènes physico-chimiques provoqués dans les cellules nerveuses par la nutrition. Toutefois, la considération de ces divers caractères est loin de contenir l'explication des particularités de la vie psychologique ; elle fournit simplement des indications utiles, la base d'inductions hypothétiques.

Les éléments de l'appareil nerveux, les cellules munies de leurs prolongements cellulipètes et cellulifuges ou *neurones*, sont des appareils *psycho-moteurs*, origines à la fois de mouvements organiques et d'états de conscience. Sous leur dépendance se trouvent placés les organes, aussi bien ceux de la vie de relation, les sens, que ceux de la vie végétative, les viscères. Leur rôle est de réaliser la coopération harmonieuse des diverses parties d'un même organe et des divers organes d'un même organisme et, en conséquence, l'*unité* de l'individu et son *adaptation* au milieu extérieur.

L'activité des neurones se manifeste par la fusion de leurs énergies respectives en une réaction motrice essentielle qui est destinée à imprimer à chaque organe une impulsion conforme à son intérêt particulier, à ses besoins propres, déterminés par la nature de l'excitation subie, et conforme aussi à l'*intérêt général* de l'organisme. C'est ainsi que le rôle des centres administratifs est de donner satisfaction aux exigences des intérêts locaux tout en assurant la marche des services publics.

Cet accord de l'activité de chaque organe pris à part avec l'activité générale de l'organisme est réalisé par la *hiérarchie*

des centres qui composent l'appareil nerveux. Les organes de la vie végétative (foie, poumon, cœur, rate, etc.) sont sous la juridiction des centres primaires, sièges d'activité automatique du réflexe, les *ganglions* ; ceux-ci ont pour centre commun la chaîne de la *moelle épinière* et du *grand sympathique* ; la moelle et le sympathique, d'autre part, par l'intermédiaire du bulbe et de la couche optique, dépendent à leur tour des *centres sensori-moteurs* de la couche corticale, siège des fonctions sensorielles (ouïe, vue, toucher, goût, etc.). Les centres sensori-moteurs (centres de projection) enfin sont reliés aux centres *idéo-moteurs*, siège des phénomènes psychiques supérieurs, de l'intelligence, de la mémoire et de la volonté, qui gouvernent par conséquent l'organisme tout entier. Il y a ici encore une analogie frappante avec l'organisation administrative d'un pays dont les habitants sont d'abord soumis à l'autorité communale, les communes rattachées à des arrondissements et à des chefs-lieux, ceux-ci enfin aux divers organes du pouvoir exécutif central, au gouvernement et à son siège, la capitale du pays.

A la distinction des centres sensori-moteurs et idéo-moteurs correspond la distinction entre deux modes de l'activité nerveuse bien caractérisés, l'activité *automatique* ou réflexe des neurones, reliés d'une façon permanente par leurs prolongements cellulipètes anastomosés, et leur activité *consciente* ou réfléchie qui a pour effet de souder d'une façon momentanée l'extrémité de ces mêmes prolongements ; il y a, en un mot, l'activité motrice psychique due à l'organe nerveux constitué et l'activité psychique motrice destinée à constituer l'organe lui-même.

Si nous rapprochons cette indication de ce que nous avons dit plus haut de la hiérarchie des centres, il apparaît que les centres d'activité inconsciente et automatique sont *soumis* aux centres d'activité consciente ; la vie végétative, siège de la

sensibilité, à la vie sensorielle, et celle-ci, à son tour, à la vie de l'intelligence et de la personnalité.

Les centres de la vie intellectuelle et volontaire sont particulièrement développés chez l'homme et principalement chez les individus supérieurs. Leur action s'exerce de deux façons : tantôt en *inhibant* l'activité des centres inférieurs de manière à rendre possible la coopération du plus grand nombre possible d'éléments nerveux à la production d'une même réaction motrice, à accroître par conséquent l'étendue du consensus organique : c'est l'effet de l'*acte attentionnel* proprement dit ; tantôt en créant une solidarité de plus en plus étroite entre un nombre de plus en plus restreint d'éléments nerveux, en *spécialisant* l'activité d'abord diffuse de manière à réaliser des adaptations de plus en plus parfaites et aisées : c'est proprement l'effet de l'*habitude*.

Renforcer l'unité organique de l'individu (premier effet), spécialiser en même temps l'activité des organes (deuxième effet), tel est le double résultat de l'activité nerveuse, qui a pour contre-partie dans la conscience l'aptitude à saisir les différences et les ressemblances des êtres, à *décomposer* les états par l'analyse, à en saisir les caractères communs en formant *des idées*.

L'étude psychophysique soulève le problème métaphysique des rapports du physique et du moral, plus précisément la question de savoir si la vie psychique est *un effet*, une manifestation de la vie physiologique, une propriété de la matière, ou une réalité substantielle, *indépendante*. Ce problème sera examiné en son lieu. Il suffit pour le moment d'indiquer que le phénomène psychologique, de l'avis de la plupart des penseurs, est complètement irréductible au phénomène nerveux.

LEÇON IV

LA CONSCIENCE L'ATTENTION

SOMMAIRE. — Signification du mot faculté. Théorie réaliste et théorie nominaliste. — Rapports de la conscience et des états de la conscience. — Rapports de la volonté et de l'entendement. — Caractère idéo-moteur des représentations ; théorie des idées forces. — Rapports de l'attention et de la conscience. — Rapports de l'attention et de l'intelligence. — Rapports de l'attention et de la volonté. — L'attention spontanée et l'attention volontaire, le sentiment d'effort. — Rôle de l'attention. — Rapports de l'attention et de la sensibilité.

Signification du mot faculté. Théories réaliste et nominaliste. — *L'âme n'est pas constituée par des facultés, mais elle n'est pas davantage la somme des états de conscience.*

Dans le langage courant, tout imprégné de conceptions métaphysiques, l'âme est une substance spirituelle pourvue de facultés dont les trois principales sont la sensibilité, l'intelligence et la volonté. La *sensibilité* est le pouvoir d'éprouver des sentiments ; l'*intelligence*, de former des perceptions et des idées ; la *volonté*, d'exécuter des actes en vues de certaines fins. Ces diverses facultés peuvent s'exercer séparément et même contradictoirement. Ne parle-t-on pas des *luttés* de la volonté contre les passions ? Ne dit-on pas de certains individus qu'ils ont plus de sensibilité que d'intelligence, que chez d'autres la volonté est faible et subordonnée au sentiment ?

S'il faut en croire les *nominalistes*, héritiers de la pensée de Hume,

c'est là s'exprimer par métaphores et prononcer des mots vides de sens. De même que la pesanteur est un terme abstrait pour désigner une propriété commune aux corps pesants, de même que l'humanité est un *terme générique*¹ pour signifier les individus humains, et non point une *entité*², pareillement les facultés ne seraient que des mots, des étiquettes pour répartir les faits psychiques selon leurs ressemblances et leurs différences. Il n'y a pas de sensibilité mais des états pénibles et agréables, pas d'intelligence mais seulement des perceptions et des idées déterminées, pas de volonté mais simplement des actes provoqués par des sentiments et des représentations.

Croire à la réalité des facultés, c'est être *dupe des mots*, c'est créer des fantômes d'imagination, des êtres métaphysiques. C'est, pas voie de conséquence, jeter sur la vie intérieure, si difficile à connaître dans son originalité et dans sa vérité, un nuage d'obscurité impénétrable. C'est en particulier introduire, au sein de la vie intérieure, les points de vue et les rapports qui conviennent seulement aux choses matérielles. Le mot faculté, par exemple, évoque l'idée d'un pouvoir de production, d'une *causalité*³ analogue à celle des phénomènes de la nature. Mais c'est méconnaître le caractère des faits conscients que de les assimiler à des causes ou à des effets.

En disant que l'intelligence est la source des *idées*, que la volonté est le principe de nos *actes*, on soulève d'insolubles problèmes et d'inextricables difficultés. Y a-t-il des idées *a priori*, étrangères à l'expérience ? La volonté est-elle une causalité absolue, une liberté ? Ou bien encore on engage une *logomachie*⁴ sans fin et sans issue. On parle de la lutte de la volonté et de la sensibilité, de leurs triomphes alternatifs, des moyens de les accommoder ou de les subordonner à leur maîtresse commune qui est la Raison.

1. *Terme générique*, terme qui indique le caractère commun à une multitude d'individus qui forment un genre.

2. *Entité*, terme de scolastique, caractère commun à une multitude d'individus considéré comme ayant une existence indépendante des individus même, comme un être (*ens, entis*).

3. *Causalité*, caractère de la cause, propriété qu'elle a de produire un effet.

4. *Logomachie* : λόγος, discours ; μάχη, combat, dispute de mots,

Il faut libérer l'esprit de ces *mythes*, qui s'interposent entre lui et la réalité psychique, au grand détriment de la connaissance.

Que penser de ces critiques ? Elles contiennent certainement une part de vérité. Les nominalistes ont raison de soutenir que les facultés ne sont rien de *positif*. Aucune *intuition*, en effet, ne correspond aux mots de sensibilité, intelligence, volonté : pas plus que nous n'appréhendons par les sens l'*humanité*, mais seulement des hommes, des individus, de même par la conscience nous n'atteignons pas l'*intelligence*, mais seulement des faits intellectuels, des représentations individuelles. Ils ont raison encore quand ils observent que ces façons de parler peuvent devenir pour le psychologue une source d'embarras et de difficultés. Empruntés au langage de l'expérience extérieure, employés *originairement* pour désigner des objets extérieurs et leurs relations, quelque effort que nous fassions pour les détourner de leur acception primitive et les prendre dans un sens abstrait et figuré, ces mots et les mots analogues nous incitent malgré nous à nous représenter les faits spirituels à l'image des faits matériels ; ils faussent et dénaturent le caractère de la vie psychologique. On ne saurait trop s'en défier.

Mais la conception que les nominalistes substituent à la théorie écossaise des facultés, vaut-elle mieux ? Il ne le paraît guère. Il n'y aurait rien de réel, selon eux, que les états particuliers de l'âme. La conscience ne serait rien qu'une somme, un total, un agrégat, ou, comme dit Taine, un *polypier*¹, c'est-à-dire une juxtaposition de faits intérieurs ou d'idées. — Si l'un des principaux défauts du point de vue réaliste c'est d'introduire dans l'âme des *distinctions illusoires*, d'en fragmenter l'unité, de renouveler en quelque sorte à son endroit le problème de la Divinité, substantiellement une et triple à la fois, combien plus grave l'inconvénient du nominalisme qui supprime l'unité même de l'âme pour y substituer la diversité de ses états ! C'est la conscience même qui devient alors incompréhensible.

Comment, en effet, si les faits de la vie intérieure sont réellement distincts et séparés, ainsi que les objets dans l'espace, peuvent-ils

1. *Polypier*, habitation de ceux des polypes qui vivent agglutinés ; par extension, colonie d'individus juxtaposés.

apparaître comme des modifications du moi ? Comment une douleur, distincte par hypothèse des états qui la précèdent, peut-elle être sentie comme *mienne* ? Ne faut-il pas, pour qu'elle ait ce caractère, qu'en elle, mon passé, ma vie antérieure, c'est-à-dire les autres états dont j'ai été affecté au cours de la durée, survivent et reparassent pour ainsi dire condensés ?

L'erreur des réalistes est de « substantifier » les facultés de l'âme et d'introduire dans la vie spirituelle des relations qui n'ont de sens que dans l'ordre des choses matérielles. L'erreur des nominalistes, bien qu'elle ait son point de départ dans une conception opposée, est exactement la même. Eux aussi méconnaissent le caractère propre des phénomènes conscients et la conçoivent à l'image des phénomènes extérieurs.

Mais l'erreur commune de ces deux théories contradictoires ne viendrait-elle pas de ce qu'elles ont égard chacune seulement à un des aspects de la réalité psychologique ? Les faits de conscience sont, en quelque manière, semblables les uns aux autres, sans quoi ils ne sauraient être rapportés au moi ; le *sujet pensant* ne pourrait, en eux, ni s'affirmer, ni se reconnaître. D'autre part, les faits de conscience sont constamment différents les uns des autres, sans quoi ils ne seraient point *remarqués*. Le réaliste, attentif au fait qu'ils ont des caractères communs, veut donner l'explication de leur unité et imagine, pour en rendre compte, l'hypothèse des facultés. Le nominaliste, au contraire, ne voit dans les faits psychiques que leur diversité, et, par un même raisonnement, considérant cette diversité comme absolue ou substantielle, il réduit l'âme à un *dévidement* d'états distincts comme les grains d'un chapelet, à une *mosaïque* de faits mentaux plus ou moins solidement agglutinés.

La vérité, c'est que les états conscients sont à la fois semblables et différents : semblables, ils peuvent, selon les degrés de cette ressemblance, être rangés sous des termes généraux, comme perception, image, sentiment, désir, ou encore intelligence, sensibilité, volonté ; différents, ils forment une succession d'états originaux, ayant chacun son individualité. Mais ressemblance et différence, bien que termes

1. *Substantifier*, ériger une propriété abstraite en entité, en substance.

contradictaires, sont, comme le concave et le convexe dans la ligne courbe, des propriétés corrélatives. Si on les considère à part, on en fait des abstractions et des entités; si on les replace dans la réalité concrète, on s'aperçoit qu'elles en sont simplement les caractères. Il suffit donc, pour concevoir la nature véritable des faits psychiques, d'exclure également le point de vue nominaliste et le point de vue réaliste. Il n'y a pas à distinguer, en d'autres termes, les faits de l'âme et les facultés : les facultés sont des mots pour désigner ce qu'il y a de général et de *commun* au sein des faits psychiques; le mot « fait » à son tour est un terme pour désigner ce qu'il y a de *particulier* et de distinct dans les manières d'être générales du moi. Ce sont donc des expressions complémentaires, pour signifier le caractère complexe et contradictoire de la réalité spirituelle.

Les principes que nous venons de poser dans ces brèves considérations nous permettent de résoudre le problème relatif à la conscience. Est-elle une faculté de se représenter les états psychiques, distincte de ces états? C'est là, du moins, l'opinion de **Th. Reid** et des philosophes écossais qui se réclament du *sens commun*. Ces penseurs la regardent comme une sorte d'*œil* intérieur ouvert sur le défilé mouvant des états psychologiques, qui s'écouleraient sous son regard comme les flots du torrent sous les pas du voyageur. Nous n'avons, pour écarter cette conception, en apparence claire, en réalité obscure, qu'à renouveler l'objection déjà indiquée plus haut. Comment puis-je affirmer que c'est *moi* qui sens et qui vois, si ce que je sens et vois est différent de moi-même? Il faut, dans cette hypothèse, que je *me* sente d'abord et puis l'objet, mais si je *me* sens moi-même et pas l'objet, je ne puis dire que je *me* sente *sentant l'objet* ou que je sens l'objet. Cela n'est possible que si l'objet et l'être qui sent se confondent.

Au reste, le témoignage du sens intime est ici d'accord avec la logique. Nous n'avons jamais la perception d'une réalité extérieure sans avoir en même temps le sentiment de nous-même. Toute représentation d'objet est agréable ou pénible, elle m'affecte d'une certaine façon, elle enveloppe donc l'idée du moi. *Vice versa*, nous ne saurions avoir le sentiment de nous-même sans avoir du même coup la représentation d'une réalité étrangère : il n'y a pas d'état *affectif*

pur. Une douleur physique est toujours plus ou moins *localisée* : il s'y attache toujours, en d'autres termes, la perception plus ou moins confuse de la région de l'organisme qui en est le siège. S'il s'agit d'une douleur morale, elle est toujours attachée à des idées qui la déterminent; elle est un état intellectuel aussi bien qu'affectif. Ainsi donc, tout fait de conscience a un aspect subjectif, par lequel il concerne le moi, et un aspect objectif par où il s'en distingue et s'y oppose. En résumé donc, il n'y a pas deux choses : la conscience et ses états; il y a des états conscients, à la fois uns et divers, identiques au moi par un côté, étrangers à lui par un autre.

Rapport de la conscience et des états de conscience. — *Analyse du fait psychique : chacun des faits de conscience présente, à des degrés divers, il est vrai, toutes les propriétés de la conscience ; il est à la fois représentatif, affectif et d'ordre volontaire.*

Si les considérations qui précèdent sont exactes, chaque fait de conscience est un abrégé de la conscience même et doit présenter tous les caractères inhérents à la conscience : il doit être expressif du moi, c'est-à-dire *sentiment*; expressif de la réalité extérieure, c'est-à-dire *représentation*; il doit impliquer enfin un mouvement ou une tendance, c'est-à-dire être de l'ordre de la *volonté*.

Prenons pour fixer les idées d'abord un fait de conscience à caractère nettement représentatif, la *perception* d'une rose. C'est bien un phénomène qui relève de l'intelligence, puisque percevoir une rose c'est la reconnaître, la classer dans un genre déterminé de la flore végétale; c'est la situer dans l'espace, appréhender sa forme, sa couleur, etc. Mais n'éprouvé-je pas, en même temps que je la contemple, un sentiment de plaisir causé par l'harmonie de son dessin et la douceur de son parfum? Et du même coup ne suis-je pas disposé à prolonger le plaisir qu'elle me procure? — Considérons un état psychologique tout différent, la piqûre d'une épingle : c'est un *état pénible*; mais en même temps que je l'éprouve, j'éprouve un sentiment d'aversion et d'effort pour m'y soustraire; j'évoque la représentation

de la partie de mon corps qui vient d'être blessée et la représentation de l'épingle elle-même. Ces représentations ne sont pas distinctes de la sensation douloureuse même, elles y sont contenues; c'est la *tonalité* affective de l'état pénible, son coloris, qui me révèle et le lieu qui a été affecté et la cause que je dois incriminer. — Considérons enfin le *mouvement* de lever le bras; n'est-il pas plus ou moins pénible, n'a-t-il pas plus ou moins d'ampleur et de vitesse? Tous ces caractères sont indissolublement liés. Ainsi, un fait intellectuel est en même temps affectif et volontaire et *vice versa*.

Mais, dira-t-on, si les faits de l'âme ressortissent à la fois à la volonté, à l'intelligence, à la sensibilité, que signifient les distinctions usuelles de phénomènes affectifs, intellectuels et volontaires? pourquoi les employer? La question est facile. Nous savons bien qu'un corps ne saurait exister sans avoir une *forme*, un *poids*, une *couleur*, un *degré* de température, etc. Toutes ces propriétés physiques dans la réalité concrète vont toujours ensemble et ne sont pas réellement séparables. Cela n'empêche pas le physicien de les isoler, de les abstraire, pour les considérer à part, de faire de l'étude de chacune d'elles autant de chapitres distincts de la physique: la *barologie*, l'*optique*, la *thermologie*, etc., etc. — Pareillement, nous sommes justifiés à considérer à part chacun des aspects des faits de conscience, bien qu'ils soient toujours donnés ensemble dans la réalité concrète et qu'ils ne puissent être isolés que par *abstraction*.

Mais il faut ajouter ici que, conforme aux besoins de la pensée analytique¹, l'abstraction qui les sépare s'accorde également avec les conditions mêmes de la réalité. En effet, les divers caractères des faits conscients ne sont pas, à chaque instant, également *présents* à la conscience. L'attention ne se porte pas sur tous à la fois en même temps. Elle met les uns en relief et laisse les autres dans l'ombre. Botaniste, si je regarde une rose, ce sont surtout ses caractères objectifs, sa forme et la disposition de ses pétales qui me frappent.

1. *Analytique*, qui est décomposé dans ses éléments; *pensée analytique*, pensée qui décompose une notion dans ses éléments; c'est le contraire de *pensée synthétique*, qui reconstitue le tout à l'aide des parties.

Le fait est donc ici *intellectuel* à un haut degré. Si je m'enfonce une épine dans le doigt, la douleur est tellement vive que mon attention, tout entière concentrée sur elle, néglige d'analyser la sensation complexe pour en dégager la cause et la localiser. La sensation est ici surtout *affective*. En somme, le fait de conscience, qui, *en puissance*, est intellectuel, sensitif ou volontaire, devient, *en acte*¹, tantôt l'un, tantôt l'autre, selon que l'attention se porte sur l'une ou sur l'autre de ses propriétés.

Cette thèse, qui paraît indiscutable, soulève cependant des objections. On a remarqué que dans certains cas le sentiment *retarde* sur la perception. Cette particularité est manifeste à un haut degré chez les individus atteints de maladies de la moelle; la représentation se produit d'abord dans la conscience, l'état agréable ou pénible ne vient qu'ensuite. On peut même réaliser sur soi une expérience de ce genre en trempant les mains dans l'eau: on sent d'abord le chaud et le froid, puis, si la température est très basse ou très élevée, l'impression douloureuse. On a conscience du choc lorsque l'on heurte violemment un œil-de-perdrix, avant de ressentir de la douleur. Cette difficulté, pour être sérieuse, ne paraît pas cependant insurmontable. Ne pourrait-on admettre, en effet, que nous sommes ici en présence de *deux* sensations complexes *successives*? Les tissus du pied ne sont pas immédiatement altérés par le choc; il est possible qu'ils transmettent aux centres de la sensation une partie des impressions reçues, lesquelles sont suivies immédiatement d'une réaction sensori-motrice, d'où la perception du choc. Puis, l'organe atteint continue de transmettre des impressions au cerveau; mais comme il est blessé, la réaction motrice centrale ne parvient pas à s'accommoder complètement à l'excitation, d'où la sensation de douleur. La sensation première du choc est bien accompagnée d'un état affectif, mais si faible qu'il n'est *pas remarqué*; il en est de même de la douleur produite en second lieu; elle est bien accompagnée d'une représentation confuse, mais l'attention, absorbée par l'état pénible, la néglige et elle passe *inaperçue*.

On objecte encore l'existence de sensations affectives dépourvues

1. *Acte*. Voyez note p. 89.

de tout caractère représentatif, d'*anesthésies*¹, sans *algésie*². Si l'on sectionne les cordons postérieurs de la moelle, le patient cesse d'avoir des perceptions tactiles, mais il continue d'éprouver du plaisir et de la douleur. Ici encore la preuve est mal administrée. Il faudrait établir que les sensations douloureuses éprouvées sont absolument pures de tout élément représentatif; des perceptions autres que les perceptions tactiles abolies peuvent, en effet, les accompagner.

On fait observer enfin que l'*algésie* peut se produire sans *anesthésie*. On a pu, grâce au chloroforme, opérer des patients sans douleur; néanmoins, la faculté de percevoir n'était pas abolie, et ils déclaraient, par exemple, avoir éprouvé la sensation de froid causée par le bistouri. Mais ici encore l'argument n'est pas péremptoire. La *sensibilité générale* a peut-être été engourdie, et c'est pourquoi l'individu ne souffre pas. Ce qu'il faudrait établir, c'est que le patient, lorsqu'il sent le froid du bistouri lui entrer dans les chairs, n'éprouve pas une *sensation locale* désagréable. C'est là le point important et il n'est pas établi.

Au reste, les résultats des recherches physiologiques concluent dans le sens de la thèse que nous avons adoptée. Il n'y a pas d'organes distincts des perceptions et des états affectifs. Il n'y a pas de centres « *dolorigènes* » ni de nerfs « *dolorifères* »³. L'onde motrice et l'onde affective cheminent le long du même appareil nerveux. Nous n'avons donc pas de raison pour croire à l'existence de faits affectifs ou de faits représentatifs purs, c'est-à-dire à la distinction radicale de la faculté de sentir et de la faculté de percevoir.

Avons-nous, en revanche, quelque raison de croire à la distinction absolue de l'intelligence et de la sensibilité? **Descartes** l'affirme contre **Spinoza** qui soutient avec force la théorie de l'unité de ces deux facultés.

1. *Anesthésie*, état de l'individu qui ne perçoit plus de sensations, chaud, froid, couleur, son, etc.

2. *Algésie*, état de l'individu qui ne ressent plus d'états pénibles ou de douleur.

3. *Dolorigène*, qui est le point de départ de la douleur; *dolorifère*, qui transmet des impressions pénibles. Termes techniques.

Rapports de la volonté et de l'entendement. — *Concevoir et agir sont des opérations distinctes au point de vue de la pensée, mais, dans la réalité, elles ne font qu'un.*

Sur quoi se fonde **Descartes** pour affirmer la *dualité* de la volonté et de l'intelligence, qu'il désigne sous le terme plus précis d'*entendement*? — L'entendement ou faculté des idées, pris en lui-même, est immobile et passif. C'est, pour ainsi dire, un *tableau* sur lequel les idées sont inscrites en caractères plus ou moins clairs et distincts. La volonté, au contraire, est le pouvoir d'affirmer et de nier, de poser comme vraie ou fausse une relation entre deux idées, en un mot de *juger*. Tandis que l'entendement est en nous ce que Dieu l'a fait, la volonté dépend d'elle-même, elle est *libre*. Selon qu'elle use de son pouvoir et se porte, pour les affirmer ou les nier, sur les idées obscures et confuses, ou, au contraire, seulement sur les idées claires et distinctes, elle s'expose à l'*erreur* ou bien s'assure de la *vérité*. Notre entendement étant ce qu'il est, nous ne pouvons donc éviter l'ignorance; mais il nous appartient, grâce à la volonté, d'échapper à l'erreur par la réflexion patiente et méthodique, la défiance à l'égard des illusions des sens et du sentiment.

C'est, en somme, le fait du *doute* qui, pour **Descartes**, établit la distinction de l'intelligence et de la volonté. Mais est-il bien sûr qu'il ne puisse s'expliquer que par la supposition d'une faculté capable de tenir les idées en échec et de suspendre le jugement? — Nous doutons, dit **Spinoza**, parce que nous avons des idées obscures et confuses, et nous avons des idées confuses faute de les avoir organisées. Les idées tendent à s'affirmer à proportion qu'elles sont claires et distinctes. Leur *puissance affirmative* est déterminée par le degré de leur vérité *intrinsèque*. Avons-nous une idée correspondant à la réalité ou, comme il le dit, *adéquate*? Nous ne pouvons pas nous empêcher de la considérer comme vraie et de l'affirmer. De même qu'à son port et à sa démarche la divinité se révèle, « *incessu patet Dea* », de même à la certitude et au besoin d'affirmer qui l'accompagne la vérité se reconnaît : « *Verum index sui.* » Il n'est donc pas besoin d'imaginer une *faculté distincte* des idées, destinée à leur conférer

le caractère du vrai et du faux ; les idées se suffisent, et d'elles-mêmes déterminent la croyance à tous ses degrés, la négation sous toutes ses formes, le doute enfin. Une idée obscure et confuse entraîne le doute après elle, pourquoi ? parce qu'elle est formée d'éléments *contradictoires* qui se font mutuellement échec, qui se tiennent *en équilibre* comme des forces concourantes de grandeur égale et de sens contraire. L'idée vraie entraîne nécessairement après elle l'affirmation, pourquoi ? parce qu'elle est la *résultante* et comme l'expression mécanique d'un grand nombre d'idées qui s'expliquent par elle.

Que faut-il penser de ces deux conceptions ? Evidemment celle de **Spinoza** paraît plus rationnelle et plus simple. Or, c'est une règle que de deux explications la meilleure est toujours celle qui, toutes choses égales d'ailleurs, est la moins *onéreuse*. *Entia non sunt præter necessitatem multiplicanda*. — L'hypothèse de la volonté distincte n'est justifiée que s'il n'y a pas d'autre moyen d'expliquer les faits ; nous venons de voir qu'elle ne peut se réclamer de ce principe.

Caractère idéo-moteur des états de conscience. — *L'expérience établit que les idées sont des forces actives, des mouvements à l'état naissant.*

Au reste, la question paraît aujourd'hui définitivement tranchée par l'expérience en faveur de la conception de **Spinoza**. On regarde les idées comme des *forces*, à la fois représentations intellectuelles et tendances, manifestations de l'intelligence et de la volonté. Toute représentation, en effet, est accompagnée de croyance et peut être considérée comme un mouvement à l'état naissant. L'idée suggérée dans les états *somnambuliques* a une telle puissance d'action sur l'âme, qu'elle se transforme en hallucination et en actes, tantôt d'une façon immédiate, tantôt seulement à échéance. On sait que l'imagination chez les sujets *hystériques* peut produire des effets équivalents à ceux de la sensation. Fait-on boire de l'eau pure à l'un d'eux en lui persuadant que c'est un purgatif ? La suggestion aboutit au même résultat que la médication réelle. On a pu réaliser expérimentalement (expériences de **Charcot** à la Salpêtrière), par la sugges-

tion encore, des phénomènes d'*exsudations*¹ sanguines, de stigmates ou d'ampoules, analogues à ceux qui ont été révélés par l'histoire, chez certains grands mystiques, sainte Thérèse par exemple.

Ce sont là évidemment des cas pathologiques ; mais l'expérience normale nous fournit, *mutatis mutandis*, c'est-à-dire avec des proportions moindres, des faits du même genre. L'idée de croquer un citron vert et acide ou du verjus nous fait venir l'eau à la bouche. L'idée qu'on pourrait tomber, quand on se penche sur un précipice, fait flageoler les jambes, donne le *vertige* et provoque le commencement de la chute. Quand nous évoquons des idées, il nous arrive quelquefois de les murmurer à demi-voix et d'esquisser les mouvements qui leur correspondent. Les personnes distraites ou fortement préoccupées rêvent, comme l'on dit, à haute voix ; d'autres gesticulent ; les tout jeunes enfants remuent les lèvres en lisant², **Chevreul** observa qu'un pendule tenu à la main décrit ou peu s'en faut le mouvement qu'on s'attend à lui voir décrire. Les doigts de l'expérimentateur, agités d'un frémissement imperceptible, dirigent l'appareil léger à l'insu de la conscience. Il est possible que la lecture de pensées (on la pratique par manière de jeu en Angleterre où elle porte le nom de *willinggame*³) s'explique de la même façon et se ramène à une lecture d'états musculaires : les mouvements vibratoires des muscles, dont les idées s'accompagnent, seraient transmis par le contact des mains, de manière à reconstituer dans l'organisme récepteur les processus nerveux du cerveau d'émission et, avec ces processus, les idées mêmes. Il se produirait ici ce qui se passe dans le phonographe où le son se transforme en mouvement, lequel redevient du son.

Ces faits, pris au hasard dans la foule, paraissent justifier la formule célèbre d'**Alexandre Bain** : la pensée est un mouvement à l'état naissant ; penser, c'est se retenir de parler et d'agir. Ils semblent, en tout cas, attester l'*unité* de la vie représentative et volontaire, et montrer que la représentation et la tendance sont deux aspects com-

1. *Exsudation*, sueur.

2. Une jeune Anglaise, Laura Bridgmann, sourde et muette de naissance, parvenue à un certain degré d'instruction, a toujours, quand elle pense, les doigts en mouvement.

3. *Willinggame*, mot à mot : jeu de volonté.

plémentaires, deux propriétés corrélatives du fait psychique, essentiellement idéo-moteur.

Comme corollaire de ce qui précède, nous croyons utile de faire observer que si les idées tendent spontanément à se transformer en mouvements et en actes, le contraire est vrai également, savoir que les mouvements se transforment en idées. Il suffit que le corps adopte une attitude déterminée pour que l'âme soit disposée à éprouver certains sentiments ou à concevoir certaines idées. L'âme se règle sur le corps. Le fait de s'agenouiller, de joindre les mains dans une attitude de recueillement et de prière a pu, chez certaines hystériques (expériences de **Charcot** à la Salpêtrière), provoquer des états analogues à l'émotion religieuse. Des faits du même genre peuvent être observés dans l'expérience normale, et l'on connaît la formule de **Pascal** invitant l'incrédule à acquérir la foi par la pratique du culte : « *Pliez la machine !* »

De cette étroite et réciproque dépendance de l'âme et du corps, suit la nécessité d'être attentif aux actes qui, par répercussion, peuvent laisser sur l'âme une fâcheuse empreinte ; elle se dégrade avec eux. Assurément elle réagit, l'imagination transfigure et embellit ce qu'elle touche, mais elle *s'adapte* aussi, elle reflète le milieu dans lequel on la fait vivre. C'est une nécessité encore d'être sincère et une erreur de croire que l'on peut feindre les émotions absolument sans les éprouver (*paradoxe du comédien*)¹. L'âme se dédouble bien quelques instants, mais par un effort qui ne peut durer. Le plus sceptique finit par se laisser prendre au jeu et devient sa propre dupe. L'acteur le plus consommé ne tarde pas à s'oublier et à s'identifier à son rôle. Les pires dilettantes finissent dans la peau de fanatiques, quelquefois, ou de simples croyants².

1. Diderot.

2. Par exemple, M. Barrès.

Rapports de l'attention et de la conscience. — *La conscience et la réflexion ne sont pas deux facultés distinctes, mais deux moments ou deux degrés de la vie psychique.*

Nous avons jusqu'ici parlé de la conscience comme d'un fait simple, comme si elle était simplement la propriété pour un être d'éprouver des états divers. Mais il y a conscience et conscience. Nous pouvons ressentir les modifications de notre être sans nous rendre compte expressément que nous les ressentons. La pensée est alors, pour ainsi dire, *étrangère* à elle-même, absente. C'est en particulier ce qui arrive dans la période qui précède le réveil complet et qui n'est cependant plus le sommeil, dans la période encore de l'assoupissement, dans l'état de demi-évanouissement, dans l'engourdissement qui accompagne une digestion laborieuse, etc., etc. Nous avons des sensations *stupides*, pour ainsi dire. Cet état de distraction à l'égard de soi, d'irréflexion en un mot, s'il n'est pas l'état continuel chez les animaux, leur est probablement ordinaire, du moins il nous est loisible de le penser. A d'autres moments, au contraire, la pensée *se dédouble*, elle assiste à ce qui se passe en elle ; elle prévoit ce qui va s'y passer, elle s'y prête ou cherche à s'y opposer. Nous avons le sentiment d'intervenir d'une façon *active* dans notre vie propre ; de la *vouloir* et non plus seulement de la subir. Nous distinguons ces deux manières d'être en désignant la première sous le nom de conscience *spontanée*, la seconde sous le nom de conscience *intellectuelle* ou de *réflexion*, d'*attention* quand elle a pour objet des perceptions extérieures. Ce sont là assurément des états distincts.

Encore faut-il s'entendre sur le sens du mot *distinct*. Signifie-t-il : ce qui possède une *existence* distincte et séparée ? Veut-on dire que la réflexion, comme le mécanicien est distinct de la machine qu'il surveille et dirige, est indépendante des faits auxquels elle s'applique ? Veut-on plus simplement indiquer par là : ce qui, *au regard de la pensée*, présente un caractère nouveau, ce qui mérite, par conséquent, d'être considéré à part ? Ne dit-on pas, par exemple, que la perception de l'étendue des corps est distincte de la perception de leur couleur, bien que, dans la réalité, couleur et étendue soient insé-

parables? La question est d'importance. La solution des problèmes les plus graves, celui de la liberté de l'âme entre autres, y est attachée. Nous l'avons, quant à nous, déjà réglée. Ce que nous avons dit plus haut de la conscience, à savoir qu'on ne saurait distinguer en elle, *qu'au point de vue logique seulement*, le sujet et l'objet, ce qui sent et ce qui est senti, s'applique, en effet, ici avec la même évidence et avec la même autorité. Sentir la lumière et sentir qu'on sent la lumière n'est possible que si l'être qui sent et celui qui réfléchit sur ce fait sont un seul et même être. Il faut donc reconnaître que la conscience intellectuelle n'est qu'une *autre forme* de la conscience spontanée.

La logique intervient ici encore : on ne peut pas plus concevoir la pure conscience spontanée, qui serait complètement étrangère à tout sentiment de soi, qu'une conscience intellectuelle pure, c'est-à-dire une réflexion sans objet ou sans autre objet qu'elle-même, un moi pur.

L'expérience, d'autre part, montre que le *passage* de la conscience spontanée à la réflexion ne se fait pas tout d'un coup. La réflexion n'apparaît pas brusquement à un moment donné. L'idée du moi, qui en est la conséquence, se dégage peu à peu au cours des innombrables expériences que fait l'enfant dans la première et dans la deuxième années de sa vie.

Le sens intime, enfin, dépose dans le même sens : la réflexion, sauf dans certains cas, ne jaillit pas dans sa plénitude comme Minerve casquée sort du cerveau de Jupiter. Elle n'est pas le produit d'une *crystallisation* soudaine. Au sortir d'une colère, nous revenons à nous, comme l'on dit, peu à peu et par degrés. C'est progressivement qu'après une *syncope*¹ on reprend ses esprits. Et de même que la pensée active, qui caractérise l'état de veille, insensiblement s'engourdit, devient spontanée et automatique, et finalement s'abolit dans le rêve, c'est par degrés que s'effectue le retour à la réflexion. Il arrive même aux tout jeunes enfants, brusquement réveillés, de rester quelque temps sans pouvoir dominer l'agitation de leurs nerfs, le trouble de leur conscience, et retrouver le sentiment de leur personnalité.

1. *Syncope*, évanouissement.

La conscience intellectuelle n'est donc pas une faculté nouvelle qui viendrait pour ainsi dire du dehors, *ἄρραθεν*, comme dit **Aristote**, enrichir la vie psychologique et la transfigurer ; c'est la conscience spontanée dans sa plénitude ; c'est, pour nous servir d'une expression aristotélicienne encore, l'*actualisation*¹ de la pensée spontanée.

Tous les êtres doués de conscience possèdent donc peu ou prou la réflexion et peuvent s'y élever, au moins pour un instant. L'animal lui-même en est capable, bien que son état normal ne la comporte pas. Etranger d'habitude à lui-même, impuissant à s'élever au-dessus de la sensation actuelle et de s'en distinguer, il peut lui arriver, néanmoins, dans les circonstances critiques de sa vie, en présence de la douleur ou du danger et au moyen d'intuitions extrêmement rapides d'ailleurs, de prendre conscience de soi-même et, contrairement à ce que semble penser **Pascal**, de savoir qu'il meurt.

Rapports de l'attention et de l'intelligence. — *L'attention ou réflexion est une analyse et une synthèse des états de conscience.*

Qu'arrive-t-il quand nous réfléchissons ? c'est-à-dire quand nous nous dédoublons pour observer les états de la conscience ? Nous arrêtons momentanément le cours de la vie intérieure ; nous *fixons* pendant un instant le devenir mouvant de notre être, nous le faisons se survivre à lui-même. Mais si l'état, objet de la réflexion, était *immobilisé* purement et simplement, il serait détruit du même coup : la conscience suppose le *changement*. Il faut donc, puisqu'il demeure et que cependant le changement est une condition de la conscience, que ce changement se produise en son sein, dans ses limites. Que se passe-t-il, en effet, quand je prends pour objet de ma réflexion un sentiment de pitié par exemple ? Au fur et à

1. *Actualisation*, réalisation de tout ce qu'une chose contient en germe : le chêne est réalisé par l'actualisation des puissances du gland ; il est le gland « en acte ».

mesure que je m'efforce de le connaître, il change, mais les états qui lui succèdent ont ceci de particulier qu'ils ont tous rapport à lui ; ils en sont l'explication et le *commentaire*. Ils viennent le confirmer, le justifier, le délimiter, lui donner une tonalité particulière, celle de mon âme. Car ces états nouveaux que la réflexion suscite, ou plutôt qu'elle *laisse* apparaître dans la région éclairée de la conscience, ce sont mes souvenirs, c'est le contenu de mon expérience de ma vie intérieure passée qui s'étale, pour ainsi dire, sous mes yeux. Réfléchir, c'est donc prendre conscience de soi, c'est-à-dire « expliciter »¹ le présent, qui contient en raccourci le *passé*. C'est obliger l'âme à se révéler tout entière sous un de ses aspects particuliers. Ainsi, substituant aux états simples, en apparence du moins, de la conscience spontanée, les éléments qu'ils enveloppent, la réflexion *analyse*, mais en même temps, en obligeant le sujet pensant à se retrouver au sein des états distingués par l'analyse, elle en fait la *synthèse*. Analytique et synthétique à la fois, la réflexion redouble la conscience en augmentant le caractère d'unité et de diversité de ses états.

Appliquée aux objets extérieurs, la réflexion porte le nom d'*attention*. Elle rend la perception plus claire et plus distincte. Une tache verte frappe mes regards distraits ; je fais attention : c'est un arbre ; je redouble d'attention : c'est un châtaignier.

Appliquée aux idées, elle permet d'en dégager les caractères essentiels, la *définition*. La patrie, d'abord, c'est la terre natale, *terra patria* ; au second stade de la réflexion, c'est l'ensemble des individus de même race dont la terre natale est le symbole ; à un stade nouveau, c'est l'ensemble des êtres moraux qui se réclament de la même histoire, des mêmes traditions, et qui veulent réaliser, par l'organisation de l'État, un même idéal. Ainsi, au fur et à mesure que l'on réfléchit, l'idée est approfondie ; elle devient plus intelligible, plus claire et plus distincte.

1. Expliciter, de *ex-plicare*, étaler le contenu ; déplier ce qui est enveloppé.

Rapports de l'attention et de la volonté. — *L'attention est l'expression de la personnalité ; elle n'est donc pas la liberté absolue pour la conscience de se porter où il lui plaît.*

Mais si l'attention n'est pas autre chose qu'un degré supérieur de la conscience spontanée, si elle est, en d'autres termes, le moi devenant, d'une façon claire et distincte, transparent à lui-même, nous voilà, semble-t-il, en désaccord avec l'opinion commune et le langage courant qui la regarde comme un *pouvoir de liberté*. Ne dit-on pas de l'attention qu'elle peut se porter où il lui plaît ? Nous en disposons, au moins en apparence, à notre gré ; il nous appartient, semble-t-il, de l'appliquer à tel ou tel objet à notre fantaisie ; elle est le fondement de notre indépendance à l'égard de la nature intérieure et à l'égard des forces qui, du dehors, nous affectent et nous modifient.

Assurément, si on la considère *in abstracto*, l'attention paraît bien synonyme d'absolue liberté ; mais replacée dans la réalité concrète, prise dans son usage réel, elle présente un caractère tout autre. L'expérience atteste que nous ne sommes pas maîtres absolus de nos idées. Nous ne pouvons pas, dans les profondeurs obscures de l'âme, comme fait le navire quand il sonde l'horizon pendant la nuit, projeter à plaisir la lumière ; nous ne pouvons pas à volonté faire émerger des bas-fonds de la mémoire les souvenirs enlisés.

La puissance de l'attention *varie* d'ailleurs avec les circonstances et même avec les individus. Elle est, le *critérium*¹ de leur valeur au point de vue mental. Il y a des esprits puissants, des intelligences ouvertes dont la mémoire active est constamment en éveil ; leur passé est pour ainsi dire sur les frontières du présent, prêt à les envahir, à occuper la conscience, à étaler son contenu sous nos yeux. L'attention est ici prompte, agile, ailée pour ainsi dire ; les applications qu'on en fait sont fécondes. Ecartant les états qui ne répondent pas à nos besoins et à notre attente, elle oriente l'imagination dans le sens qui

1. *Critérium* (κρίτηριον), marque distinctive, en particulier caractère qui permet de distinguer le vrai du faux.

nous convient. C'est dans la *délibération* surtout qu'elle intervient pour déterminer, conformément à ses aspirations profondes, la relative indétermination des états de l'âme. Mais là même où elle s'exerce à son plus haut degré, répétons-le, les limites de sa liberté sont tracées. Elle *entre en ligne* avec l'activité spontanée et automatique, avec les habitudes, les instincts, les penchants, les dispositions psychologiques profondes de l'individu, et aussi avec les influences qui s'exercent à chaque instant sur lui du dehors. Nous sommes, dans les trois quarts de nos actions, des automates, dit **Leibnitz**. C'est que notre attention n'est pas toujours en éveil et que nous nous abandonnons souvent au courant de la vie machinale. Mais c'est aussi qu'elle ne peut que jusqu'à un certain point changer les associations préétablies entre nos idées, modifier le cours de la vie intérieure et l'organiser sur un plan nouveau.

Comment, d'ailleurs, si l'attention était un pouvoir absolu de transformer l'âme, pourrait-on expliquer l'*unité* et la *continuité* du moi, l'enchaînement nécessaire du passé et du présent, condition de la mémoire et essence de la vie spirituelle ?

Ce que nous venons de dire de l'attention appliquée au dedans, c'est-à-dire, en termes plus précis, de la réflexion, à plus forte raison convient-il pour l'attention proprement dite, relative aux objets extérieurs ? Ici encore l'attention est révélatrice de la personnalité : Dis-moi ce que tu remarques, je te dirai ce que tu es.

Un peintre, un laboureur, un ingénieur ont beau avoir le même spectacle sous les yeux, ils ne voient pas la même chose. Dans un salon, chacun a son secteur qui l'intéresse. *Trahit sua quemque voluptas* : les uns songent à ce qu'ils vont dire, les autres à ce qu'ils vont entendre ; d'autres aux pensées secrètes qui ne s'expriment pas. Chacun tire de l'événement ce qui est à son usage ; *il abstrait* de la réalité l'aspect qui le concerne. Ainsi les insectes sur un tronc d'arbre utilisent pour leur nourriture chacun des matières différentes.

Nous ne sommes pas, en effet, des êtres quelconques, nous sommes des *individus*, c'est-à-dire des êtres originaux, chacun unique en son genre. La loi de notre nature est de nous accroître et de demeurer cependant nous-mêmes. Il faut donc que l'attention soit en chacun de nous un pouvoir de penser à ceci ou à cela, et non un pouvoir de

penser à n'importe quoi indifféremment. Elle est l'*instrument* du moi approprié à ses besoins, à sa nature, comme l'outil à la besogne de l'ouvrier. Plus la *personnalité* est définie et caractérisée, plus l'attention est concentrée et spécialisée. Les grands esprits sont attentifs à un petit nombre de choses qu'ils aperçoivent avec une netteté de vision incomparable. **Newton**, pendant un certain temps, n'aperçoit dans la nature que des corps qui tombent, mais il les voit comme des symboles de l'attraction universelle. Les intelligences *dispersées* sont, en revanche, des intelligences faibles ; tout les intéresse, aucun objet ne les retient ; propres à tout, bonnes à rien, comme dit le proverbe concis et cruel, elles ne font illusion qu'à elles-mêmes¹.

L'attention spontanée et l'attention volontaire. —

L'attention volontaire implique le sentiment d'effort et le sentiment du moi qui y est lié ; elle diffère par là de l'attention spontanée.

On a essayé de rendre compte de l'attention volontaire en la considérant comme une forme dérivée de l'attention spontanée. C'est plutôt, si les considérations qui précèdent sont fondées, le contraire qui est la vérité. L'attention, c'est-à-dire la conscience même portée à son plus haut degré, ne saurait être dérivée d'aucun fait psychologique antérieur ; elle peut être, en revanche, le principe dont tous les faits psychologiques découlent, le point de départ de l'attention spontanée en particulier. Analysons d'abord ce dernier phénomène : au bruit d'un coup de fusil, mécaniquement, le chien de chasse dresse l'oreille. Le fait initial ici est un choc, une intervention brusque du dehors dans le dedans de la conscience, dont le cours est rompu et

1. Mais il est évident qu'on tomberait dans une erreur tout aussi grave en prétendant que l'attention est obligée de s'exercer dans un cercle dont les limites sont tracées rigoureusement d'avance. *In vitium ducit culpae fuga*. L'attention dispose d'elle-même jusqu'à un certain point, cela n'est pas douteux. Nous avons voulu simplement prémunir l'esprit contre l'illusion de l'absolue liberté de l'attention. Il n'est guère à craindre, en revanche, qu'on imagine trop étroit le déterminisme de l'attention. Disons seulement que la loi du développement de l'individu est en grande partie indéterminée et que l'attention est indéterminée dans la même mesure.

l'objet changé. L'âme est, pour ainsi dire, arrachée à elle-même et appliquée de force à autre chose. Considérons maintenant un exemple d'attention volontaire : un étudiant cherche à résoudre un difficile problème de mathématique, une difficulté d'interprétation de texte. Y a-t-il, ici, choc, *surprise*? — Pas le moins du monde; il y a redoublement d'intensité d'un effort antérieur, *persistance* dans une disposition déjà prise, orientation de la conscience dans une direction préalablement adoptée. Le sentiment de lutte intérieure, qui accompagne le déploiement de l'énergie, atteste la volonté qu'a l'individu de demeurer lui-même, d'*affirmer* sa personnalité en triomphant des résistances que la nature lui oppose. Ainsi, tandis que l'attention spontanée implique l'effacement momentané du moi, l'attention volontaire exalte en nous le sentiment de la personnalité et en prépare l'enrichissement.

L'étude des cas morbides confirmerait le résultat de cette brève analyse; elle en fournirait la contre-épreuve. Ce qu'on appelle, en effet, altérations, troubles de la personnalité, désagréation de conscience, n'est, en fin de compte, que le phénomène de l'attention spontanée, démesurément grossi. Que fait l'expérimentateur lorsque, par la parole, le regard ou le geste, il provoque le sommeil hypnotique et procède à la suggestion? Il fixe brusquement l'attention du sujet; il arrache la conscience à elle-même, rompt son cours normal et substitue aux états qu'elle contenait un état nouveau qui désormais devient le centre de la vie psychologique. Il crée la *distraction* à l'égard de tout ce qui n'est pas l'objet de la suggestion; il met le sujet dans un état sensiblement analogue à celui où le chien est jeté par un coup de fusil, où une abeille est placée par la vue d'une fleur aux étamines chargées de pollen, c'est-à-dire dans l'état de monoïdéisme. Il faut donc admettre la parfaite hétérogénéité de ces deux phénomènes.

Toutefois, même si l'on reconnaît que l'attention volontaire est un fait *sui generis*, irréductible à l'attention spontanée, une grave difficulté subsiste. Quel est le point de départ de l'attention volontaire? Est-il dans la volonté? Voici un chasseur : tout dans son attitude décèle l'attente; le regard fixe, l'oreille aux aguets, le buste en avant, le doigt sur la gâchette, la respiration arrêtée, le corps immobile, il

est l'image vivante de l'agression. Si l'on pouvait pénétrer dans sa conscience, on verrait qu'une seule pensée l'occupe, celle de la capture du gibier. Mais est-ce parce que ses organes sont ainsi disposés qu'il fait attention, ou bien est-ce parce qu'il fait attention, qu'il a imposé leur attitude à ses organes? Quel est le fait initial cause de l'autre? Lançons-nous dans l'organisme, par une sorte de *fiat*¹ créateur, l'énergie qui les adapte et les dispose à recueillir toutes les excitations utiles et celles là seulement? Doit-on, au contraire, voir dans l'attention l'expression psychique des dispositions adoptées par les organes? C'est là une forme particulière du problème métaphysique des rapports de l'âme et du corps. Ce n'est pas ici le lieu d'aborder ce problème pour lui-même. Mais il est un point dont l'éclaircissement pourrait en préparer la solution.

Le sentiment d'effort. — *Il est impossible de prouver que le sentiment d'effort corresponde à une émission d'énergie par les centres; mais on ne peut dire non plus que c'est le sentiment exclusivement de ce qui se passe à la périphérie.*

Le sentiment d'effort est-il d'origine *centrale* ou *périphérique*? Ce que nous sentons quand nous déployons notre énergie est-ce la réaction centrale qui adapte l'organe, est-ce le résultat obtenu, c'est-à-dire l'adaptation effective de l'organe, c'est-à-dire encore le changement survenu dans ses dispositions fonctionnelles? C'est à cette seconde hypothèse que semblaient jusqu'à ces derniers temps devoir se rallier la plupart des psychologues. Une expérience, particulièrement, paraissait convaincante : Un *hémiplegique*³ du côté droit, invité à regarder un objet situé à droite, déclarait avoir conscience de l'effort déployé pour exécuter l'ordre. Comme aucun mouvement n'était effectivement produit dans l'organe, puisqu'il était paralysé, force

1. *Fiat*, ordre, formule pour ordonner l'existence d'une chose : *fiat lux*.

2. *Périphérie*, terme opposé à centre. Ici, l'organisme par opposition au cerveau.

3. *Hémiplegie*, de *ἡμί*, moitié, et *πλῆσσειν*, frapper, paralysie de la moitié latérale du corps.

était de reconnaître que la sensation d'effort perçu correspondait à un processus d'*innervation centrale*, c'est-à-dire démission d'énergie par le centre. Mais une observation de W. James remet tout en question. Ce psychologue remarqua qu'en faisant effort pour regarder avec l'œil droit, le sujet exécutait inconsciemment des mouvements avec l'œil gauche. La sensation d'effort était expliquée par là. W. James en tira la conclusion que nous n'avons pas conscience de l'énergie avant qu'elle ait produit ses effets. Nous sentons seulement les modifications organiques qu'elle produit, la contraction des muscles et de ligaments, le frottement des articulations, etc., etc. — Mais, dirons-nous avec le psychologue Wundt, avec W. James lui-même, de ce que l'innervation centrale par elle-même n'est pas sentie, faut-il conclure que l'effort est d'origine périphérique? La sensation d'effort et l'effort même sont choses bien différentes : le premier est un fait observable, le second ne l'est pas.

Nous indiquerons d'une façon détaillée (leçon VI^e, *la Sensation*) les raisons qui nous font croire que la sensation exprime ce qui se passe à la fois dans les organes et dans les centres cérébraux. La sensation n'est ni au centre, ni à la périphérie, mais ici et là, à la fois. C'est arbitrairement et pour la commodité du langage que nous distinguons dans le *processus* de la conscience deux moments, l'aller de l'onde nerveuse et le retour, comme s'il y avait station aux points extrêmes. Le va-et-vient du courant afférent (ondes sensibles) et de l'éfférent (ondes motrices) forme en réalité un *circulus* continu et sans arrêt. Cerveau et organisme ne fonctionnent pas d'une façon successive ; ils n'entrent pas en activité l'un après l'autre ; ils sont, comme la terre et le soleil, en continuelle *intéraction*. Les alchimistes du moyen âge symbolisaient la vie par l'image d'un serpent qui se mord la queue ; ils voulaient faire entendre que le point de départ de l'activité des organes n'est pas dans l'un d'entre eux, mais dans tous à la fois. C'est l'oubli de cette importante vérité qui a incité l'esprit à poser le problème des rapports de l'âme et du corps, ou de l'origine de l'effort.

L'attention et la conscience (puisque c'est même chose sous des noms différents) ne sont pas des expressions de la vie de l'organisme, elles n'en sont pas non plus la cause, elles sont l'un et l'autre à la

fois. Tout ce qu'on peut dire, c'est que la réaction imprimée par les centres cérébraux aux organes corporels manifeste les tendances acquises par l'individu au cours de son passé, tandis que l'excitation transmise par l'organe aux centres exprime les exigences de l'heure présente, si bien que la conscience et l'attention sont l'expression à la fois du présent et du passé de l'individu et de leur mutuel rapport.

Rôle de l'attention. — *L'attention a pour but d'adapter l'individu à son milieu.*

Le caractère le plus saillant des manifestations de l'attention, on a pu le remarquer en passant, c'est la *suspension* au moins relative de l'activité des organes. L'homme attentif arrête le regard sur un objet, promène plus lentement la main à la surface des corps pour les palper, prolonge le séjour des mets ou des boissons dans la bouche pour les déguster, retient la respiration quand il s'agit de mieux discerner le fumet des viandes ou le bouquet des vins. Le but et le résultat de cette *prolongation de durée* de l'impression semble être d'accroître l'intensité des processus de *discrimination* et de synthèse normalement effectués, de permettre, en d'autres termes, au cerveau de mieux *différencier* les impressions qui lui parviennent et d'y répondre par des réactions mieux *définies*.

Toutefois, la lenteur avec lesquelles les excitations se succèdent ne doit pas dépasser certaines limites. L'excès d'attention peut avoir les mêmes effets que la distraction ; la sensation est abolie. Alors, en effet, les excitations, trop espacées, ne peuvent plus être ramenées à l'unité ; la synthèse ne s'effectue plus. Tout se passe comme si elles étaient trop différentes les unes des autres pour faire partie d'une même conscience, pour se rattacher les unes aux autres et toutes aux états passés de l'individu. Il n'y a plus, dans ce cas, liaison du présent avec le passé, mémoire. C'est ce qui se produit, en particulier, dans l'*attention hypnotique*¹. L'expérimentateur, en obligeant le

1. Voyez la fable *Le Renard et les poulets d'Inde*, de La Fontaine. (*Fables*, XII, 18.)

sujet à fixer un objet brillant (expériences de *braidisme*, ou de fascination¹), arrête brusquement le cours de la vie consciente, crée dans l'âme un état nouveau sans rapport avec ce qui précède. Il le distrait à l'égard de ce qui n'est pas l'objet de la suggestion et le force à oublier complètement les événements qui l'ont précédée².

Donc, l'attention, ou la conscience, oscille entre des limites, d'ailleurs variables avec les individus et avec les circonstances. Les impressions qui l'affectent ne doivent être ni trop rapides et trop semblables, car elles ne seraient pas remarquées, ni trop lentes et trop différentes, car la continuité psychique serait rompue, et avec elle la conscience supprimée. Qu'est-ce à dire, sinon que la conscience est un pouvoir plus ou moins étendu de surmonter *les variations* de l'expérience, de les assimiler tout en respectant leur diversité originale? Plus puissante est l'attention, plus grande est cette faculté de résister aux changements survenus dans la réalité extérieure et d'y adapter nos organes. Elle est moindre chez les hystériques et les névrosés que chez les individus normaux, moindre chez le valétudinaire que chez l'individu bien portant, chez l'enfant que chez l'adulte, chez la femme que chez l'homme.

Rapports de l'attention et de la sensibilité. — *Nous faisons attention à un objet assurément parce qu'il est agréable ou pénible, mais il est plus vrai encore de dire qu'il est agréable ou pénible parce que nous y faisons attention.*

Selon **Ribot**, l'attention volontaire, aussi bien que l'attention spontanée, aurait son fondement dans la sensibilité. Pour l'attention spontanée, l'opinion qui la fait dépendre du sentiment semble, au dire de ce psychologue, aller de soi : la mesure de l'attention que nous consacrons aux êtres et aux choses, c'est *l'intérêt* que nous y prenons, le plaisir qu'ils procurent, la crainte qu'ils font naître

1. *Braidisme*, du nom de Braid, savant anglais qui fit de remarquables expériences de fascination hypnotique.

2. Voyez leçon V, de *l'Inconscient*, l'explication du phénomène du doublement de la personnalité.

en nous. Or, l'attention volontaire n'est qu'une forme dérivée de l'attention spontanée; des idées incapables directement de nous appliquer, en s'associant à des représentations agréables ou pénibles, peuvent devenir agissantes. Le *travail*, manifestation typique de l'attention volontaire, s'explique par là. Par lui-même il est ennuyeux, mais nous savons qu'il est la condition du repos, de la sécurité, de la dignité pour l'avenir et il nous devient tolérable. Ainsi l'attention volontaire, libre en apparence, serait en réalité déterminée par l'action des forces extérieures. Elle serait, comme le voulait **Condillac**, une sensation prépondérante.

A notre avis, l'attention spontanée, pas plus que l'attention volontaire, n'a sa raison d'être dans la sensibilité. Assurément, si l'on veut entendre par la sensibilité les besoins essentiels et fondamentaux du moi, les inclinations profondes, les dispositions foncières de la personnalité, il n'y a rien à dire *contre la thèse de Ribot*. Mais si, conformément à l'usage, on entend par là les états dus à l'excitation des sens, il est permis de s'inscrire hardiment en faux. Les excitations les plus agréables *matériellement*, si elles ne sont pas agréables *moralement*, c'est-à-dire conformes aux dispositions habituelles, ne parviendront jamais à fixer l'attention. On ne sent pas le goût des mets les plus délicieux quand on est préoccupé. Loin que l'attention dépende de l'excitation, c'est l'inverse qui paraît plus vrai. On finit par trouver du plaisir aux choses qui avaient d'abord laissé indifférent et auxquelles l'esprit s'était porté par hasard ou par devoir. Les mathématiques deviennent intéressantes après coup, quand on les a comprises. Les stoïciens disaient avec raison que pour *sentir* il faut *consentir* : *sensus, assensus*. Il semble bien, en effet, que ce qui est *premier*, c'est le mouvement par lequel l'être, spontanément, se prête ou se refuse aux sollicitations du dehors.

L'argument péremptoire, au surplus, est fourni par l'explication de la genèse du *plaisir* et de la *douleur*. Il y a douleur quand un organe est impuissant à se maintenir à son ton d'activité habituelle, quand son activité actuelle ne continue pas l'activité antérieure, mais constitue, par rapport au passé, une déchéance. Le plaisir est le phénomène inverse. Plaisir et douleur se définissent donc par rapport à

l'activité normale de la conscience; ils expriment le *rapport* de la vie de l'organe avec la vie de l'organisme. Ils ne sauraient être le point de départ de l'attention. — L'expérience est d'accord avec la théorie. L'enfant ne joue pas pour avoir du plaisir; il trouve du plaisir à jouer, ce qui n'est pas la même chose. L'homme primitif a dû agir de même. Il n'a pas attendu que le plaisir ou la peine vinsent le tirer de sa torpeur, il est allé au-devant du plaisir et de la peine qu'il ne connaissait pas encore; il en a fait jaillir la source à chaque pas en avançant hardiment devant lui. Sans doute, le plaisir et la peine lui ont été immédiatement un *avertissement* salutaire et une invite. La sensibilité éveillée est devenue le guide de l'intelligence et de la volonté, mais elle n'en a pas été le premier moteur.

Remarque dernière : la peine et la joie excessives abolissent la conscience et l'attention; dans les *transports* de l'ivresse, dans l'abîme de la douleur, l'individu ne se possède plus et ne se reconnaît plus. Il serait étrange, dès lors, qu'un degré de l'émotion fit apparaître le phénomène de l'attention et qu'un degré plus élevé le fit disparaître. Concluons donc que l'attention est une manifestation de l'activité spontanée et originale de la pensée, qu'elle est son essence même.

RÉSUMÉ.

On peut, avec les *réalistes*, considérer les diverses facultés de l'âme, volonté, intelligence, sensibilité, comme des *pouvoirs distincts* à la fois les uns des autres et des faits par lesquels ils se manifestent. On peut, au contraire, avec les *nominalistes*, regarder intelligence, volonté, sensibilité, etc., comme des *termes abstraits*, pour désigner les caractères communs aux faits psychologiques particuliers qui seuls auraient une existence véritable. Ces deux façons de comprendre les facultés sont également à rejeter. Les facultés ne

sont ni des *entités distinctes* ni de simples *étiquettes*. L'essence de l'âme, qui est à la fois unité et multiplicité, s'oppose à l'une et à l'autre théorie : les facultés sont les *aspects complémentaires* de la pensée.

La même raison nous oblige de reconnaître que la conscience n'est pas réellement distincte de ses états; elle est à la fois la multiplicité de ses états et leur unité.

Il suit encore du même principe que les divers états de la conscience sont en *raccourci* la conscience même, qu'ils sont à la fois sentiment, mouvement et représentation. Et s'il est bon, pour la commodité de l'étude, de répartir les faits de conscience en trois catégories, il faut se rappeler que la distinction est purement logique. Elle correspond à ce fait que, dans un état de conscience, c'est tantôt un caractère tantôt un autre qui est *prédominant* et intéresse plus particulièrement l'attention.

On oppose, il est vrai, à ce point de vue, certains faits d'expérience, par exemple que le sentiment retarde sur la représentation, qu'en certains cas il y a *anesthésie* (privation de sensation) sans *analgesie* (privation de sentiment), ou réciproquement *anesthésie* sans *analgesie*. Ces faits sont loin d'avoir la signification qu'on leur prête et peuvent s'expliquer aisément dans l'hypothèse que nous avons adoptée.

Une confirmation nouvelle de l'unité concrète de ces deux facultés : la physiologie n'assigne pas d'organes distincts au sentiment et à la représentation. Il y a donc lieu de considérer la sensibilité et l'intelligence comme des caractères complémentaires des faits de conscience.

On en peut dire autant de l'intelligence et de la volonté. Les cartésiens, prenant en considération le pouvoir que nous avons de douter, qui, selon eux, témoignerait de la *liberté absolue* de la volonté, en tirent la conclusion qu'entendement et volonté sont en nous deux facultés distinctes. Mais le doute

s'explique très bien dans l'hypothèse où l'entendement et la volonté seraient, comme le pense Spinoza, une seule et même chose sous deux noms différents. Il résulterait de la *contradiction*, inhérente aux idées confuses, qui les empêche de s'affirmer simultanément dans l'esprit.

Au reste, l'expérience établit que les idées sont des forces actives des mouvements à l'état naissant ; des actes en voie de se réaliser au dedans de nous avant de se manifester au dehors.

Les expériences de *suggestion mentale* en particulier attestent l'étroite relation de la pensée et du mouvement, puisque l'idée suggérée se réalise spontanément et nécessairement à l'échéance.

Si, d'ailleurs, une idée provoque des modifications organiques et des mouvements, vice versa des attitudes corporelles peuvent susciter dans l'âme l'apparition de sentiments ou d'idées correspondants.

Le principe que la conscience est à la fois diverse et une nous fait encore une obligation de considérer la pensée *spontanée* d'un côté, de l'autre la pensée intellectuelle ou *réflexion*, comme des phases successives du devenir essentiellement *continu* de la pensée et non comme des facultés distinctes ou des actes réellement séparés. La conscience intellectuelle n'est pas autre chose que la conscience spontanée, élevée à sa plus haute puissance, devenue *plus claire et plus distincte*.

Comme la conscience est une perception des ressemblances et des différences des états de nos organes, une analyse et une synthèse de son propre contenu, la réflexion est un *degré supérieur* du pouvoir d'opérer des analyses et des synthèses, et le sentiment du moi qui l'accompagne est déjà donné à quelque degré dans les états de la conscience spontanée. L'attention n'est donc pas un pouvoir distinct, mais l'expression sublimée de l'activité de la pensée.

L'expérience montre, conformément à cette définition, que

l'attention n'est pas la faculté de penser à n'importe quoi indifféremment, en d'autres termes un *libre arbitre*, mais que son orientation est toujours déterminée par le passé de l'individu, ses habitudes mentales, le tour de caractère, en un mot par les dispositions de la personnalité.

Mais si on doit lui refuser la liberté absolue, on ne saurait, en revanche, y voir avec les empiristes la conséquence de l'action exercée sur nous par les sens, l'appeler, à la façon de Condillac, *une sensation prépondérante*.

L'attention volontaire et personnelle n'a rien de commun avec l'attention spontanée. Celle-ci a pour caractéristique la *distraktion*, l'affaiblissement du sentiment de la personnalité ; celle-là le sentiment d'*effort*, et la conscience de soi.

Assurément, il est impossible de prouver que le sentiment d'effort corresponde à une *émission d'énergie* par les centres. Mais on ne peut dire non plus que c'est le sentiment exclusivement de ce qui se passe à la périphérie. Le processus d'*innervation centrale* et l'impression transmise par les organes de la périphérie sont un seul et même processus, dont la pensée distingue les deux aspects, mais qui est réellement un.

Il ne faut pas dire enfin que l'attention s'applique à des états parce qu'ils sont agréables ou pénibles sans ajouter immédiatement que les états paraissent agréables ou pénibles parce que nous y faisons attention. L'attention ne dépend de la sensibilité que dans la mesure où la sensibilité dépend de l'attention. Il est même plus exact de donner le rôle principal à l'attention. La théorie et l'expérience se trouvent d'accord, en effet, pour établir que le plaisir et la douleur sont des *limites* de l'activité ; ils la supposent, ils ne sauraient donc en être le point de départ.

LEÇON V.

L'INCONSCIENT.

SOMMAIRE: — Définition du phénomène inconscient. — Rapport de l'intelligence avec la vie inconsciente de l'esprit. — Rapport de la sensibilité et de l'inconscient. — Rapport de l'inconscient et de la volonté. — L'inconscient et la personnalité. — La désagrégation psychique, ses conditions physiologiques. — Nature de l'inconscient.

Définition du phénomène inconscient. — *C'est un fait psychique qui a été conscient, qui est susceptible de le redevenir, et qui dans l'intervalle peut agir sur la conscience.*

Il semble étrange de parler de l'existence de faits psychiques inconscients. Ces deux mots jurent d'être accouplés et semblent constituer une contradiction pure et simple. L'essence d'un fait psychique, en vertu de la définition, c'est, semble-t-il, la capacité qu'il a d'affecter la conscience. Et cependant il n'est pas possible de douter qu'il n'y ait, en dehors des faits présents à la conscience, une multitude de faits d'ordre psychologique, en tout semblables par leurs autres caractères aux faits conscients, mais qui sont soustraits aux regards de la réflexion. Tout notre passé subsiste en nous sous une forme ou sous une autre, prêt à reparaitre, à redevenir conscient, au moins par portion, le moment venu. A trop peu de chose vraiment se réduirait l'âme, si elle ne contenait que les états présents. Elle est comme ces mines où des milliers d'ouvriers extraient la houille, véritables villes souterraines, qui ne révèlent leur existence que par de frères écha-

faudages, élevés à la surface du sol. Cette région obscure de l'âme, c'est le monde de l'inconscience.

Deux raisons générales nous obligent d'en affirmer l'existence :
 1^o La réapparition d'états accompagnés du sentiment de *déjà vu* atteste que des états primitivement conscients ont abandonné la région éclairée de la vie psychologique sans disparaître complètement.
 2^o Les états de la conscience actuelle, sans la supposition d'états psychologiques qui les associent, les organisent, les rattachent les uns aux autres, deviennent littéralement incompréhensibles au regard de la pensée.

L'inconscient et la vie intelligente. — *Tous les faits psychologiques reposent sur le souvenir et par conséquent sur l'inconscient.*

Ce qui caractérise la conscience c'est, en même temps que la diversité de son contenu, l'unité et la continuité de son développement. En même temps que le sentiment d'être actuellement, nous éprouvons celui d'avoir été, qui atteste en quelque sorte la présence du passé au sein de l'actuel, du souvenir, au sein de la perception : *Animus totus memoria!* Mais s'il en est ainsi l'inconscient est à la base même de la conscience. Il pénètre partout en effet à la suite de la mémoire.

La *perception* déjà implique une combinaison d'états inconscients, une synthèse, puisqu'elle est accompagnée du sentiment de *déjà vu*, puisqu'elle est un classement immédiat des objets, un jugement porté sur leur distance, etc., etc. Le fait même que nous percevons *continues* les surfaces atteste qu'en nous un travail de fusion des impressions successivement perçues s'est opéré, auquel nous n'assistons pas et dont nous avons sans aucune peine le bénéfice ¹.

Voulons-nous d'autre part retrouver une *idée*? Il ne s'agit pas

1. Il y a dans la rétine un point, la tache aveugle, qui ne reçoit pas d'impressions; nous devrions donc percevoir discontinues les surfaces s'il n'était suppléé, par la mémoire et l'imagination, aux lacunes de la sensation directe. Voyez pour plus de détails les leçons VII, VIII, IX.

d'aller à elle *directement* pour la contraindre à se montrer. C'est de l'activité spontanée de la pensée que nous la devons attendre. Il faut qu'elle jaillisse, pour ainsi dire, d'elle-même des profondeurs de l'inconscient. Tout ce que nous pouvons, c'est *orienter* l'attention de son côté.

Souvent même l'effort est inutile et peut devenir un obstacle : C'est au moment qu'on n'y pense plus, qu'on trouve le mot dont on avait besoin. Le travail inconscient de la pensée redouble d'activité quand la conscience entre en repos. « J'ai eu dans ma vie quelques bonnes rencontres, dit le savant berlinois, **Dubois-Reymond**, involontairement et quand j'y pensais le moins. » La légende veut que **Malebranche** ait composé, pendant la nuit et en rêve, des fragments importants de la « Recherche de la vérité »¹. **Coleridge**, dit-on également, écrivit d'inspiration et sans en avoir, pour ainsi dire, conscience, un fragment poétique curieux, intitulé « Kubla-kan ». Les exemples abondent de trouvailles faites pendant le sommeil, justifiant le fameux proverbe que la fortune vient en dormant. Des mathématiciens ont été mis par la cérébration² nocturne sur la voie de solutions qu'ils avaient vainement cherchées pendant le jour, en s'appliquant.

L'inconscient *collabore* quelquefois avec la conscience, comme un souffleur dans les coulisses donne le mot à l'acteur en scène, qui, tout à son rôle, ne se doute pas du service rendu. Que de traits d'esprit dont il est l'auteur ! Il fournit, entre des idées en apparence sans rapports, les idées intermédiaires qui expliquent le passage de l'une à l'autre. L'anecdote de **Hobbes** est bien connue : au milieu d'une conversation relative à Charles I^{er} et à la révolution d'Angleterre, un interlocuteur demande brusquement le prix du *denier romain*. L'inconscient évidemment était responsable de ce coq-à-l'âne. Il avait évoqué la trahison des Écossais qui vendirent leur roi à Cromwell ; cette idée, la trahison de Judas et le prix dont elle fut payée³.

1. Un des principaux ouvrages du P. Malebranche, admirablement écrit et dont un des livres est au programme d'explication de la classe.

2. *Cérébration*, activité du cerveau. Terme technique.

3. A citer encore l'association bizarre, rapportée par Stuart Mill, de la Montagne Ben Lomond et du système d'éducation à la prussienne.

L'inconscient est l'auxiliaire du raisonnement et de la réflexion. Nous pensons à l'aide des mots sans en évoquer le sens, et cependant nous ne nous trompons pas ; ils se distribuent dans un ordre logique pour former des raisonnements rigoureux, exacts. Qui les dispose de la sorte, sinon une conscience obscure qui veille, à notre insu, à leurs combinaisons et à leurs rencontres ? Nous comprenons les mots dans la lecture, ne serait-il pas plus exact de dire qu'ils se comprennent en nous ? Un travail d'assimilation s'opère, auquel la réflexion n'a aucune part. Qu'est-ce que l'*esprit de finesse*, qui, en un clin-d'œil, saisit une infinité de rapports, sinon l'inconscient même exerçant son activité au profit de la conscience ?

L'inconscient et la sensibilité. — *La sensibilité a son explication dans le développement ou l'arrêt de tendances inconscientes.*

Pourquoi sommes nous gais, tristes, mécontents, satisfaits ? La plupart du temps nous ne saurions répondre. Il n'y a aucun rapport entre cette gaieté ou cette mélancolie et les idées qui occupent notre conscience, les événements immédiats. Elles ont leurs origines au delà du présent dans le passé, quelquefois lointain. Réveil mystérieux d'idées, de souvenirs ! Les sentiments qui les accompagnent parviennent jusqu'à la conscience, mais non les pensées qui les ont suscités. Impressions de la jeunesse révolue ; impressions encore plus reculées de l'expérience des ancêtres que l'hérédité, peut-être, a conservées dans la structure moléculaire de la matière nerveuse, que le hasard fait revivre obscurément au fond de nous ! Aucun effort ne parviendra jamais à élucider le mystère de ces émotions et de ces désirs, issus des profondeurs de notre être. Aucune explication ne saurait en être donnée pour les ramener à des idées claires. Le cœur a ses raisons que la raison ne connaît pas¹. « Pourquoi nous nous aimions, dit **Montaigne**, à propos de *La Boétie* ? Parce que c'était lui et parce que c'était moi. » D'où viennent les sympathies et les

1. Pascal.

haines irraisonnées? — Affinités et répulsions *électives*¹, dit Goethe. Nous en aurions le secret si nous pouvions pénétrer le mystère de l'inconscient.

Faute de le pouvoir trouver là, nous allons le chercher parfois dans le monde surnaturel. Nous imaginons une prédestination des âmes sœurs. Les poètes, pour s'expliquer à eux mêmes l'inspiration et ses transports, imaginent la Muse, penchée sur eux, pour leur dicter des vers. Socrate, au moment de prendre une détermination, éprouve il ne sait quelle obscure répugnance : il se figure aussitôt recevoir un avertissement divin, *δαμνένον τι*. L'homme ne peut jamais se résoudre à l'ignorance : quand l'explication positive lui est interdite, il se revanche en créant des mythes.

L'inconscient et la volonté. — *L'inconscient intervient également dans l'activité volontaire et nous suggère peut être faussement la croyance à la liberté.*

Mais si l'inconscient nous dupe, c'est surtout quand, agissant silencieusement au lieu et place de la réflexion, il lui fait accroire qu'elle est l'auteur de nos actes et nous suggère l'idée de notre liberté. Pour payer un achat, dit Thomas Reid, nous pouvons prendre au hasard une pièce dans notre bourse sans avoir aucun motif de *préférence*. Si donc nous nous décidons pour l'une d'elles ce sera librement. — Illusion, disent les philosophes *déterministes*² : la liberté d'indifférence est un leurre! Pour n'être pas senties et remarquées, les causes qui produisent nos actes n'en existent pas moins. Croire que nous échappons aux lois de la « Nécessité » parce que nous les *ignorons*, c'est proprement raisonner comme l'autruche qui, se mettant la tête sous l'aile, s'imagine avoir supprimé le chasseur. En réalité, si l'on prend une pièce plutôt qu'une autre, c'est

1. *Électif*, de *eligere*, choisir. L'affinité est élective quand les éléments entre lesquels elle s'exerce semblent se combiner librement, sans y être contraints par une loi.

2. *Déterminisme*, doctrine d'après laquelle rien ne se produit librement et au hasard, mais tout selon des causes nécessaires et prévisibles.

qu'elle a attiré le regard, c'est qu'elle était plus à portée : la main a obéi à la loi du moindre effort.

Et, prenant l'offensive, le déterministe se fait fort d'établir que le « libre arbitre » c'est l'inconscient qui se déguise. N'avons-nous pas le sentiment, quand nous rêvons, d'aller et de venir à notre guise, et pouvons-nous douter qu'à ce moment nos représentations soient produites nécessairement par le jeu automatique des centres nerveux? En proie à une légère ivresse qui le fait parler à tort et à travers et gesticuler, le buveur en a-t-il moins le sentiment d'être son maître et d'agir de propos délibéré? C'est chose bien assurée cependant que les centres de l'idéation et de la volonté, engourdis par les vapeurs alcooliques, ont alors abandonné à leur activité automatique les centres inférieurs, siège des mouvements impulsifs! Quelle est donc la *valeur* du témoignage de la conscience qui nous atteste notre libre arbitre, s'il est catégorique, dans le cas où il n'est guère douteux que nous subissions le *déterminisme*¹ de la nature?

Non seulement nous nous faisons illusion sur le pouvoir dont nous disposons vis-à-vis de nous-même, mais aussi sur notre *nature* véritable. Nous nous jugeons d'après les apparences; nous nous voyons tels que nous voudrions être; nous croyons nous déterminer d'après les mobiles conscients; nous affectons le dédain pour une injure et nous nous attribuons le mérite de la générosité et de la force de caractère : peut-être est-ce simplement que nous sommes prudents et débonnaires. Nous expliquons notre humeur communicative en nous parant du mérite de la franchise. Nous ferions mieux de nous avouer que nous sommes, peut-être, étourdis, emportés, orgueilleux. Tel se glorifie d'aimer Dieu qui est, en réalité, poussé par la peur du diable. La Rochefoucauld a consacré un chef-d'œuvre d'analyse psychologique, « les Maximes », à démasquer les *sophismes* de l'amour-propre, les duperies de la conscience, qui recouvre de prétextes spécieux les convoitises secrètes de l'égoïsme.

Au reste, si l'inconscient, la nature foncière est, en certains cas, inférieure à la nature consciente et réfléchie, elle peut être quelquefois meilleure. Certains valent mieux qu'ils ne s'imaginent. Un *scrupule*

1. *Déterminisme*. Voyez leçon XIV, le Problème de la liberté.

excessif rend suspects les élans du cœur, on voit le mal où il n'est pas. Quoi qu'il en soit, prévenus en notre faveur ou indisposés contre nous, nous avons rarement de nous-mêmes une opinion juste et équitable. Il n'y aurait guère d'ailleurs à s'en préoccuper, si ces méprises ou ces malentendus ne risquaient de créer des conflits intérieurs, des troubles douloureux. L'inconscient et le conscient entrent alors *en lutte*, au grand détriment de la paix et de l'harmonie de l'âme, du bonheur. Sans nous demander si nous sommes faits pour un genre de vie qui nous a momentanément séduits, nous l'adoptons, nous faisons violence aux instincts profonds de la nature qui semble céder d'abord, puis gémit et proteste. Au lieu de vivre notre vie à nous et de nous développer dans le sens de la nature, sous la suggestion de l'imagination, nous voulons jouer un personnage, tenir un rôle qui n'est pas à notre taille. Nous souffrons ; l'inconscient pâtit silencieusement au fond de nous, en attendant qu'il se révolte ; ou bien dans certains cas, il s'accommode passivement et sans joie : on mène une vie en apparence heureuse ; seul on sait qu'elle est, en réalité, indifférente. — Il y a en nous des délicatesses, des pudeurs, des tendresses qui ne révèlent leur existence que quand on les a froissées, brutalisées, martyrisées. C'est le cas de dire avec Musset : « L'homme est un apprenti, la douleur est son maître. Rare qui se connaît tant qu'il n'a pas souffert ! »

L'inconscient et la personnalité. — *L'inconscient peut s'organiser de manière à constituer une ou plusieurs personnalités distinctes de la personnalité normale et capables de se substituer à elle par intervalles ou d'alterner avec elle.*

Si nous essayons maintenant de dégager des considérations qui précèdent une conclusion, il apparaît que l'unité psychologique du moi, comme l'unité organique qui la supporte, est toute relative. Nous avons vu autre part¹ que si le cerveau cessait de régler le *consensus* des organes, les centres inférieurs du bulbe, de la moelle,

du grand sympathique pourraient se substituer à lui dans cette fonction. L'équilibre des fonctions organiques serait moins parfait, le niveau de la vie serait diminué, mais l'être continuerait de vivre et d'agir comme par le passé. On peut en dire autant de l'âme : la réflexion, la conscience personnelle éclairent et dirigent le travail psychologique ; mais si, pour une cause ou pour une autre, elles devenaient momentanément impropres à remplir leur office, l'activité psychique ne serait pas supprimée, l'inconscient serait là pour les *suppléer*. Il ne se contenterait pas de collaborer avec elles et de leur apporter, pour qu'elles les utilisent, les matériaux de l'expérience passée ; il prendrait leur place pour donner lieu à une conscience, à une réflexion, à une personnalité nouvelle.

Que la personnalité normale soit en voie de *décomposition* et de *réorganisation* perpétuelle, c'est ce qui apparaît évident à qui réfléchit d'abord que la conscience évolue et progresse d'une façon continue et que la double condition de ce progrès, c'est l'analyse par laquelle elle décompose ses états en états nouveaux de plus en plus distincts, et la synthèse par laquelle elle unifie ces mêmes états en dégagant leurs caractères communs, leurs rapports intelligibles. Décomposition et recombinaison, c'est la loi même de la réflexion, c'est la vie de la conscience. C'est ce qui est évident encore pour qui s'interroge : chacun de nous trouve en lui-même des idées, des sentiments, des tendances, opposés, contradictoires. Nous sommes ondoyants et divers.

Tant que ces conflits intérieurs, ce *rythme* de la conscience n'excède pas certaines limites, variables d'ailleurs avec les individus et d'autant plus étendues que la puissance réflexive est elle-même plus grande, nous conservons intact le sentiment de notre unité psychologique. Augmente-t-il ? La conscience éprouve alors une sorte de malaise, comme si elle était divisée, partagée, tirillée, en voie de désagrégation. Chez certains mystiques, elle s'apparaît même comme un champ clos disputé par des puissances surnaturelles adverses, le Bien et le Mal, le Vice et la Vertu, Dieu ou le Démon. Quoi qu'il en soit, jusqu'ici, s'il se trouve « différent » de lui-même, l'individu demeure cependant « le même », puisqu'il est capable de comparer ses différents états et de les juger.

1. Voyez leçon III, sur le *Système nerveux*.

La désagrégation psychique. — *Il y a désagrégation psychologique proprement dite lorsqu'il y a scission absolue entre la personnalité ancienne ou normale et la personnalité nouvelle ou morbide qui la remplace. L'individu est vraiment double alors, car rien de ce qui remplit sa conscience normale n'est connu de la conscience morbide et vice versa.*

Les expériences de sommeil provoqué ou d'*hypnose*, chez des sujets prédisposés par l'état de déséquilibre de leur système nerveux (*hystériques*)¹, ont révélé, dans le même individu, la coexistence de consciences ou de personnalités qui s'ignorent réciproquement. La conscience personnelle normale ici devient inconsciente, et l'inconscient normal devient une conscience personnelle. Le fait suivant est un des plus typiques : On endort une hystérique et on lui enjoint de répondre, en baissant le bras pour dire non, en le levant pour dire oui, aux questions qui vont lui être posées. On la réveille et on la pique dans une région où elle ne sent rien. On l'interroge, elle déclare qu'elle n'a rien senti ; en d'autres termes la conscience normale ignore ce qui s'est passé. Au même moment le bras se lève pour dire oui, autant de fois qu'il y a eu de piqûres faites. C'est l'inconscient ou le *subconscient* qui intervient pour signaler le fait dont il a eu connaissance. Ici conscient et inconscient *coexistent* côte à côte.

En d'autres cas il y a *alternance*, apparition successive de consciences totalement étrangères l'une à l'autre. Une femme, **Félida X.**, observée par le Dr **Azam**, de Bordeaux, menait ainsi une existence en partie double. Elle tombait, après un court évanouissement, dans un état *second*, oubliait tous les événements qui avaient rempli son existence normale, puis, après une nouvelle *syncope*, revenait à son premier état. Ce qu'il y a de curieux ici, c'est que les différents tronçons de vie somnambulique (on donne ce nom à l'existence de la personne quand elle est dans son second état) se *soudaient* bout à bout

1. *Hystérie*, de ὑστέρια, matrice. Maladie nerveuse, caractérisée par des convulsions générales, accompagnées de raideur cataleptique et de perte de connaissance.

comme les différents tronçons de vie normale. Félida, en d'autres termes, se souvenait dans une période d'état second de tout ce qu'elle avait fait, dit ou entendu dans les accès d'état second antérieurs. Elle n'avait pas le sentiment de leur *discontinuité* et des intervalles de vie normale qui les séparaient. Littéralement elle avait deux personnalités.

Les périodes de vie somnambulique, très courtes au début, devinrent par la suite de plus en plus longues, et finirent par constituer l'existence définitive de la malade.

Remarque enfin digne d'attention : contrairement à ce qui se passe d'ordinaire, la mentalité de Félida X..., dans l'état somnambulique, était *supérieure* à celle de la vie normale. L'inconscient, quand il est amené à se substituer à la conscience normale, peut donc *évoluer*, progresser comme celle-ci. Mais d'ordinaire, il est inapte à s'adapter à l'expérience. C'est le *passé* de l'individu qui redevient présent, c'est la vie antérieure qui recommence.

Binet, dans son livre « *Les Altérations de la personnalité* »¹, cite le cas d'une autre femme qui redevient, à la suite d'une crise hypnotique, comme une fillette, se met à zézayer, réclame sa poupée, parle des petites camarades qui vont en classe avec elle, veut faire le devoir dicté, vingt ans auparavant, par sa maîtresse d'école.

Conditions physiologiques de la désagrégation psychique. — *Les désagrégations de la personnalité sont liées à la rupture du consensus des centres nerveux qui cessent d'agir en synergie et fonctionnent d'une manière relativement indépendante.*

Comment expliquer ces faits ? Il faut d'abord faire observer qu'ils ont des *analogues*, toutes proportions gardées, dans la vie normale. La vie somnambulique est un *grossissement* et une exagération de la vie du rêve. Or, le rêve est très certainement dû au fonctionnement spontané des centres inférieurs, sensori-moteurs, dont l'activité cesse d'être réglée par le pouvoir d'inhibition des centres supérieurs,

1. Page 241 sq.

siège des idées et de la réflexion. Les centres supérieurs eux-mêmes cessent d'intervenir parce qu'ils ne reçoivent plus *du dehors* les excitations continuellement variées qui les tiennent en éveil. Rappelons-nous en effet que la pensée a pour fonction de réaliser l'adaptation des organes au milieu extérieur. Pendant le sommeil, l'être cessant, ou peu s'en faut, d'être en relation avec les forces externes, cette adaptation n'est plus *nécessaire*. Dès lors, l'activité idéo-motrice, n'ayant plus de raison d'être, s'abolit, et l'activité des centres inférieurs, qu'elle tient sous sa dépendance, se déploie librement. Que va-t-il maintenant résulter du jeu automatique des centres inférieurs? Evidemment la restauration des souvenirs. La foule des états de conscience, demeurés dans le tissu nerveux à l'état de disposition fonctionnelle, est ressuscitée; le rêve, c'est donc la *reconstitution désordonnée* de l'expérience passée.

Imaginons maintenant que, dans l'état de veille, grâce à l'extrême faiblesse du système nerveux, on provoque *artificiellement* le sommeil des centres de l'idéation — c'est à quoi se ramène l'action du magnétiseur quand il plonge le sujet dans l'état d'hypnose, — le phénomène décrit plus haut va se reproduire : le sujet va rêver pour ainsi dire les yeux ouverts. Mais comme les sens ici sont remis en communication avec le dehors, comme ils recommencent à être affectés par les objets, il va s'opérer dans les centres nerveux un retour à l'activité. Ils vont recommencer d'exercer sur les centres inférieurs leur action *inhibitrice* et *organisatrice* à la fois. Ils vont les obliger à fonctionner normalement. Une vie psychologique normale va donc réapparaître, *sans rapports avec la précédente* et, avec elle, une nouvelle personnalité. En somme, le sommeil les yeux ouverts, autrement dit la vie somnambulique, aura eu pour résultat de substituer, au mode selon lequel les centres supérieurs organisaient la vie psychologique, un mode d'organisation nouveau; il aura produit la *rupture* du présent de l'individu avec son passé, il aura *scindé* sa personnalité.

Le problème de l'inconscient. — *L'inconscient c'est le passé de l'individu ou la mémoire qui survit en lui. Il est indifférent de dire qu'il subsiste sous forme d'états psychiques infini-*

ment éloignés de la conscience, ou sous forme de dispositions fonctionnelles des centres nerveux.

Sous quelle forme l'inconscient existe-t-il en nous? Nous nous trouvons ici en présence de deux réponses en apparence contradictoires, mais qui, si on les approfondit, reviennent absolument au même, celle de **Leibnitz** et celle des physiologistes contemporains, la première qui fait consister l'inconscient dans des *perceptions sourdes*, dans des états de conscience infinitésimaux, la seconde qui y voit une propriété *sui generis* de la matière nerveuse.

D'après cette dernière théorie, l'inconscient c'est plus précisément encore l'aptitude des tissus nerveux, façonnés par l'expérience, à reproduire les processus originaux grâce auxquels ils se sont constitués, et, avec eux, les états de conscience qui y sont attachés. Cette conception a son point de départ dans la célèbre théorie cartésienne des *esprits animaux*. Selon **Descartes**, les conduits creux des nerfs seraient remplis de « particules extrêmement déliées et subtiles, issues de la chaleur du cœur », qui, refoulées et comprimées, tantôt par la pression des forces extérieures agissant sur les sens, tantôt par l'action d'un organe (auquel le philosophe, mal informé, attachait une importance particulière, la *glande pinéale*)¹, se fraieraient un passage à travers le tissu cérébral, qu'ils sillonnaient de canaux ou de *traces*. Ces canaux et ces traces régleraient, par la suite, la circulation des *esprits* dans le cerveau, détermineraient, en conséquence, des ébranlements particuliers de la glande, et par contre-coup, des états psychologiques. L'inconscient consisterait dans ces traces ou canaux.

Cette façon de se représenter les faits, naïve et simple, n'a guère pour nous d'autre mérite que d'avoir préparé les conceptions plus savantes des physiologistes modernes, qui l'ont corrigée sur un point essentiel. Convaincus de l'impossibilité de rendre compte *mécaniquement* de la pensée et de la vie, les savants de nos jours admettent que

1. *Glande pinéale*, petit corps conique, situé entre la voûte à trois piliers et les tubercules quadrijumeaux. Peut-être le vestige d'un appareil visuel aboli.

la matière nerveuse est soumise à des lois *organiques*, à des lois de finalité. **Claude Bernard**, par exemple, bien qu'il regarde l'explication mécaniste comme la seule véritable, croit cependant qu'il y faut renoncer au moins provisoirement pour expliquer les phénomènes vitaux. Il faut, selon lui, pour comprendre l'adaptation des mouvements dont la cellule est le siège, faire appel à la fin qu'elle poursuit, à savoir la vie de l'ensemble des organes, admettre en elle une sorte d'*idée directrice*, d'agent spirituel aveugle et inconscient, une intelligence obscure. En somme, la vie inconsciente de l'esprit reposerait sur la présence dans l'organisme d'éléments matériels pénétrés de pensée, d'âme et de vie.

Si nous considérons maintenant l'hypothèse leibnizienne, nous voyons que la différence qu'elle présente avec celle-ci est plus petite que toute quantité assignable. Selon l'auteur de la *Monadologie* en effet, le passé, l'inconscient est présent dans l'âme sous forme de perceptions trop petites pour être perçues pour elles-mêmes. Il serait donc tout aussi exact de dire qu'il est en nous sous forme de dispositions psychiques inhérentes à la matière nerveuse. C'est le principe fondamental de ce philosophe, qu'entre la matière et l'esprit il n'y a pas de différence de *nature*, mais seulement de *degré* ou de point de vue. L'esprit, c'est le corps perçu, *clairement et distinctement*, dans ce qui constitue son essence, c'est la matière transparente à elle-même; le corps, c'est l'esprit à son plus bas degré, obscurci et comme devenu opaque : « *omne corpus est mens momentanea seu carens recordatione.* » Ce que nous appelons un corps n'est qu'une âme ou une mémoire réduite à sa plus simple expression.

Un état inconscient est donc un état de conscience arrivé à la *limite* de sa déchéance, à un point où il n'est plus que matière ou disposition de la matière.

Les deux conceptions, celle des physiologistes modernes comme **Ribot**, et celle de **Leibnitz**, se rejoignent par conséquent. L'une, partant de la matière, la pénètre de pensée; l'autre, partant de la pensée, de degrés en degrés la réduit à la matière. Nous avons affaire ici, en somme, non à deux conceptions contradictoires, mais bien plutôt à deux expressions différentes d'une pensée commune : **Leibnitz** s'exprime en philosophe, pour qui la notion claire et réelle

entre toutes est celle de l'esprit; c'est en fonction de l'esprit qu'il définit l'inconscient; les savants comme **Ribot** s'expriment en langage de mouvement et de matière, parce que cette langue est pour eux, sinon la plus claire, du moins la plus conforme au but qu'ils proposent : elle fournit des formules d'action pour expérimenter la nature.

RÉSUMÉ

Il semble contradictoire d'affirmer l'existence de phénomènes *psychiques inconscients*, puisque la conscience est considérée comme l'*essence* des faits psychologiques. Il suffit de faire observer, pour lever la difficulté, que le fait inconscient, conscient à l'origine, est susceptible de le redevenir et que la supposition de son existence est nécessaire pour rendre compte des phénomènes conscients proprement dits.

La conscience reposant sur le *souvenir*, c'est-à-dire sur le passé jadis conscient et susceptible de le redevenir, repose par là même sur l'inconscient. Le conscient est à l'inconscient ce que la fleur éclairée par la lumière du jour est à la plante entière, dont les racines innombrables pénètrent dans les profondeurs obscures du sol.

La perception, *synthèse* d'impressions qui ne sont pas distinctement perçues, suppose l'activité inconsciente de l'esprit. Il en est de même du *processus* en vertu duquel les perceptions diverses se combinent et s'associent, il échappe aux prises de la conscience, il se passe au-delà du *senil* éclairé par la réflexion.

La *cérébration* inconsciente peut imiter l'activité de la pensée réfléchie. Elle peut encore collaborer avec elle et fournir les

intermédiaires des idées qui se présentent à l'esprit. C'est elle qui intervient pour constituer l'intelligence instinctive, flair, tact, *esprit de finesse*.

L'existence dans l'âme de tendances et d'aspirations inconscientes peut seule, dans la plupart des cas, expliquer les émotions sans cause *apparente* ; les affections et les haines *irraisonnées*, le caractère indicible, *ineffable*, de la sensibilité en chacun de nous.

C'est par elles encore qu'il est possible d'expliquer l'illusion du *libre arbitre* en des cas où le *déterminisme* de nos pensées et de nos actes ne paraît pas douteux.

L'inconscient intervient encore pour rendre compte des erreurs que nous commettons dans l'appréciation de notre nature *véritabile*, souvent toute différente de celle que nous nous connaissons ; pour expliquer le malaise de la vie intérieure, dû à la *contradiction* entre ce que nous sommes vraiment et ce que nous nous imaginons être.

Il explique enfin les phénomènes étranges d'*altération* et de *dédoublement* de la personnalité, dus à la désorganisation physiologique des centres nerveux, à la scission survenue entre le passé et le présent de notre vie intérieure.

Les altérations de la personnalité peuvent être relatives ou absolues ; dans ce dernier cas elles affectent un caractère *morbide* très net. Tel est le cas de la célèbre *Félida X...* observée par le docteur *Azam*, de Bordeaux.

Les dédoublements de la personnalité, ou l'apparition d'une vie *somnambulique*, d'un état second, à côté de la vie normale doivent être rapprochés de la vie du *rêve*, opposé à l'état de veille. Mais tandis que dans le rêve l'activité psychologique devient à peu près absolument automatique et cesse de se *rattacher* au milieu extérieur, la vie *somnambulique*, après avoir rompu avec le dehors, peut s'y rattacher de nouveau.

L'existence des phénomènes inconscients a donné lieu à *deux*

hypothèses destinées à en expliquer la nature. D'après les uns, l'inconscient serait le *conscient même*, réduit à sa plus simple expression ; selon les autres, il serait simplement un nom pour désigner les *dispositions fonctionnelles* de la matière nerveuse, façonnée par la vie de l'esprit. A la *limite* ces deux hypothèses coïncident. Il n'y a donc pas lieu de faire un choix. Ce sont en somme deux façons d'exprimer, tantôt en langage philosophique, tantôt en langage plus précisément scientifique, la même idée.

LEÇON VI.

LA SENSATION.

SOMMAIRE. — Définition. — Classification. — Relation de la sensation et des états psychologiques qui la précèdent ou l'accompagnent. — Relation de la sensation et des excitations qui la provoquent; recherches psycho-physiques. — Caractère mixte, qualitatif et quantitatif à la fois, de la sensation. — Relation de la sensation et des modifications dont les organes sont le siège. — Mécanisme de la sensation. — Nature de l'excitation. — Rôle et signification de la sensation.

Définition et classification des sensations. — *Les sensations sont les données primitives et irréductibles de la conscience; on en distingue autant d'espèces que la physiologie reconnaît d'organes distincts de sensations, mais cette classification, assez élastique d'ailleurs, n'a qu'une valeur scientifique relative.*

De même que le *chimiste* ramène l'innombrable variété des corps que contient la nature à un certain nombre d'éléments simples, l'oxygène, l'hydrogène, l'azote, le soufre, etc., le *psychologue* rattache les faits de conscience complexes, idées, souvenirs, images, à des phénomènes élémentaires, simples, qui sont les *données primitives et irréductibles* de la conscience : la lumière, le son, l'odeur, la saveur, le chaud, le froid, etc. Mais en même temps qu'ils désignent des faits de conscience, ces termes, on s'en aperçoit immédiatement, s'appliquent aux objets des diverses sciences. La lumière et les couleurs forment la matière de l'optique; le son, celle de l'acous-

tique; l'étendue, celle de la géométrie, etc. Toutefois, il est bien évident que le psychologue d'une part, le physicien et le mathématicien de l'autre, ne se placent pas au *même point de vue*. Les derniers étudient les phénomènes que nous avons énumérés dans leurs rapports les uns avec les autres; le psychologue dans leur rapport avec l'esprit. Il voit en eux les faits de conscience, des manières d'être du moi; c'est à leur *aspect subjectif* qu'il s'intéresse. Le physicien et le mathématicien y voient des propriétés sensibles ou intelligibles des corps, des manières d'être de la réalité extérieure, des *phénomènes objectifs*.

Quelles sont, maintenant, les diverses espèces de sensations? Question délicate. On ne peut guère la résoudre qu'en s'appuyant sur des considérations de physiologie, en distinguant autant de genres de sensations qu'il y a dans le corps *d'organes sensitifs* distincts et séparés. Si, en effet, on avait exclusivement égard au témoignage de la conscience, tout *critérium* précis faisant ici défaut, on pourrait en réduire ou en augmenter le nombre indifféremment. Toute sensation présente, avec les autres, à la fois des ressemblances et des différences. A certains égards, elles sont toutes des espèces d'un même genre; **Spencer** et **Taine** ont pu, avec quelque vraisemblance, les considérer comme des spécifications ou des complications du choc nerveux. A un autre point de vue, les plus voisines en apparence, si on y regarde de près, apparaissent comme *hétérogènes*, qualitativement distinctes, irréductibles les unes aux autres. Ce double caractère d'unité et de diversité, que la sensation présente, est l'essence contradictoire de la conscience même, organe de discrimination et d'assimilation à la fois, également propre à constituer des espèces et des genres. La conscience donc ne saurait nous fournir les éléments d'une classification des sensations. Il faut recourir à un critérium objectif, qui est la distinction matérielle des organes.

Toutefois, la difficulté, transportée dans le domaine de la physiologie, est loin d'être complètement résolue. Le sens commun, qui s'est involontairement réglé sur les indications de l'expérience externe, reconnaît cinq sens : la vue, le toucher, l'ouïe, le goût et l'odorat. Mais c'est là une opinion grossière et superficielle. La vision est peut-être un *sens complexe*; il est possible que la sensation de lumière et

la sensation de chaleur soient liées à l'activité d'éléments *histologiques* différents, les cônes et les bâtonnets de la rétine. Il est à peu près établi que le tact est un *agrégat d'organes* qui nous fournissent, les uns, les sensations du lisse et du rugueux, les autres, celles du chaud et du froid, d'autres enfin, celles du mou et du résistant. C'est pourquoi toute classification des sensations, jusqu'à plus ample informé, a un caractère essentiellement relatif et provisoire et n'est rien, en somme, qu'une *énumération empirique*, sans valeur théorique, justifiée seulement par sa commodité.

Ceci dit, on distingue les sensations en externes et internes. Celles-ci, appelées encore états affectifs, sont relatives aux modifications survenues dans les viscères, cœur, poumon, estomac, reins, etc. On les désigne également sous le nom général de sensations vitales ou de *cœnesthésie* (*κοινή αἴσθησις*, sensibilité commune). Les plus typiques sont la faim et la soif. Les sensations externes comprennent les données des sens de la vie de relation. Ce sont, par ordre de leur importance intellectuelle, les représentations de la vue, du toucher, de l'ouïe, du goût, de l'odorat et du sens musculaire. Elles portent respectivement les noms de sensations visuelles, tactiles, auditives, gustatives, olfactives et kinesthésiques (*κίνησις*, mouvement); ces dernières portent encore le nom de motrices.

Les sensations externes et internes ont été longtemps divisées en *mécaniques* et *chimiques*. On supposait que les unes, celles qui ont directement rapport à la vie de conservation (cœnesthésie, goût et odorat), avaient pour condition des processus chimiques; les autres auraient eu pour cause des ébranlements déterminés par le *choc* d'une force mécanique (les vibrations de l'éther par exemple pour la lumière). On est aujourd'hui d'accord pour reconnaître que *tous* les sens sont le siège de phénomènes chimiques, ou plus précisément physico-chimiques. La rétine, les fibres de Corti¹, sont, aussi bien que les fosses nasales et les papilles de la langue, le théâtre d'échanges entre les cellules, d'*intégrations* et de *désintégrations* de la matière nerveuse.

1. *Fibres de Corti*, l'appareil nerveux récepteur des impressions auditives, situé dans l'oreille interne.

Relativité de la sensation par rapport aux états antérieurs de la conscience. — *La sensation est l'effet d'une excitation, mais elle n'en traduit exactement, ni la nature, ni l'intensité. Elle dépend, en revanche, des états antérieurs de la conscience, dont la durée, l'intensité, la qualité, influent sur son intensité et sa qualité propres.*

La sensation ne saurait évidemment jaillir de toutes pièces dans la conscience. On n'éprouve pas à volonté le chaud, le froid, l'obscurité, la lumière. Il y a donc, en dehors de nous, une *cause* des sensations. Mais tandis que dans l'ordre des phénomènes physiques les variations de l'effet sont rigoureusement mesurées par les variations de la cause, la sensation semble, dans des limites assez larges, indépendante de la cause qui la produit. Le même degré d'excitation peut, en effet, donner lieu, suivant les cas, selon les circonstances, la nature des organes affectés, leur état d'altération ou d'intégrité, leur degré d'exercice ou de fatigue, les dispositions particulières de l'individu, etc., etc., à des résultats tout différents. L'unité même de l'excitation, c'est-à-dire la quantité minima indispensable pour produire le plus petit degré de sensation, a donné lieu à des recherches extrêmement compliquées et mis aux prises les psycho-physiciens¹ **Weber**, **Fechner**, **Hering**, **Wundt**, en Allemagne, **Delbœuf**, en Belgique, tous précédés, d'ailleurs, dans cette voie par le Français **Delezenne**, de Lille, 1827.

Le désaccord des résultats obtenus, leur complication déconcerte la pensée. **Weber** observe, par exemple, que le front, les tempes, les paupières sont sensibles à des pressions qui ne dépassent pas $1/1500^e$ de gramme, mais il faut un poids de 19 grammes pour déterminer une sensation sur les ongles ou sur le talon. Il montre encore que l'écartement des branches d'un compas nécessaire pour que la pression des deux pointes soit distinctement perçue peut être réduit sur la langue à $1/2$ ligne, tandis que l'intervalle doit être de 39 lignes

1. Savants qui se proposent de déterminer mathématiquement les rapports de l'excitation, c'est-à-dire de la cause, avec la sensation, c'est-à-dire l'effet.

dans la région du dos. L'œil peut percevoir (temps mesuré au chronomètre de **Wheatstone**) une étincelle électrique dans l'intervalle fabuleusement rapide d'un onze cent millième de seconde, il peut distinguer deux lignes brillantes distantes seulement de un six millième de pouce, mais ces chiffres doivent être réduits d'un tiers ou de la moitié quand les organes sont fatigués, le sujet mal disposé, etc., etc.

L'expérience courante suffit au reste pour nous enseigner combien la clarté et la netteté des sensations varie avec les circonstances. Après avoir fixé, ne fut-ce qu'un instant le disque solaire, l'œil ébloui devient incapable de rien distinguer. En revanche, après quelques instants, on finit par s'habituer à l'obscurité d'une cave et par discerner les objets.

La sensation est relative non seulement à l'*intensité* de l'excitation antérieure, mais encore à sa *durée*. Celle-ci se *prolonge-t-elle* au delà d'une certaine limite, la conscience est abolie. Le meunier n'entend plus le tic-tac de son moulin; le mécanicien, le bruit du train en marche; le tisserand, le grincement des métiers; le Parisien, le tapage de la rue. De même, si l'on arrête un certain temps le regard sur un point brillant on risque de s'endormir: c'est le sommeil hypnotique. On ne sent plus, remarque Montaigne, une odeur que l'on porte constamment sur soi.

La sensation est encore relative au *degré* de la sensation antérieure. On a pu cuire et congeler des grenouilles, à leur insu, en augmentant et diminuant progressivement la température ambiante. On a pu, en accroissant peu à peu l'intensité d'un courant électrique, désorganiser un nerf sans que le patient se doute de rien. Un courant d'intensité moyenne, qui d'ordinaire est senti, passe inaperçu si le sujet de l'expérience a déjà été impressionné par un courant plus fort.

La sensation est enfin relative à la *qualité* de la sensation antérieurement éprouvée; au sortir de l'obscurité la lumière paraît plus éblouissante. Le rouge paraît plus vif à côté du vert, sa couleur complémentaire. On dit alors qu'il est saturé. Les intervalles de silence, pauses et soupirs, avivent la pureté et la fraîcheur des sons, en accentuent l'intensité. L'oreille distingue mieux les paroles quand l'œil suit le mouvement des lèvres du chanteur.

Il faut noter en dernier lieu que la sensation dépend du *degré d'attention* du sujet. On finit, avec un peu d'effort, par distinguer un objet qui se trouve aux limites du champ visuel, on saisit mieux les articulations et les nuances du son quand on écoute. Les dégustateurs, à force d'exercer leur palais et leur langue, acquièrent un discernement extraordinaire des bouquets, des arômes et des autres qualités des liqueurs.

De tous ces faits et des faits analogues, une même conclusion se dégage, savoir que la sensation n'est pas exclusivement en fonction de l'excitation qui la provoque, mais bien plutôt qu'elle dépend de l'état des organes et de l'état de la conscience dans laquelle elle se produit. En d'autres termes, la sensation est *subjective* ou *relative au moi*. Ce qu'elle nous fait connaître, c'est la manière d'être de notre individu, bien plus que la réalité extérieure.

Rapport de la sensation à l'excitation psychophysique. — *La sensation ne saurait servir de mesure à l'excitation, ni l'excitation de mesure à la sensation. Erreur de la psycho-physique.*

Passant outre à la difficulté de déterminer le minimum d'excitation indispensable pour produire la sensation minima, les *psycho-physiciens* ont essayé d'établir que la sensation et l'excitation varient selon un rapport déterminé. Ils partent de l'observation vulgaire qui atteste que la sensation croît beaucoup plus lentement que l'excitation, et c'est cette différence de croissance qu'ils se proposent de mesurer d'une façon exacte. Les expériences minutieuses auxquelles ils se sont livrés les conduisent à affirmer que la quantité d'excitation, nécessaire pour élever la sensation d'un degré, est une *grandeur constante*. Pour éprouver, par exemple, la sensation d'une augmentation de poids, il est nécessaire d'ajouter au poids initial un poids additionnel qui en représente le *tiers*. Si le poids est d'abord de 1 kilogramme, il faut l'adjonction de 330 grammes pour provoquer une sensation d'alourdissement. Si le poids, au début, est de 10 kilogrammes, le poids requis, pour faire éprouver un degré nouveau de

sensation de pesanteur, est de 3 kilos 330 grammes. Cette même fraction, un tiers, exprime encore le rapport de la sensation à l'excitation pour le toucher, la température et le son. Le résultat de ces recherches a été consigné par **Fechner** dans la loi qui porte son nom. En voici la formule : La sensation croît comme le *logarithme*¹ de l'excitation, ce qui revient à dire que pour que la sensation grandisse selon une progression arithmétique : 1, 2, 3, 4, etc., il faut que l'excitation suive une progression géométrique : 2, 4, 8, 16, etc. Il résulte de cette loi que seize bougies ne donneront pas seize fois plus de clarté qu'une bougie, mais quatre fois plus seulement.

Quelle est la valeur de ces résultats ? Sans discuter les méthodes qui les ont procurés, ni la rigueur des expériences qui les ont établis, on ne peut s'empêcher de constater que les psycho-physiciens eux-mêmes ne sont pas tous d'accord pour les accepter. Il y a des écarts très considérables entre les chiffres obtenus par les différents chercheurs. D'autre part, faute d'avoir pu déterminer avec précision l'unité de sensation, la théorie pêche *par la base*. Qui nous assure, en effet, l'égalité des divers degrés de la sensation, quand nous allons de 1 à 2, de 2 à 3, etc. ? Disons-nous que l'unité de sensation, c'est la sensation qui est provoquée par l'accroissement logarithmique de l'excitation ? Nous tournons dans un *cercle vicieux*, puisque nous nous servons de la sensation pour mesurer le degré de l'excitation et vice versa de l'excitation pour mesurer le degré de la sensation. Enfin, de toutes manières, la loi de Fechner ne saurait s'appliquer qu'à des sensations et excitations d'intensité *moyenne*. Passé une certaine limite, tout accroissement d'excitation, quel qu'il soit, cesse d'être senti. Mille canons ne font pas plus de tapage que cinq cents pour les artilleurs déjà assourdis.

1. *Logarithme*, (λόγος, discours, ἀριθμός, nombre), raison de nombres : nombres en proportion avec un autre. Plus précisément, les logarithmes sont des nombres en progression par différence, qui correspondent à d'autres nombres en progression par quotient. La théorie des logarithmes est due à Képler, Ecossais mort en 1618.

Quantité et qualité de la sensation. — *Les sensations ont une grandeur, mais indéterminable. Elles sont quantité et qualité à la fois.*

Il semble bien *a priori* que les sensations, comme tout état de conscience en général, ne soient pas des *grandeurs* et ne tombent pas sous la loi du nombre. Mesurer, au sens précis du mot, c'est, en effet, comparer un objet avec l'unité, établir combien de fois il la contient ou bien est contenu en elle. Un carré est une somme de carrés plus petits ou une division d'un carré plus grand, il est mesurable. Les grandeurs mesurables sont donc entre elles dans le rapport de la partie au tout ou du tout à la partie ; elles sont formées d'éléments *homogènes*. Comment dans ces conditions parler de la grandeur ou de l'intensité des sensations qui sont faits essentiellement irréductibles ? Le pourpre est-il deux fois, dix fois plus rouge que le rose ? Une douleur de dents est-elle le double ou la moitié, une fraction ou un multiple quelconque d'une douleur de reins ? La question ne se pose pas ; ces états diffèrent qualitativement. On ne peut pas plus les comparer que des pommes, des brebis et des livres. D'où vient cependant que, dans le langage courant, on s'exprime comme si les faits de conscience étaient des grandeurs, et plus précisément comme s'ils avaient une intensité ? Ne dit-on pas fréquemment : Mon mal de dents redouble, ma sciatique devient plus aiguë ?

Selon M. **Bergson**¹, nous sommes dupes ici d'une illusion du langage et d'une association d'idées. Nous attribuons à l'état de conscience les changements de grandeur survenus dans l'excitation, nous transférons à l'effet les propriétés de la cause. Comme l'excitation grandit ou diminue, nous croyons sentir croître ou diminuer l'état interne correspondant. Voyons, en effet, ce qui se passe à propos d'une douleur de dents quand nous disons qu'elle augmente : l'irritation, localisée d'abord dans le nerf dentaire, progressivement gagne la mâchoire, envahit une région de plus en plus étendue. Elle se grossit, au passage, des douleurs toujours différentes provo-

1. Thèse sur les *Données immédiates de la conscience*.

quées par l'inflammation des tissus que la solidarité organique oblige à s'altérer et à réagir plus ou moins violemment. Elle n'est pas comme un fleuve qui dans son cours capte des affluents plus petits mais de même nature. Dira-t-on donc que nous avons affaire à la même douleur qui a *grandi*? C'est parler par métaphore. La douleur n'est plus *la même*, pas plus qu'un orchestre, dont les musiciens se renouvellent constamment, n'est le même orchestre, pas plus que le couteau dont Jeannot remplace alternativement la lame et le manche n'est le même couteau. En réalité, la douleur devient constamment *autre*; elle a non pas *grandi*, mais *changé*.

On ne saurait nier la profondeur et la subtilité de ces considérations, mais leur caractère d'incomplète vérité est également évident. Qui veut trop prouver ne prouve rien. S'il n'y a que les grandeurs parfaitement *homogènes* à relever du nombre et de la mesure, rien n'est mesurable que les nombres et les figures idéales des mathématiciens. Dans la réalité concrète, en effet, la grandeur homogène est toujours accompagnée de propriétés qui ne le sont pas; l'étendue donnée dans l'expérience est colorée, résistante, chaude, froide, etc.; la *qualité*, en un mot, s'y mêle continuellement à la *quantité*. Continuellement le savant, lorsqu'il veut *quantifier* les phénomènes, fait abstraction de la qualité, pour ne considérer que ses propriétés mesurables. Ne peut-on en faire autant à propos des sensations? Mais ici, selon M. Bergson, nous nous trouvons en présence de la qualité pure, sans quantité. C'est bientôt dit, et, a-t-on le droit d'ajouter, ce peut être bientôt contredit. Assurément, les états internes apparaissent à la conscience qui les analyse comme des manières d'être essentiellement hétérogènes, comme un devenir continuellement changeant, mais, et c'est ce qu'on oublie d'observer, la conscience, en même temps qu'elle *analyse* et distingue, doit rapprocher, assimiler, *identifier*. Avoir conscience, c'est distinguer, mais c'est également unir. Certainement, si les états ne différaient pas les uns les autres, nous ne les percevrions pas; mais s'ils n'avaient rien de commun, ils ne pourraient davantage nous apparaître comme des modifications du moi, des manières d'être de l'être qui subsiste au sein des changements opérés en lui, et nous ne les percevrions pas davantage. Si donc on a égard à la *totalité*

des conditions de la conscience, ou, ce qui revient au même, à la totalité des propriétés des faits internes, on voit qu'il y a en eux, en même temps que de « l'autre », « du même », comme disait Platon, c'est-à-dire, en même temps que la qualité, le fondement de la quantité¹.

Relativité de la sensation par rapport aux modifications des organes. — *La sensation exprime l'adaptation des organes à l'excitation extérieure.*

Nous en savons assez désormais pour affirmer que les sensations n'ont pas pour objet de nous renseigner sur la nature des forces extérieures qui les suscitent en nous. Il reste, en insistant sur ce point, à montrer qu'elles ont rapport non à la connaissance, mais à l'action; qu'elles sont, non des façons de connaître, mais des manières d'agir et plus précisément de nous conserver; en un mot, des conséquences de l'activité consciente de nos organes, des effets de leur adaptation aux excitations externes, et non des représentations d'objets.

Il serait assez étrange, en effet, étant donné ce que nous savons de leurs conditions physiologiques, qu'elles fussent des représentations de la réalité ou des images. Ce pourrait être si les forces extérieures qui les provoquent agissaient directement sur la conscience, comme le rayon lumineux sur le miroir qui le réfléchit. Mais on sait combien est compliqué le trajet de l'excitation sensible : les vibrations de l'éther, par exemple, cheminent à travers la lentille de l'œil, la rétine, le nerf optique et les tissus des centres; elles se transforment en vibrations nerveuses de plus en plus différenciées. Quelle apparence qu'elles gardent à l'arrivée l'aspect du point de départ? C'est comme si l'on voulait que le sang, le chyle et le chyme fussent l'image des aliments absorbés par l'estomac.

Mais, en l'espèce, il n'est guère besoin de recourir à des présomptions, puisque le débat est tranché par des raisons péremptoires. Si les forces externes étaient exprimées par les sensations, les sensa-

1. Voyez dans le livre de J. Jaurès : *De la réalité du monde sensible* une savante critique de la thèse de M. Bergson.

tions devraient *varier* avec elles et demeurer *identiques* quand elles ne changent pas. Or rien de tel ne se produit : excitez, en effet, le nerf optique de la façon que vous voudrez, à l'aide de l'électricité, de la chaleur, d'un acide ou d'un choc violent, le résultat sera toujours le même : dans tous les cas, la conscience éprouvera une sensation de lumière. Ces *divers excitants*, appliqués à l'ouïe, donneront du son ; au goût, une impression de picotement, etc. En revanche, si elle agit sur des organes différents, *une même excitation* donne des résultats différents ; appliqué à l'œil, un courant électrique provoque des phénomènes de vision ; à l'oreille, un crépitement ; à la langue, une impression de saveur désagréable. Lorsqu'une cloche émet toujours la même note, par exemple le *ré* mineur, quel que soit le corps qui la heurte, nous concluons que le son exprime la composition du métal de la cloche et son épaisseur. Nous devons pareillement admettre que la sensation est relative à l'organe qui la fournit et non à la cause externe qui oblige l'organe à la produire. En somme, les nerfs sensoriels ont une énergie *spécifique* qui détermine le caractère de la sensation (loi de **Muller**). La sensation donc est en fonction de l'organe, qui en est le siège, et non de l'excitation, qui en est le point de départ.

Comment, enfin, la sensation serait-elle l'expression de la réalité extérieure, puisqu'elle varie avec les individus ? Le *daltonien*¹ voit vertes les cerises mûres ; après avoir absorbé une forte dose de sautonine, on voit les objets revêtus d'une uniforme teinte jaune. Comment expliquer encore les erreurs des sens ? Pourquoi le bâton paraît-il courbé dans l'eau ? Dira-t-on que les objets se meuvent quand nous sommes en voiture, que la lune grossit quand elle est à l'horizon, que la même eau est chaude et froide, selon que la main qu'on y trempe est brillante ou glacée ? Il faut, de toute nécessité, renoncer à la naïve conception du sens commun : les sensations ne sont pas des *images* de la réalité, mais simplement des *signes* que quelque chose existe en dehors de l'esprit. Elles sont, en revanche, expressives de ce qui se passe en nous.

1. *Daltonien*, de Dalton, savant anglais.

Mécanisme de la sensation. — *L'impression sensible et la réaction sensori-motrice, distinctes logiquement, ne sont pas, dans le processus concret de la sensation, des phases réellement séparées.*

Ces considérations nous obligent de modifier complètement l'idée qu'on se fait d'ordinaire du processus physiologique de la sensation. Partant de ce principe qu'elle est une *représentation* de la réalité extérieure, on imagine que les forces externes impressionnent le sens. Cette *impression*, transmise aux centres internes de l'organe sensoriel (couches optiques et tubercules quadrijumeaux, par exemple, pour la lumière) deviendrait la sensation. La sensation, à son tour, serait suivie d'une *réaction motrice*, qui aurait pour résultat d'adapter l'organe à l'excitation, et qui ne serait pas sentie.

Cette façon de comprendre le phénomène est évidemment dictée par l'idée préconçue que la sensation est la conscience d'une impression externe. Or, nous l'avons vu, la vérité est toute différente ; ce que la sensation exprime, c'est la réaction propre de l'organe contre l'excitation, le travail d'adaptation physiologique. Elle est, par conséquent, la conscience, aussi bien des modifications survenues dans l'organe, à la suite de l'excitation, que des modifications opérées en lui par la réaction des centres cérébraux. Aussi bien d'ailleurs, ces modifications d'origine *externe* et *interne* sont-elles indissolublement *liées* ; c'est exclusivement pour les besoins de la cause, en effet, que l'on distingue dans le processus physiologique de la sensation : 1° *l'aller* des ondes sensitives de la partie périphérique de l'organe à sa partie centrale (de la rétine aux couches optiques, par exemple) ; 2° *la station* dans les centres et la transformation de ces ondes sensitives en ondes motrices ; 3° *le retour* de l'énergie nerveuse, sous forme d'ondes motrices, du centre à la périphérie. Dans aucune expérience il n'est permis de saisir l'un sans l'autre ces trois *moments* d'une même opération. Ils n'ont d'existence séparée que dans la pensée. Il est donc tout aussi légitime de supposer que le courant nerveux par lequel l'organe externe agit sur le centre et celui par lequel le centre réagit sur

l'organe forment un *circulus* continu dont la sensation est l'équivalent psychique.

Dans cette hypothèse, la sensation correspondrait à la fois, par son aspect qualitatif et affectif, aux modifications fonctionnelles de l'organe dues à l'excitation; par son aspect représentatif (terme bien mal choisi, il vaudrait mieux présentatif), aux modifications organo-sensorielles d'origine centrale.

Elle ne serait pas un effet de la passivité de l'esprit, mais, au contraire, une manifestation de son activité.

L'avantage de cette exposition des faits est de supprimer un certain nombre de difficultés; de s'accorder plus aisément avec les données de l'expérience, avec les exigences de la logique, et enfin avec ce que nous savons de la constitution anatomique du système nerveux. Il faut, en effet, si les sensations correspondent (ancienne théorie) à l'élaboration dans les centres des impressions sensibles, expliquer pourquoi nous les saisissons non comme des faits internes, mais comme des *propriétés externes*; pourquoi, en un mot, nous les extériorisons ou projetons dans l'espace. Nous situons, en effet, nos sensations dans les organes; nous sentons le chaud, le froid, le mal et le résistant, le lourd et le léger, dans les mains ou sur la peau; les saveurs sur la langue; les odeurs dans le nez. Si les données de l'ouïe et de la vue sont situées en dehors des organes, c'est, le point est à peu près établi, à l'éducation des sens visuel et auditif, et à la combinaison de leurs données propres avec celles du toucher et du sens musculaire, qu'il faut l'attribuer. L'enfant ne situe pas originellement les sensations lumineuses en dehors des yeux. Nous avons, au reste, sur ce point le témoignage, qui semble *topique*, de l'aveugle-né opéré par **Cheselden**. Il déclarait, en effet, que les objets extérieurs, dans les premiers jours après qu'il eut recouvré la vue, lui paraissaient *toucher* les yeux. Rien de plus naturel si, comme nous le pensons, la sensation doit être définie *l'activité consciente de l'organe*.

Une autre considération à l'appui, c'est que, si les modifications causées dans l'organe par l'excitation sont senties, il n'y a pas de raison pour que celles qui lui viennent du dedans, de la réaction centrale, ne le soient pas. Or, comme nous n'en avons pas une per-

ception séparée, il faut bien admettre qu'elles sont senties avec les modifications d'origine externe.

La physiologie, enfin, dépose également en faveur de notre thèse; elle admet que les mêmes nerfs sont sensitifs et moteurs et que les centres sensoriels sont des organes réceptifs et actifs à la fois. La constitution anatomique des neurones de la rétine et des centres optiques, sensiblement identique, ne permet pas d'ailleurs d'attribuer aux uns et de refuser aux autres la production de phénomènes aussi hétérogènes que les ondes motrices d'une part et les ondes sensibles de l'autre. Ici et là, en effet, nous trouvons des prolongements protoplasmiques, conducteurs d'ondes sensibles, et des prolongements cylindre-axile, conducteurs d'ondes motrices. Rien n'interdit donc de supposer que le courant est à la fois *sensitif et moteur* et qu'il va, sans changer essentiellement de nature, de la périphérie au centre et du centre à la périphérie, pour accommoder l'un à l'autre l'organe externe et le centre cérébral correspondant.

En somme, la sensation est l'expression des modifications subies par l'organe, à la fois du fait de l'excitation externe et du fait de la réaction centrale. Deux forces se disputent en quelque sorte nos sens: le monde extérieur qui veut les adapter aux *changements* survenus dans son sein, le cerveau qui veut maintenir *invariable et uniforme* leur activité, de façon que le présent ressemble au passé. Si l'organe sensoriel ne dépendait que des forces externes, celles-ci l'obligeraient à modifier continuellement le mode selon lequel il fonctionne; des impressions sans cesse différentes, hétérogènes et incohérentes, se succéderaient. Il n'y aurait pas fusion, survivance des unes dans les autres; il n'y aurait ni conscience, ni mémoire. D'autre part, si le sens dépendait exclusivement du cerveau, le ton de son activité serait maintenu constamment uniforme, il n'y aurait pas de contraste entre le présent et le passé, de sensation par conséquent non plus. Par une voie opposée nous arriverions au même résultat, supprimer la conscience. C'est que la sensation implique à la fois le changement et la permanence. Il faut qu'il y ait en elle un élément spécifique: c'est la *qualité* de la sensation et aussi sa tonalité affective, et un élément générique: c'est son intensité, son degré, sa *quantité*. Et la quantité de la sensation

c'est, en quelque sorte, sa qualité qui se prolonge, se répète, s'ajoute constamment à elle-même sans se modifier; c'est la couleur qui s'étale dans l'espace, le son qui se prolonge dans la durée, sans changer de timbre ni de hauteur. Ainsi la solution que nous venons d'essayer de donner du mécanisme physiologique de la sensation est parfaitement d'accord avec les caractères mêmes des faits.

Nature de l'excitation. — *Elle consiste, au regard de la science, dans des vibrations de la matière, appropriées à la réceptivité des sens.*

La sensation, nous venons de le voir, est l'expression de la réaction physiologique provoquée par l'excitation externe. Quelle est maintenant la nature de cette excitation? Qu'est-ce qui, en dehors de nous, affecte nos organes? Cette question peut être entendue de deux façons: dans un sens *métaphysique* et dans un sens *positif*. Dans le premier cas, il s'agit de déterminer la *cause absolue* de la sensation en général. Posée en ces termes, la question est insoluble (voir le problème de la Cosmologie rationnelle, 2^e leçon de métaphysique). Nous ne pouvons pas sortir des limites de la conscience pour voir ce qui est donné en dehors d'elle ou même si quelque chose est donné. Au sens positif, la question est toute différente. Elle consiste à se demander si, parmi les sensations, il n'en est pas une qui se trouve *régulièrement à l'origine* de toutes les autres, et qui puisse en être considérée comme la cause. Deux voies s'ouvrent devant l'esprit pour résoudre ce problème: la *déduction* d'une part, et de l'autre, l'*observation* expérimentale et l'induction. Toutes deux, d'ailleurs, conduisent au même résultat, à savoir que la sensation fondamentale, cause des autres, est celle de *mouvement*.

Indiquons brièvement la procédure de la preuve déductive. Elle consiste à observer que les diverses sensations, en même temps qu'elles ont des caractères spécifiques, sont susceptibles de croître et de diminuer, de passer par des degrés divers d'*intensité*. Elles sont, en quelque manière, des grandeurs. On les rattachera donc logique-

ment à la grandeur par excellence, c'est-à-dire au mouvement ou à la force mécanique.

La preuve inductive est tirée de ce fait, qu'en faisant varier l'intensité et la composition d'un mouvement donné, on obtient les degrés divers et les nuances diverses d'une même sensation. Si l'on fait vibrer un *diapason*, à la rapidité, à l'amplitude des vibrations produites correspondent des sons de différentes hauteurs. La sirène de **Cagniard de Latour**, la roue dentée de **Savart** ont établi expérimentalement que la hauteur d'un son est déterminée par le nombre des vibrations effectuées dans l'unité de temps. Le résonnateur d'**Helmoltz** démontre que le timbre des sons est dû à la fusion des notes harmoniques avec la note fondamentale, c'est-à-dire à la combinaison de vibrations de valeur différente: le phonographe est une application de ce principe; on reproduit la voix humaine en imprimant à un tympan des vibrations complexes. La lumière, de son côté, paraît dépendre des vibrations de la matière éthérée. Les expériences sur la réfraction ont montré que les couleurs du spectre correspondent à des rayons composés de vibrations ondulatoires inégalement rapides. Sans doute la réduction des diverses forces physiques au mouvement n'est pas, à l'heure actuelle, complètement achevée, mais elle est l'idéal parfaitement légitime de la science. L'explication mécanique intégrale des phénomènes de la nature est le but plus ou moins avoué par tous les savants. Ainsi donc le mouvement, sous ses diverses formes, translatoire, vibratoire, ondulatoire, rotatoire, agirait sur les sens, et ceux-ci, dit **Helmoltz**, par un mystérieux enchantement, transformeraient, dans la merveilleuse variété des sons, des couleurs, des parfums, des sensations tactiles, etc., l'agitation inexprimable de la matière; par une sorte de langage symbolique, ils nous donneraient des nouvelles du monde extérieur.

Mais si l'on est justifié à regarder les sensations comme l'élaboration opérée par les sens des vibrations de la matière, il faut faire observer que les sens ne peuvent être indifféremment excités par des vibrations quelconques. Chacun d'eux est adapté à des *modalités déterminées* du mouvement et à celles-là seulement. Des vibrations aériennes, dont la rapidité est inférieure à 30 mille par seconde et su-

périeure à 33 mille, ne sont pas recueillies par l'ouïe. L'œil perçoit les ondulations de l'éther, seulement dans l'intervalle de 400 à 756 trillions à la seconde. Au delà sont les rayons ultra-violets, qui agissent sur les sels d'argent des plaques photographiques, en deçà les rayons infra-rouges; mais ni les uns ni les autres n'affectent la rétine. Ainsi les sens ne nous mettent pas en relation avec tout le réel, mais seulement avec ceux de ses *modes* auxquels nous sommes adaptés.

Au reste, la capacité des sens varie avec les individus. L'œil du peintre, par exemple, distingue certaines nuances qui échappent à une vue moins exercée. Il semble que l'acuité de la conscience se développe avec le temps, grâce à l'éducation. L'oreille de l'homme primitif ne mesurait très probablement pas une échelle de sons aussi étendue que la nôtre; elle ne devait pas être sensible aux différences d'un ton ou d'un demi-ton, que nous remarquons très aisément. Les descriptions fournies par **Homère** nous montrent que la gamme des couleurs était très réduite chez les Grecs de son époque. — Nous n'avons nous-mêmes ni l'odorat du chien, ni la vue du faucon, ni l'ouïe des Indiens.

Une conclusion générale se dégage de ces considérations. Notre connaissance du réel (à supposer que ce mot puisse encore être employé) est toute relative. Nous n'atteignons les choses externes que dans la mesure où elles sont appropriées à la nature et à la structure de nos sens. La réalité, par conséquent, peut être, elle est sûrement, en elle-même, autre qu'elle nous apparaît. Ce sont des *phénomènes* (*φαινόμενα*) que nous appréhendons et rien de plus. Pourvus d'autres sens, des aspects insoupçonnés de la réalité se révéleraient peut-être à nous. Qu'est-ce que le monde pour l'œil à facettes prismatiques du papillon? Qu'éprouvent la fourmi et le pigeon voyageur qui leur permet, à des distances incroyables, de retrouver leur route et de rentrer à la fourmilière ou au colombier? Mystère.

RÉSUMÉ.

Les sensations sont les états *primitifs et irréductibles* de la conscience; elles sont à l'âme ce que sont aux corps les éléments *simples* distingués par la chimie. Les sensations peuvent être considérées comme des propriétés des *corps*; à ce point de vue, elles sont l'objet des différentes sciences; le psychologue, en revanche, les étudie comme des manières d'être du *moi*.

On ne peut guère les classer qu'en en distinguant autant d'espèces qu'il y a dans le corps d'*organes* distincts et séparés. Encore est-ce là une solution empirique, sans valeur théorique réelle.

Contrairement à ce qu'on a longtemps admis, tous les sens, sans exception, sont le siège de processus nerveux d'*ordre physico-chimique*.

Les sensations sont relatives d'abord à l'état dans lequel se trouve la *conscience* au moment où elles se produisent. La durée, l'intensité, la qualité des états auxquels elles s'ajoutent influent sur leur intensité et leur qualité propre.

Elles sont encore relatives à l'*excitation*, c'est-à-dire à l'action des forces qui du dehors stimulent nos organes. Mais on n'a pu mesurer exactement le rapport de la sensation à l'excitation. La loi logarithmique de **Fechner**, d'après laquelle l'excitation doit croître selon une progression *géométrique* (2, 4, 8, 16) pour déterminer un accroissement *arithmétique* (1, 2, 3, 4) de la sensation, est une loi simplement approchée et qui ne s'applique pas à tous les cas.

Ce n'est pas à dire toutefois que la sensation soit en elle-même qualité pure, dépourvue d'intensité. *Qualité* et *quantité* sont des termes *corrélatifs*, et des propriétés qui ne sauraient être données l'une sans l'autre.

La sensation, comme l'établit en particulier la *loi de l'énergie spécifique* des nerfs (ou loi de Müller) et encore ce que nous savons de ses conditions physiologiques, est relative également aux modifications dont les organes du sens sont le siège.

Mais, sur ce point, il faut modifier légèrement les opinions reçues. La sensation ne correspond pas seulement aux *impressions recueillies* par les organes et transmises par eux au cerveau; elle correspond encore à la réaction motrice *imprimée* par les centres cérébraux, qui a pour effet de modifier les dispositions fonctionnelles des organes et de les *adapter* à la fois aux excitations externes et aux conditions de la conscience. Il ne faut donc pas voir en elle une expression de la *réalité* extérieure, mais bien plutôt la représentation de l'*activité* de nos organes provoquée par celle-là. Elle est un *signe* de l'existence des forces externes et non une *image* ou une représentation de leur nature et de leurs propriétés. Elle n'a pas pour but de nous faire *connaître la réalité*, mais simplement de *révéler* à la conscience le degré de l'*adaptation* de l'individu à son milieu.

Que sont maintenant, en elles-mêmes, ces forces extérieures qui déterminent en nous les sensations? Absolument parlant, nous ne le savons pas et ne pouvons pas le savoir. On peut dire cependant que *tout se passe comme si* les forces externes qui stimulent nos sens étaient des agents mécaniques.

D'ailleurs, nous pouvons nous assurer que nos sens ne sont pas aptes à recueillir des excitations mécaniques quelconques. Ils opèrent, dans l'océan des vibrations diversement rapides au sein desquelles ils baignent, de véritables *sélections*, utili-

sant seulement les excitations qui correspondent aux *besoins* de l'organisme et à leur constitution. Il suit de là que, pourvus de sens différents, nous pourrions éprouver des sensations dont nous ne formons même pas l'idée.

LEÇON VII.

L'IMAGINATION.

SOMMAIRE. — Distinction de la sensation de l'image. — Rôle de l'imagination dans l'expérience. — Activité spontanée de l'imagination : les hallucinations, les rêves. — Distinction du rêve et de la réalité. — Activité réglée de l'imagination. Son rôle dans la science. — Critique de la raison pure et de l'imagination métaphysique. — Rôle de l'imagination dans la vie morale. — Rôle de l'imagination dans la vie esthétique.

Distinction de la sensation et de l'image. — *Les images sont des sensations spontanément réviscentes.*

On appelle *images* les sensations spontanément *réviscentes*. Ce sont des états *secondaires*, faibles et internes, par opposition aux sensations qui sont des états *primaires*, forts et extériorisés. Les centres cérébraux, après avoir été stimulés par les agents extérieurs, gardent, en effet, la propriété de reproduire les processus dont ils ont été le siège et qui ont donné lieu aux sensations : il va sans dire, dès lors, qu'il y a image de tout ce dont il y a sensation : le sens commun ne connaît guère que les images *visuelles*. Ce sont, en effet, les plus importantes et les plus nombreuses, mais il y a aussi des images auditives, tactiles, musculaires, affectives, etc. Une conséquence encore de la définition, c'est que les *propriétés* des images sont les mêmes que celles des sensations correspondantes. Elles affectent les mêmes organes¹ et de la même manière.

1. **Fechner** observa qu'après avoir fixé mentalement avec persistance une

Dès que nous pensons mordre dans un citron vert et acide, l'eau nous vient à la bouche. Le souvenir d'une humiliation fait monter le rouge au visage. Les personnes habituées à solfier entendent intérieurement les sons correspondants aux notes qu'elles déchiffrent.

La différence d'origine fait toutefois que sensations et images présentent quelques caractères qui les distinguent ; la sensation est *stable*, l'image ne l'est pas. Le marronnier que j'ai sous les yeux, tout le temps que je le regarde, ne change pas. En revanche, dans mon esprit, son image se forme et se déforme continuellement comme les représentations d'un cinématographe. Elle est toujours sur le point de céder la place à d'autres qui cherchent à la supplanter, et, pour la maintenir sous le regard de la conscience, il faut un effort d'attention qui peut à la longue devenir fatigant.

Au reste, cette différence ne s'observe pas dans tous les cas ; et sur le point de savoir si nous avons affaire à une image ou à une sensation, il nous arrive souvent d'*hésiter*. Un roulement de voiture peut se confondre avec un bourdonnement d'oreille et vice versa. D'autre part, l'image, en certaines rencontres, peut acquérir l'intensité, le relief, la fixité de la sensation véritable ; elle peut devenir *hallucinoire*. C'est ce qui se produit, par exemple, quand après avoir regardé le soleil nous fermons les yeux. Des taches, alternativement rouges et vertes, se succèdent alors dans le champ de la vision et nous empêchent de voir les objets. Fatigué par l'usage prolongé du microscope, l'observateur peut encore être affecté par des images *consécutives* qui troublent sa vision et l'obligent à interrompre son travail.

Dans ces exemples, nous avons affaire à des images qui se forment spontanément et malgré nous. Mais les images évoquées par la volonté peuvent également, dans des cas exceptionnels, rivaliser avec les sensations. On dit que **Goethe**, en baissant la tête, pouvait évoquer des fleurs qui avaient le relief et le coloris saisissant de la réalité. **Taine** cite le cas d'un joueur d'échecs qui se représentait les

image colorée, il voyait ensuite, en regardant une page blanche, une couleur complémentaire de la couleur évoquée. La rétine avait donc été fatiguée par la vision imaginaire comme elle l'eût été par la vision réelle.

échiquiers avec tant de force et de netteté qu'il pouvait jouer plusieurs parties, jusqu'à dix-sept, les yeux fermés, la tête tournée contre le mur.

Rôle de l'imagination dans l'expérience. — *L'imagination concourt avec les sens à la représentation des objets; en d'autres termes, aux perceptions.*

Quoiqu'il puisse paraître étrange, il est vrai à la lettre que nous nous *remémorons* la réalité extérieure au moins autant que nous la sentons. On le concevra d'ailleurs aisément si l'on réfléchit que, absolument parlant, nous ne voyons jamais un objet pour la première fois. Nous en avons dans l'esprit l'image, toujours prête à réapparaître dès que l'occasion se présente, et c'est justement le rôle de l'impression sensible de la réveiller. Voici un arbre, sa masse sombre frappe mes yeux : les centres sensori-moteurs, sièges de la sensation, entrent en activité. Mais comme, du même coup, les centres supérieurs de l'idéation, sièges de l'imagination et de la mémoire, rattachés aux premiers par les fibres d'association, sont mis en branle, la représentation imaginaire d'un arbre se forme dans mon esprit et *va rejoindre* l'impression sensible pour la renforcer, la compléter, la préciser. De cette rencontre, de cette *superposition*, pour mieux dire, de l'image et de l'impression sensible résulte la *perception concrète*.

Par cette intervention continuelle de l'imagination dans la perception s'explique le tour original de la vision de certaines personnes, la sensibilité des artistes en particulier. Par là aussi certaines erreurs sensorielles, entre autres les *quiproquos*, sont éclaircis. Il nous arrive souvent de voir, au lieu de la réalité, une apparence conforme à notre préoccupation, à notre attente. On se prépare, par exemple, à recevoir, à la descente du train, un ami : si un voyageur, à peu près de même tournure et de même taille, se hâte vers la sortie, on s'élançe. Mais à peine est-on arrivé près de lui, on s'aperçoit de la méprise et souvent l'on se demande, tellement grande est la différence, comment on a pu se tromper. Pourtant

l'explication est simple : l'image de l'ami, *présente à l'esprit*, a profité de sa ressemblance, quoique lointaine, avec l'aspect général du quidam, pour s'extérioriser, s'introduire dans la perception et la dénaturer.

C'est encore de la sorte qu'il faut expliquer les exemples curieux de ce que les Anglais appellent *préperception*. Il arrive fréquemment au touriste, en Italie, de prendre un tronc d'arbre rabougri pour un moine en prière, un amas de rochers superposés pour un temple en ruines. Les naufragés de la *Méduse* croyaient apercevoir à l'horizon des navires et ce n'était qu'un assemblage confus d'algues et de brumes. Dans les nuages, dans les veines du marbre, dans le va-et-vient capricieux des flammes du foyer, l'œil perçoit toute espèce de dessins, figures de personnages, bêtes fantastiques, chevauchées. C'est l'imagination qui ajoute ses créations fantaisistes à la réalité.

Activité spontanée de l'imagination; l'hallucination. — *L'hallucination, ou perception sans fondement, a pour cause le défaut de relations entre l'activité sensorielle et l'activité de l'intelligence.*

Dans tous les exemples qui précèdent, l'imagination s'exerce concurremment avec les sens, à frais communs, et les produits de cette intime collaboration sont à égale distance de la fiction et de la réalité. Quand en revanche l'imagination crée de toutes pièces la représentation, sans avoir égard aux données des sens, nous avons affaire, pendant la nuit, au *rêve*, pendant le jour, à l'*hallucination*.

On a défini l'hallucination *un rêve les yeux ouverts*. La définition est exacte et nous donne l'occasion d'observer que toutes les espèces d'images, auditives, tactiles aussi bien que visuelles, peuvent être hallucinatoires. Fixons-nous intentionnellement ou par mégarde le disque éblouissant du soleil? il se produit, comme nous l'avons déjà indiqué, dans le champ de la vision, des taches alternativement rouges et vertes. C'est là le type de l'hallucination, qui est la

persistance ou la reproduction d'une sensation en l'absence de la cause qui d'ordinaire la provoque.

L'hallucination est due parfois à l'*engourdissement* momentané des organes des sens, qui ne transmettent plus au cerveau les impressions externes. C'est le cas ordinaire dans le rêve et c'est aussi la cause du phénomène dans l'exemple indiqué : ici, la rétine épuisée ne laisse plus passer les excitations lumineuses jusqu'au cerveau ; cependant, les centres, toujours actionnés par la stimulation ancienne, continuent de réagir et d'extérioriser les images, bien que la réalité correspondante, à savoir la lumière du soleil, soit abolie. D'autres fois, la cause de l'hallucination doit être cherchée dans l'*indépendance relative* de l'activité des centres nerveux. Les organes continuent bien de recueillir les excitations, de les transmettre ; mais, par suite de l'état de *distraktion* du sujet, ils sont incapables de provoquer des réactions appropriées. Les impressions transmises sont trop faibles et trop indéterminées pour enchaîner et régler rigoureusement la liberté d'action des centres idéo-moteurs dont les centres sensori-moteurs dépendent. Elles laissent place à leur activité spontanée. Il se forme donc des images, qui viennent prendre place à côté des perceptions réelles, bien qu'elles n'aient dans l'expérience aucun fondement. Les hallucinations de ce genre s'observent fréquemment chez les hystériques et les individus suggestionnés.

Ainsi, dans les deux cas, la cause de l'hallucination c'est l'activité indépendante des centres sensori-moteurs, due tantôt à la fatigue des organes sensoriels, tantôt au défaut d'attention ou à la fatigue intellectuelle de l'individu¹.

Les rêves. — *On entend par rêves les représentations hallucinatoires dont nous sommes affectés pendant la nuit.*

Le cours des rêves est déterminé par la *structure* des centres cérébraux, la même, dans ses lignes générales, chez tous les indivi-

1. Voyez Janet, *L'Automatisme psychologique*.

dus, mais qui peut néanmoins présenter certaines particularités. On distingue, en effet, les types psychologiques selon qu'ils sont *visuels, auditifs, moteurs*, etc. Il dépend encore de l'action exercée sur ces centres par l'agent de la nutrition des tissus nerveux, c'est-à-dire par le sang. Il subit enfin l'influence de l'action exercée tant par les impressions venues de l'*organisme*, c'est-à-dire des états agréables et pénibles, que par les impressions venues du *dehors* et transmises par les sens. C'est une erreur, en effet (et nous aurons l'occasion de le faire toucher du doigt par des exemples), de croire que les « portes des sens sont closes » absolument pendant que nous dormons ; elles ne sont qu'à demi fermées. L'attention elle-même n'est pas complètement abolie pendant le sommeil et nombre d'excitations filtrent du dehors au dedans, tantôt négligées, tantôt recueillies, au contraire, par l'activité cérébrale, qui les fait servir à son usage.

C'est dans le cerveau que s'enregistre l'expérience du passé. Tous les événements de notre vie, aussi bien ceux auxquels nous ne prîmes pas garde que ceux qui furent remarqués, subsistent en nous, et, sous forme de modifications définies et stables de la structure moléculaire de la matière nerveuse, ils ont créé progressivement dans le cerveau les dispositions fonctionnelles, les habitudes mentales, qui règlent le mode selon lequel les images s'associent et dirigent par conséquent le cours des représentations dans le rêve.

Ainsi l'expérience a *monté* le mécanisme de la pensée, construit le métier qui entremêle, suivant des lois infiniment complexes, la chaîne et la trame de nos idées ; elle a fourni également les *éléments* du tissage, à savoir les souvenirs, plus ou moins altérés et déformés. Les plus lointains, ceux de la première enfance aussi bien que les plus récents, peuvent entrer dans la composition des rêves, dont l'originalité, par conséquent, n'a pas de limites.

En général, le rêve prend pour thème les événements actuels ; il brode ses variations sur les faits qui ont frappé l'esprit pendant le *jour même* ou pendant les jours qui précèdent. D'autres fois ce sont les préoccupations habituelles qui le dirigent. Les songes d'un peintre sont fréquemment remplis de visions ; ceux d'un musicien, de chants, de bruits et de paroles. Les rêves d'un esprit méthodique,

habitué à enchaîner ses idées, sont, la plupart du temps, remarquables par leur caractère logique et ordonné.

Mais si les habitudes mentales de l'individu font sentir leur action dans le rêve, c'est toujours en concurrence avec des causes physiologiques qui peuvent en contrarier et en changer du tout au tout les effets. C'est le sang et la façon dont il se répand dans le cerveau, pour en régénérer les tissus, qui est l'artisan puissant et capricieux du rêve. On sait que, quand nous dormons, la circulation est diminuée et ralentie; il faut ajouter encore qu'elle est inégalement répartie. Ici, *anémie*; là, *hyperhémie*. Certains centres du cerveau fonctionnent avec une intensité sans égale, d'autres demeurent engourdis. De là vient l'absence complète de règles dans la formation des images.

On sait encore que la *composition* du sang est modifiée pendant le sommeil et que la qualité du liquide nourricier peut influencer sur l'activité des centres nerveux. Les excitants, thé, café, haschisch, accroissent prodigieusement la rapidité de succession des images et leur intensité. S'il faut en croire **de Quincey**, le fumeur d'opium perd le sentiment de sa matérialité, de sa pesanteur, des limites de ses sens; il se sent affranchi des lois du temps et de l'espace, il a le don d'ubiquité, il vit dans un instant la durée de plusieurs siècles.

D'autre part, enfin, les centres cérébraux sont affectés pendant le sommeil par des excitations *sensorielles internes*. Le cerveau est en effet, par l'intermédiaire du grand sympathique, dans une relation étroite avec les organes de la vie végétative. C'est pourquoi une indigestion peut être le point de départ d'un cauchemar horrible. Le besoin de se gratter peut à son tour suggérer des rêves d'examen, d'effort intellectuel pénible. La respiration est-elle particulièrement libre et facile? on croira avoir des ailes. Prend-on froid? on s'imaginera voyager au pôle. Un malade, ayant une bouteille d'eau trop chaude sous les pieds, rêva qu'il se promenait sur le cratère de l'Etna. Un autre, dont l'orteil était tordu par le poids de la couverture, avait la sensation d'une chute indéfinie dans le vide¹.

Ces derniers exemples témoignent que les organes des sens peu-

1. A lire : **James Sully**, *Les Illusions des sens et de l'esprit*.

vent recueillir des impressions et coopérer à la marche du rêve. On pourrait les multiplier. **Maury**, qui a écrit sur les rêves un livre où il a consigné le résultat de ses expériences personnelles, raconte que, toutes les fois qu'on heurtait dans sa chambre des pelles ou des pincettes, il rêvait de tocsin, de barricades, d'émeute.

Ce qu'il importe de retenir ici, c'est que l'inconscient est attentif seulement aux perceptions qui peuvent l'intéresser. C'est ainsi qu'un voyageur, insensible au tapage de l'hôtel, attendra pour se réveiller le bruit de la sonnerie qui donne l'heure de son lever. Une mère sera tirée de son sommeil par un gémissement à peine perceptible de son enfant. **Höfding** cite le cas plaisant d'un avare profondément endormi et rappelé à la réalité par le contact d'une pièce d'or placée dans sa main.

Le temps passe avec une extrême rapidité quand le sommeil est profond. La nuit paraît plus longue si elle est remplie de rêves. C'est que le temps se mesure au *nombre* des impressions que nous éprouvons et dont nous gardons le souvenir. Certaines minutes nous paraissent des siècles parce qu'elles sont remplies d'émotions et de pensées. **Maury** raconte que, dans le temps que la tringle des rideaux de son lit, détachée, vint en tombant heurter son cou et le réveiller, il eut la sensation de vivre plusieurs heures, d'assister à sa condamnation par le tribunal révolutionnaire et de subir l'exécution capitale.

Nous ne retenons les faits de la vie intérieure qu'autant qu'ils forment une suite continue. Le cours des représentations est d'ordinaire brusquement rompu au réveil, et voilà pourquoi, la plupart du temps, nous oublions nos rêves. L'absence de souvenirs n'est donc pas la preuve que le cerveau n'a pas travaillé pendant la nuit. Il y a de nombreuses raisons de croire, au contraire, que l'activité mentale ne cesse jamais complètement. L'arrêt *absolu* de la vie psychique n'est pas plus concevable que celui de la vie physiologique; mais, dans certains cas, la vie cérébrale peut être réduite à peu de chose : il se formera, par exemple, de loin en loin, des représentations incohérentes, véritables états *sporadiques*¹ sans lien logique

1. *Sporadique*, dispersé; σποράς, de σπείρω, semer.

qui, faute d'unité, ne demeureront pas dans la mémoire et ne parviendront pas à la conscience claire.

Il nous arrive fréquemment de nous faire illusion, pendant que nous rêvons et même après notre réveil, sur la *valeur logique* de nos rêves. Notre faculté de juger, engourdie, n'est pas capable d'en discerner l'incohérence et l'absurdité. D'autre part, au réveil, notre clairvoyance est plus grande, mais la mémoire, au lieu de reproduire tels quels les lambeaux de représentations que lui fournit le rêve, les coud, les assemble, les dispose de manière à leur donner un sens; elle les crée une seconde fois. Nous ne connaissons pas le rêve dans sa rédaction primitive et nous serions très probablement étonnés si nous pouvions être mis directement en présence des produits de l'activité automatique du cerveau pendant la nuit. Leur *insignifiance* nous paraîtrait lamentable.

Quelle est maintenant la signification des rêves? Si nous nous en tenons aux explications qui précèdent, elle est nulle évidemment. Les songes ne sont à aucun degré *prémonitoires*; ils ne contiennent ni des pressentiments, ni des avis, ni des présages. Tout au plus pourrait-on dire que les songes funèbres du cardiaque malade du cœur l'avertissent de l'état de sa santé. Mais il n'y a rien ici de surnaturel: les troubles du cœur ont leur répercussion sur le cerveau, ils troublent profondément les fonctions vitales et doivent forcément évoquer des idées pénibles et entre autres des idées de mort.

Distinction du rêve et de la réalité. — *La réalité est formée de représentations cohérentes et logiquement ordonnées le rêve d'images incohérentes et illogiques.*

A quel signe distinguer le rêve de la réalité? Qui m'assure que je ne rêve point au moment où je parle, où j'écris. Toutes les impressions que j'éprouve pendant la veille, ne m'arrive-t-il pas de les éprouver également pendant le sommeil?

« Combien de fois, dit **Descartes**, m'est-il arrivé de songer la nuit que j'étais habillé, que j'étais près du feu, quoique je fusse

dans mon lit! Il me semble bien à présent que ce n'est pas avec des yeux endormis que je regarde ce papier; que cette tête que je branle n'est pas assoupie; que c'est avec dessein et de propos délibéré que j'étends cette main et que je la sens. Mais qui le garantit?¹ »

A ce doute, on peut répondre en faisant observer que les représentations de la veille, au rebours du rêve, forment un *système cohérent*, un tout dont les parties sont bien liées, un ensemble concordant de témoignages qui se confirment mutuellement. Voici, dans la rue, un cavalier; des gens le saluent, il flatte de la main sa monture qui caracole et dont les sabots font tinter le pavé; des passants se rangent... Tout cela est logique, rationnel, d'accord avec ce que je sais. — Considérez, au contraire, un rêve; il est, en général, bizarre, décousu, formé de morceaux disparates, d'événements contradictoires: c'est une sorte de coq-à-l'âne. Si je n'en soupçonne pas, quand je dors, l'*absurdité* et si j'en suis la dupe, c'est que mon sens critique est à peu près aboli. En présence d'une pièce de théâtre qui serait composée comme mon rêve, je crierais à l'invraisemblance, à l'irréalité!

En somme, le rêve et la réalité diffèrent comme ce qui est rationnel et ce qui ne l'est pas, et c'est parce que la réalité est logique qu'elle paraît la réalité, qu'elle prend, voulons-nous dire, l'apparence *objective*. La logique des représentations, en effet, permet à la réflexion de naître, de s'exercer sur elle. Elle me permet, en réfléchissant, de prendre conscience de moi-même et de m'opposer à l'objet de ma réflexion. Ainsi se crée, selon **Kant**, grâce à l'ordre que présentent les phénomènes de l'expérience, la croyance à leur existence réelle en dehors de la pensée.

Au reste, tout le monde sait que la *concordance* des sens est la preuve à laquelle nous avons recours pour nous assurer qu'une chose est réelle. En présence d'un fait dont la vue surprend, on s'approche pour le tâter. On se pince, on se frotte les yeux, quand on a quelque raison de craindre que l'on rêve ou qu'on est victime d'une illusion.

1. Première méditation. — « Dieu seul », dit-il ailleurs.

Rôle de l'imagination dans la science. — *L'imagination, à condition qu'elle soit réglée par l'expérience, est le principal auxiliaire de la science.*

Nous avons vu que l'imagination concourt avec les sens à former les perceptions, c'est-à-dire à créer l'expérience; mais elle peut s'exercer en dehors d'eux. Elle donne alors naissance à des *représentations libres* et c'est là proprement sa fonction propre. Mais dans ce cas, tantôt elle déploie son activité au hasard et sans règles, comme dans le rêve, elle est alors la fantaisie; tantôt les images qu'elle reproduit reproduisent elles-mêmes l'ordre de l'expérience et s'enchaînent suivant ses lois. L'imagination est alors scientifique, artistique, morale, suivant qu'elle obéit à l'idée du vrai, du bien et du beau, fins de la raison.

Quand elle se règle sur l'expérience, quand elle la prend pour *guide* et pour *arbitre*, elle est le principal auxiliaire de la science, elle est la science même.

La nature ne nous révèle pas spontanément le secret de ses lois; il faut les deviner; l'*hypothèse* est la condition de la recherche; elle est la vision anticipée de la loi; elle est le fil d'Ariane dans le labyrinthe des faits. Or l'hypothèse est fille de l'imagination: c'est l'imagination qui, dans l'esprit de **Newton**, rapproche ces deux faits: la gravitation d'un astre et la chute d'une pomme; c'est elle qui, dans celui de **Torricelli**, unit l'idée de l'ascension des liquides à l'idée de la pesanteur de l'air; dans celui de **Papin**, dégage, par abstraction, du soubresaut d'une marmite, l'idée de la force élastique de la vapeur.

Après nous avoir mis sur la piste de la vérité, l'imagination nous fournit encore les moyens de nous emparer d'elle. Elle suggère les expériences, elle donne au savant l'ingéniosité qui lui permet de construire des appareils; elle invente les procédés de l'expérimentation, véritables cribles de la vérité et de l'erreur. C'est elle qui fournit à **Pasteur** les procédés simples et habiles grâce auxquels il met en lumière l'insuffisante rigueur des expériences de **Pouchet** et

réfute sa théorie de la *génération spontanée*¹. C'est elle qui suggère à **Franklin** le dispositif destiné à montrer que la foudre est attirée par les lieux élevés et les pointes, le cerf-volant, image gracieuse et mobile du rigide et inesthétique paratonnerre. La physique tout entière est une œuvre d'imagination en même temps que d'observation et de calcul.

Il va sans dire que l'imagination joue un rôle dans les sciences philosophiques et morales. L'histoire, a-t-on dit, est une résurrection: un **Michelet**, quand il raconte une époque, devient le contemporain, l'ami ou l'ennemi des hommes qui l'ont remplie. La sympathie devient ici la condition de l'intelligence, et qu'est-ce que la sympathie si ce n'est un don d'imaginer les états d'autrui?

En mathématiques même, contrairement à l'apparence, celle qu'on a appelée la folle du logis et qui en est la fée intervient utilement. Le géomètre fait continuellement appel à l'*intuition*, c'est-à-dire à la faculté que nous avons, pour saisir les rapports de grandeur des figures et vérifier la coïncidence de leurs limites ou leur égalité, d'en évoquer le tracé sur le tableau noir de l'imagination. Mais l'imagination a un rôle plus important encore: il y a un art des solutions élégantes, rapides, dont elle fournit le secret. Pour aboutir à une démonstration, plusieurs voies d'inégale valeur s'offrent à nous; elle décide le choix. Il y a d'ailleurs une part d'invention en mathématiques comme dans les autres sciences; les hypothèses y trouvent leur place; l'imagination, par conséquent, avec elles.

Il serait donc absurde de prétendre, comme semble le réclamer l'empirisme, l'exclure de la science, et de vouloir se passer des « *idées* » pour se contenter des faits. Les faits ne sont ni grands ni petits par eux-mêmes, mais simplement par la signification qu'on en tire. C'est, dit avec juste raison **Cl. Bernard**, l'idée qui constitue la découverte. Il ne suffit pas, dit un autre savant, d'un ouvrier carrier pour faire le Parthénon; l'édifice de la science exige, outre les faits, qui sont les matériaux employés à la construction, les idées qui doivent présider à leur arrangement. Et ces idées, c'est l'imagination qui les fournit.

1. Voyez *Métaphysique*: Leçon II, *Le Matérialisme*.

Mais, dans la science aussi bien que dans l'expérience, et c'est par là qu'il convient de conclure, l'imagination n'a pas sa fin en elle-même. Elle n'intervient qu'à titre de moyen, d'*instrument* et d'*auxiliaire*. Quand elle sort de ce rôle modeste de servante et prétend se hausser à celui de maîtresse, elle est en effet la maîtresse d'erreur signalée par **Pascal**.

Dangers de l'imagination : la déduction par la raison pure. — *La science n'est possible qu'autant que l'imagination est subordonnée à l'expérience : « Natura non vincitur nisi parendo. »*

Si la science, dit **Bacon**, dans la partie de la « Restauration de la science » où il traite de la méthode qu'il préconise, du *Novum Organum*, a si peu répondu aux espérances qu'elle a fait naître, la faute n'en est point aux hommes, qui y ont consacré un labeur acharné et les facultés les plus brillantes, mais au défaut de leur méthode. « *It ocior, claudus in via, quam cursor extra* » : Coureur perdu vaut moins que boiteux dans sa route. Ils se sont adressés presque exclusivement à l'imagination, qui elle-même travaillait sur les données d'une expérience hâtive et confuse, sur des principes généraux dégagés de l'observation des faits, rapide et superficielle : ces « *axiomata maxime generalia* » à peine établis, on a prétendu déduire de là, sans se soucier davantage de l'expérience, les lois de la nature. On a voulu, par le syllogisme appliqué à ces notions confuses, constituer le système du monde. On a fait ainsi une science *verbale*, conforme aux exigences de la logique, mais incapable d'êtreindre la réalité, « *quæ assensum constringit non res* ». L'effet a prouvé par la suite que rien ne peut suppléer l'observation, qu'on ne peut triompher de la nature qu'en lui obéissant, qu'il faut être son interprète avant de songer à lui dicter des lois.

Le savant déductif, dit **Bacon** dans une comparaison demeurée célèbre, est semblable à *l'araignée*. C'est de sa substance même que l'insecte tire la toile à laquelle il se suspend; rien aussi de plus

fragile : le moindre coup de vent suffit pour l'emporter. Ainsi des constructions métaphysiques qui reposent exclusivement sur l'imagination. Comme *l'abeille diligente* va de fleurs en fleurs, le savant véritable va de faits en faits butiner le miel nourricier de la science, et comme les rayons de cire bravent l'hiver, ses ouvrages sont à l'abri du temps.

La recherche scientifique est obligée de se régler sur l'expérience. Celle-ci est extrêmement compliquée. Les faits sont des écheveaux de lois sans doute, mais embrouillés. Il faut, pour les démêler, une patience à toute épreuve et une sagacité exceptionnelle. Il faut multiplier les opérations de *contrôle* et de *vérification*, les comparaisons. Il faut *mesurer* avec une précision extrême le degré d'intensité des phénomènes pour s'assurer de la réalité de la loi. La tentation est donc grande ici, pour le savant, de renoncer à une méthode pénible et fatigante, et de demander au raisonnement *a priori* la solution des difficultés. Pourquoi ne pas recourir à la *déduction*, qui semble pouvoir atteindre d'un seul coup les résultats auxquels l'*induction* nous conduit pesamment et par degrés? De là les systèmes métaphysiques, témoins orgueilleux de la paresse de l'esprit humain, pressé de cueillir avant de l'avoir planté les fruits de l'arbre de la science. Les échecs auxquels ils nous ont conduit ont-ils rien dès lors dont l'esprit puisse s'étonner? C'est, en somme, avec le procès de la métaphysique aristotélicienne, que l'érudite chancelier de la reine Elisabeth avait particulièrement en vue, la condamnation de la spéculation pure en général.

En veine d'imagination, l'auteur qui en a le plus rigoureusement signalé les méfaits, **Kant**, à son tour, compare l'esprit qui refuse de se plier aux conditions de l'expérience à la colombe légère que la résistance de l'air irrite et qui souhaiterait voler dans le vide. Mais, de même que l'air est nécessaire pour soutenir l'essor de l'oiseau, il faut à la pensée, pour s'élever à la connaissance des lois, un tremplin qu'elle peut trouver seulement dans l'expérience.

Dangers de l'imagination : mythologie et métaphysique. — *L'imagination, c'est la représentation des faits à travers l'expérience propre à l'individu.*

L'homme se représente les objets et les êtres extérieurs par analogie avec ce qu'il connaît le mieux, c'est-à-dire avec lui-même. Il est poète avant d'être savant. L'enfant prête à sa poupée une âme; il lui attribue ses besoins, ses désirs, ses chagrins et ses peines. Il n'est pas pour lui d'être inanimé. Il voit partout des forces amies ou ennemies qui le heurtent et le blessent intentionnellement ou lui procurent des satisfactions qu'elles pourraient refuser.

L'humanité est passée par la phase de l'imagination enfantine. Elle a, dans des mythes compliqués, tantôt gracieux, tantôt terribles, personnifié les forces de la nature. Elle a peuplé le monde d'âmes et de dieux : πάντα πλῆρες θεῶν καὶ ψυχῶν. Elle a regardé les astres comme des divinités. Le Feu, selon **Héraclite**, engendre successivement l'Air, l'Eau, la Terre, qui, par un processus inverse, l'engendrent à leur tour. — Les religions modernes conçoivent également Dieu sur le modèle de l'humanité, mais d'une humanité parfaite, dont les attributs sont infinis, qui possède omniscience, omnipotence, éternité, immensité. Elles ne prétendent plus d'ailleurs, comme les religions antiques, se confondre avec la science et en tenir lieu.

Le caractère commun des explications engendrées par l'imaginatisme, c'est l'*anthropomorphisme*.

De tous les domaines où l'imagination se donne libre carrière, le plus vaste assurément c'est la *métaphysique*, spirituellement définie par **Anatole France** une mythologie abstraite et décolorée, une mythologie blanche, et qui à la place des dieux, pour expliquer la production des phénomènes, invoque des Entités, des Facultés, des Principes, des Vertus, des Ames, etc. Le moindre défaut de cette conception bâtarde est de ne correspondre à aucune réalité observable, et d'être de nul usage au point de vue pratique. On pourrait peut-être agir, en effet, sur la divinité par des prières; mais comment modifier une force occulte et déterminer son rapport

avec les faits¹? Un autre de ses inconvénients est d'aboutir à un pululement effroyable d'entités aussi nombreuses que les faits de l'expérience. Il y a, dans le monde intelligible de **Platon**, autant d'*Idées* que, dans le monde sensible, d'êtres particuliers ou d'individus.

Un dernier danger enfin de la métaphysique, c'est que par sa terminologie elle entraîne une conception vicieuse des faits. Elle rapproche et confond le point de vue de l'âme et celui du corps; elle sert, pour désigner les phénomènes spirituels, de termes qui originellement ont signifié les propriétés des choses matérielles. On donne, par exemple, à l'âme le nom de *anima*, c'est-à-dire du souffle formé d'éléments comme l'air, le chaud, le froid, etc., et de là naît l'illusion naïve qui la fait considérer comme une partie du corps, logée en lui comme le pilote dans le navire, ou bien étroitement entrelacée aux atomes corporels, comme la chaîne à la trame d'un tissu, selon l'opinion d'**Epicure** en particulier. En revanche, on est amené à douer d'attributs spirituels les choses inanimées. On appellera *Nature*, φύσις, celle qui engendre la totalité des phénomènes de l'expérience, comme s'il y avait, en dehors des individus, une puissance plus ou moins consciente, capable de les vouloir et de les produire. Là, on *matérialisait* l'âme; ici, l'on *spiritualise* la matière.

On peut encore reprocher à l'imagination d'ériger en réalités substantiellement distinctes les propriétés complémentaires de la réalité concrète. Le *cartésianisme*, ou philosophie des idées claires, tombe dans ce défaut; il fait continuellement de la réflexion un usage métaphysique. **Descartes** érige en distinctions substantielles les distinctions logiques, quand elles présentent, au regard de la pensée, le caractère de l'évidence. De ce que, par exemple, les *concepts* d'âme et de corps n'ont rien de commun pour l'esprit, de ce qu'ils sont des notions hétérogènes et irréductibles, il en conclut que la pensée et l'étendue peuvent et doivent *exister* séparément. De ce que l'idée de la volonté exclut l'idée de l'entendement, il conclut à l'existence de l'entendement et de la volonté à titre de facultés distinctes. Ainsi la

1. Voyez leçon I, *La loi des Trois Etats*.

pensée érigeant en « choses » des abstractions est dupe d'elle-même.

Elle ne l'est pas moins, au reste, lorsque concevant, du point de vue de la réflexion synthétique, la nécessité de réunir les termes opposés par l'analyse, elle conclut que la diversité est purement apparente, *modale*, tandis que l'unité est *substantielle*. Tout à l'heure l'imagination érigeait à *l'absolu* le résultat de l'analyse, elle conçoit maintenant comme absolu le résultat de la synthèse et dans les deux cas erre pareillement. Analyse et synthèse sont, en effet, les deux moments de l'opération intellectuelle fondamentale qui consiste à la fois, pour comprendre, à distinguer, et à assimiler pour utiliser la connaissance et la conduire à sa fin qui est l'action. Ces deux méthodes n'ont qu'une valeur relative. En un sens, il est vrai de dire que l'âme et le corps sont séparés : c'est en tant que nous les considérons comme objet de science; mais en un autre sens, quand nous nous plaçons au point de vue de la *réalité concrète* et de la vie, il faut les considérer comme un seul et même être. Tout se passe, en d'autres termes, pour l'intelligence, comme si âme et corps étaient choses distinctes; tout se passe, pour la volonté, comme si âme et corps ne faisaient qu'un; au point de vue de la raison qui a égard à la fois à la théorie et à la pratique, ils sont un et divers à la fois.

« Le mauvais dialecticien, disait **Platon** dans le *Philèbe*, est celui qui fait trop tôt de plusieurs un, ou de un plusieurs. » Nous pouvons dire, en modifiant légèrement la formule, que le mauvais psychologue est celui qui, à la réalité, substitue l'*imagination* de la *réalité*, faute de concevoir au sein de l'unité la diversité qui lui est essentielle et vice versa.

Rôle de l'imagination dans la vie morale. — *L'imagination, abandonnée à elle-même, est égoïste; elle ne révèle guère à l'individu que sa propre nature et le rend à peu près incapable de sympathie; réglée par la réflexion, elle est, au contraire, la source de la vie morale.*

L'homme, volontiers, se regarde comme la mesure de la vérité et de la valeur des choses, comme la pièce maîtresse de la création.

L'anthropomorphisme a pour contre-partie *l'anthropocentrisme*¹. Considérée dans ses effets pratiques, dans ses conséquences morales, cette disposition à tout rapporter à soi, c'est l'*égoïsme*. Abandonnée à elle-même, l'imagination éveille dans l'âme tous les sentiments humains, mais elle les rattache constamment à l'idée du moi. Elle les rend personnels, intéressés. Elle condamne pour ainsi dire l'individu à se *rêver* soi-même; elle le mure dans l'étroite enceinte de son individualité. Elle l'obsède de la pensée de son bonheur ou de ses tristesses, de ses espoirs et de ses craintes, de ses progrès et de ses déchéances. Elle restreint son horizon *intellectuel* et, en étendant l'ombre démesurée du moi sur toutes choses, elle l'assombrit. Elle exaspère la *volonté*, l'enfièvre, la maintient constamment haletante et tendue, ou bien encore l'énerve, la dissout, l'abolit pour y substituer la paresseuse jouissance de la contemplation de soi. En développant à un degré extraordinaire l'orgueil, la jactance, ou inversement la timidité et la peur, en la disposant à l'aigreur, à l'amertume, à la misanthropie, à l'isolement, elle fausse la *sensibilité*.

On peut résumer d'un mot le vice de l'imagination qui se déploie en dehors de la réflexion et de l'expérience : elle nous dissimule à la fois les *ressemblances* et les *différences* des êtres qui nous environnent. Leurs ressemblances d'abord : elle nous porte, en effet, à méconnaître le sens de ce mot profond « *nos semblables* », elle nous incite à nous regarder comme des créatures d'exception; en un mot, à exagérer la part réelle d'originalité qui est en chacun de nous. Leurs différences ensuite : elle nous fait accroître que notre contentement et notre peine, nos désirs et nos répugnances sont le plaisir et la peine, les désirs et les répugnances d'autrui. « Quand Auguste avait bu, la Pologne était ivre. » Que d'égoïstes pourraient prendre à leur compte cette boutade cruelle !

En revanche, secondée par la réflexion, l'imagination se guérit du vice de l'égoïsme qui la rend inintelligente, brutale et grossière. Nous apprenons à concevoir les différences des êtres, la nécessité du sacrifice et du renoncement, si nous voulons donner à leurs droits

1. *Anthropocentrisme*, mot forgé : disposition naturelle à considérer l'homme comme le centre de l'univers, le but de la création.

les satisfactions que réclame la *justice*. Nous apprenons également à concevoir la ressemblance qu'ils ont avec nous, et avec elle la loi du dévouement et de l'*amour*. Respecter autrui parce qu'il est différent de soi-même et l'aimer parce qu'il est semblable à soi-même, ce sont les deux formes complémentaires de la vérité relative au cœur.

Malheureux donc ceux qui sont privés d'imagination ! A leur insu, ils font rarement le bien et souvent le mal ; ils ne soupçonnent pas les susceptibilités qu'ils froissent, les pudeurs qu'ils violent, les délicatesses qu'ils offensent. L'indigence d'imagination a pour conséquence l'absence de pitié, comme on le voit bien par l'exemple des bêtes qui se détournent de leurs congénères blessés.

L'imagination et le bonheur. — *Livrée à elle-même, l'imagination crée une seconde vie chimérique et artificielle qui a pour effet de nous déshabituer et de nous dégoûter de la vie réelle ; réglée par l'expérience et la réflexion, elle ajoute à l'existence la poésie.*

Les moralistes reprochent encore à l'imagination de nous fournir le moyen de nous évader de la vie réelle. Grâce à elle, nous cessons d'appartenir au présent ; nous nous réfugions dans le passé, parmi les souvenirs heureux qu'une illusion invincible projette dans l'avenir sous forme d'espérances. Séjour plein de dangers. Il faut tôt ou tard revenir du pays des chimères et payer la rançon de la désertion de la vie.

Les personnes enclines à la rêverie contractent des habitudes d'inertie et de paresse qui les rendent *impropres à l'action* et les disposent à la sensualité. On vit dans son cerveau, on y accomplit les actions les plus admirables, mentalement ; on est plein de bonnes intentions, de vellétés excellentes ; on est un homme à la Plutarque, mais le monde n'en profite pas. La délicatesse demeure intérieure, les vices et les défauts se donnent toute liberté au dehors. L'âme, satisfaite du rôle qu'elle a joué à peu de frais, se désintéresse de la conduite réelle, laisse aller la bête et ne se soucie plus de ses écarts. Tel poète, exquis dans ses livres, s'est trouvé, au demeurant, un personnage désagréable, sec et vaniteux.

A vivre d'imagination, on risque encore de perdre le sens de la vie véritable et l'habitude des hommes. Bientôt on se sent dépaysé, désadapté, on devient timide. La plus élémentaire démarche paraît la mer à boire. On se laisse rebuter par les plus humbles difficultés. Passé même une certaine limite, c'est la *folie* ; le fou est celui qui vit en lui-même, celui qui est aliéné, *alienatus*, c'est-à-dire, en un certain sens, séparé de la communauté humaine et du commerce avec la réalité.

Il serait toutefois aussi absurde de proscrire l'imagination, sous prétexte qu'elle a ses dangers, que d'interdire, par crainte d'incendies, l'usage du feu. Elle peut être, en effet, la source des plus hautes jouissances. Et d'abord, elle est la mère de la *poésie*. Sur la nudité des choses, elle jette un manteau pudique et riant. On a comparé l'homme d'imagination au mendiant qui ronge une maigre croûte au soupirail d'un restaurant et qui flatte son odorat du fumet des cuisines. A vrai dire, l'illusion qui enchante le poète encore est plus complète ; elle n'est pas équivalente simplement à la réalité, elle lui est supérieure. Si, en effet, les sensations les plus exquises étaient dépouillées de ce que l'imagination y met de sa façon, nous serions souvent étonnés du peu qui reste. La sensation toute nue est misérable ; elle se réduit à rien ou presque rien. Nous nous en apercevons bien lorsque vient l'habitude et la satiété ; ce n'est pas qu'elle soit alors atteinte, mais l'imagination cesse de la rajeunir et de la poétiser. Les prairies, pour l'œil du paysan qui les fauche et pour l'artiste, ont la même couleur, mais l'imagination chez l'un et chez l'autre n'y voit pas la même chose, et c'est pourquoi elles paraissent belles à l'artiste seulement.

Dispensatrice de la *beauté* et du charme mystérieux du monde, l'imagination est également pour l'âme une bienfaitrice : pudeur, fierté, noblesse morale, délicatesse sont, à certains égards, créées par elle. C'est à elle qu'est due le plus souvent la haute idée que nous avons de nous-même, de notre devoir, de notre destinée, *idées illustres* quelquefois, mais toujours fécondes. Nul ne sait, en effet, à l'avance ce dont il est capable ; le plus sage est donc de viser haut. On a toujours le temps d'en rabattre et l'on donne en attendant toute sa mesure. Toute noblesse oblige, peu importe qu'elle soit

réelle ou fictive. Trop de clairvoyance, en revanche, démoralise. Il n'est pas bon de trop bien se connaître. Perdre la bonne opinion qu'on avait de soi, c'est renoncer à une chance de relèvement et de progrès. Une critique rigoureuse est le fait d'une pédagogie mauvaise ; on attriste le cœur et on énerve la volonté.

L'imagination et la vie artistique. — *L'imagination, quand elle se déploie conformément aux lois de la raison, mais d'une façon désintéressée et sans se soumettre à l'expérience, est la source du beau et des émotions esthétiques.*

Tandis que, dans la perception, l'imagination est obligée de se régler sur les excitations des sens, de s'exercer dans des limites déterminées d'avance, de réaliser, sous peine de souffrance, l'adaptation de l'organe sensible aux stimulations dont il est affecté, l'activité de l'imagination, quand elle a pour fin de réaliser le beau et de nous procurer l'émotion esthétique, se déploie pour elle-même. Elle est avant tout un *jeu*. Elle obéit sans doute aux mêmes lois qui la dirigent dans la perception, mais sans y être contrainte, d'elle-même pour ainsi dire, et pour nous procurer le sentiment d'une vie nouvelle, en quelque manière superflue et *inutile*. La vie artistique est l'*activité désintéressée* de l'imagination.

Il suit de là que l'œuvre d'art ne saurait être la reproduction servile de la réalité. Elle ne doit faire double emploi ni avec les ouvrages de l'industrie et de la nature, ni avec les créations de la pensée spéculative. La peinture fidèle de la réalité, en rappelant à l'âme ses limites et sa condition, en la mettant dans l'attitude de l'action et de l'effort, l'empêche d'oublier la vie ; c'est pourquoi le *réalisme* est un contresens ; mais l'*idéalisme* en est un autre. La représentation trop abstraite et trop schématique du réel, de son côté, met en effet l'âme dans l'attitude de la réflexion et de la recherche, la rappelle à sa fonction intellectuelle et, par là encore, détruit en elle le sentiment de la liberté. Le domaine de l'art s'étend donc dans la sphère de l'abstraction et de la sensation, sans coïncider avec l'une ni avec l'autre.

Le beau ne s'adresse ni aux sens exclusivement, ni à la raison, mais à l'activité originale de l'imagination, qui spontanément les imite. L'œuvre belle est *concrète et symbolique*. Concrète, elle ne paraît pas avoir pour objet de susciter l'activité intellectuelle et la réflexion ; symbolique, elle ne paraît pas avoir d'attache avec la réalité immédiate, elle ne s'adresse pas à la volonté et ne suscite pas la pensée de l'action. Elle fait penser sans y prétendre et agir sans y avoir visé. En présence de la beauté à la fois sensible et idéale, mais affranchie de la contrainte que la sensation et l'idée font peser sur nous, l'âme se retrouve pour ainsi dire en présence d'elle-même ; elle sent, elle pense, elle agit, ses facultés se déploient sans entrave, dans toute leur plénitude. Elle se sent vivre plus complètement et confond étroitement, dans le sentiment de joie qu'elle éprouve, elle-même et l'objet beau dont elle ne se sépare pas.

En résumé, l'œuvre d'art est une image de la vie avec son double caractère d'indétermination et d'individualité, d'intelligibilité et de mystère, de matière et de spiritualité, image destinée moins à la reproduire qu'à la prolonger et à la redoubler, à la rendre plus intense et plus haute. La vie esthétique, c'est encore la vie de l'imagination faisant participer les choses à la pensée, pour permettre à la pensée de se retrouver, au sein des choses, dans sa plénitude et dans sa *liberté*.

RÉSUMÉ

On entend par images des sensations spontanément *réviscentes*. Il n'y a donc, entre les sensations, états premiers, et les images, états seconds, qu'une différence de degré, laquelle, d'ailleurs, peut disparaître dans certains cas. L'image devient alors *hallucinoire* ; elle est alors absolument l'équivalent de la sensation.

L'imagination, ou faculté de former des images, concourt avec les sens à la représentation des objets, comme en témoignent particulièrement les *préperceptions* et les *quiproquos*.

Lorsqu'elle s'exerce en dehors des sens, elle donne lieu, pendant le jour, aux hallucinations, et aux rêves pendant la nuit. L'hallucination a pour cause la rupture des relations entre le cerveau et le monde extérieur.

Le cours des représentations, dans le rêve, est déterminé par la *structure* du cerveau ou les dispositions fonctionnelles des centres nerveux, d'une part, par l'action de la *circulation* sanguine destinée à régénérer les tissus cérébraux, de l'autre; enfin par les *impressions agréables* ou pénibles d'origine viscérale, et par les *excitations externes*, qui filtrent jusqu'au cerveau, à travers les persiennes mal closes des sens. — Les rêves ne contiennent pas de *présages* ni d'avertissements.

Ce qui permet de distinguer les images du rêve des perceptions de la veille, c'est que celles-ci sont *cohérentes*, coordonnées les unes aux autres, enchaînées logiquement, tandis que celles-là sont *décousues* et contradictoires.

L'imagination, quand elle se règle sur l'expérience, est l'auxiliaire précieux des sciences; elle suggère les *hypothèses* et invente les moyens propres à les vérifier : les *procédés* d'expérimentation. Elle intervient encore dans les sciences morales, en mathématique même.

En revanche, quand elle prétend se passer de l'expérience et tirer d'elle-même l'explication du réel, elle est la maîtresse d'erreur signalée par Pascal. Elle se déploie dans les *constructions* a priori, des logiciens, sans rapport avec la réalité; elle est la source des *mythes* et des *métaphysiques*.

Le danger de l'imagination, abandonnée à elle-même, n'est pas moindre dans l'ordre moral. Elle crée l'*égoïsme* et méconnaît l'essentielle *unité* des êtres humains. Elle engendre

le tour d'esprit *romanesque* qui nous empêche de vivre la vie réelle et nous rend à la fois inutiles et malheureux.

Les services qu'elle rend à l'âme, quand elle est bien dirigée, compensent d'ailleurs largement ces inconvénients. Elle est la mère de la *poésie*. En nous donnant une haute opinion de nous-mêmes, elle fait parfois de nous des *héros*. Elle est enfin la source des émotions esthétiques, dont l'essence est d'être *désintéressées*.

LEÇON VIII.

LA MÉMOIRE.

SOMMAIRE. — Rapports de la conscience et de la mémoire. — Définition du souvenir. — Rapports de la mémoire, de l'imagination et de la perception. La reconnaissance et la localisation. — Rapports de la mémoire et du système nerveux : Conditions physiologiques et psychologiques de la mémoire. Diverses espèces de mémoire. Qualités de la mémoire. — Rapports de la mémoire et de la volonté : Mémoire spontanée et volontaire. — Rapports de la mémoire et de l'intelligence. — Rapports de la mémoire et de la sensibilité. — Finalité de la mémoire.

Rapports de la conscience et de la mémoire. — *La conscience et ses opérations supposent la mémoire.*

Nous distinguons la mémoire de la conscience et, en un sens, nous avons raison. La conscience est, en effet, la connaissance du présent; la mémoire, celle du passé. Mais pour peu que nous réfléchissions, il nous apparaît que ces idées, logiquement distinctes, sont réellement inséparables. Il y a mémoire partout où il y a conscience et vice versa. Ce sont, comme connaître et reconnaître, des termes corrélatifs. Chacune de ces deux expressions se borne à expliciter le contenu de l'autre.

Prenons un exemple. J'ai conscience de souffrir de l'estomac : c'est là une sensation déterminée, *définie*, que je distingue parfaitement de toute autre; ce n'est ni un mal de tête, ni un mal de dents. Mais quoi, si je la classe, si je la désigne par un nom qui marque son genre et sa différence spécifique, c'est donc que je l'ai *comparée*,

c'est donc qu'il y a dans ma conscience autre chose qu'elle : savoir d'autres états qui ont *subsisté*, bien que passés, au sein du présent. Tout acte de conscience, en somme, est le sentiment d'une *relation du présent avec le passé*, d'une opposition entre ce qui a été et ce qui, d'une façon actuelle tout au moins, n'est plus; c'est donc indirectement un acte de mémoire.

Qu'on réfléchisse d'autre part à ce fait que tout état de conscience, clair et distinct, s'accompagne du sentiment du *moi*. Quand je souffre d'un malaise d'estomac, deux notions sont incluses simultanément en cet état, celle de la douleur et celle de ma personne qui l'éprouve. Mais moi, que suis-je, sinon le passé demeuré présent, en quelque sorte, au sein des états de la conscience actuelle? A ce nouveau point de vue encore, conscience implique donc mémoire.

Mais si la conservation du passé est la condition de la conscience en général, elle est, *a fortiori*, la condition de ses opérations diverses. Passons-les brièvement en revue.

Il est évident d'abord que la *perception extérieure* la suppose. Si nous parcourons du regard l'étendue du ciel de l'Orient à l'Occident, l'acte de vision, bien qu'il paraisse instantané et simple, a une durée; il a fallu donc pour le constituer que les instants dont cette durée est composée aient été retenus, additionnés. Mais si, considérés en eux-mêmes, les moments du temps forment une série d'éléments discontinus et réclament l'intervention de la mémoire, il en est de même de la multiplicité des points de l'étendue. Comme celle du temps, la continuité apparente de l'espace implique la *synthèse* continue des intervalles que les limites séparent.

Au reste, n'est-il pas établi expérimentalement que les sensations, simples en apparence, sont des combinaisons d'états élémentaires? Des bruits successifs forment un son continu : il suffit qu'ils soient émis à des intervalles moindres de quatre dixièmes de seconde. Il en est de même des impressions lumineuses; pour qu'elles donnent l'apparence du continu, il suffit qu'elles affectent la rétine à moins de un dixième de seconde l'une de l'autre. Le cinématographe montre comment on peut, par leur succession rapide, réaliser l'illusion de la *continuité* du mouvement. Mais qui dit combinaison ne dit-il pas addition et mémoire?

Se fondant sur des considérations de ce genre, certains métaphysiciens pensent que peut-être, en dehors de nous, il n'y a qu'une poussière de vibrations et d'atomes que la mémoire solidifie et dont elle fait le monde de l'espace et du temps, la variété des êtres, l'expérience¹.

Dans les faits qui précèdent, à vrai dire, nous ne constatons pas l'intervention de la mémoire, nous la déduisons simplement ou nous l'induisons. On la voit en revanche pour ainsi dire à l'œuvre dans la formation des perceptions *acquises*, distinctes des perceptions originaires. Nous n'aurions pas, par exemple, la représentation de la *distance* et du *relief*, si la conscience ne retenait le souvenir des impressions de la vue pour les combiner avec celles du tact et du sens musculaire; si, en d'autres termes, elle n'utilisait continuellement l'expérience passée au profit du présent.

Considérons maintenant les opérations de la vie intellectuelle proprement dite. Imaginer, juger, raisonner, c'est, a-t-on dit, *associer* des idées. N'est-ce pas indirectement mettre en jeu le souvenir? Qu'est-ce d'autre part qu'une *idée générale*? La conclusion, l'équivalent intellectuel d'un nombre plus ou moins considérable d'expériences particulières. Qu'est-ce encore que juger? Analyser la compréhension et l'extension d'une idée, en développer, en d'autres termes, le contenu. Qu'est-ce enfin que raisonner? Retrouver l'ordre de dépendance des idées. Qu'est-ce en dernier lieu que *réfléchir*, si ce n'est, à propos du présent, évoquer le passé qui le contient et qui l'éclaire? Tout cela c'est se souvenir.

Si, laissant l'intelligence, nous nous posons la même question à propos des faits de l'ordre *volontaire*, la réponse sera la même. L'*habitude* peut dans l'ordre de la vie être considérée comme l'image, comme le symbole imparfait de la mémoire; c'est l'aptitude inhérente aux tissus du vivant de conserver et de reproduire les mouvements qu'ils ont déjà exécutés. L'*instinct* est en quelque sorte la mémoire de la race; on l'a souvent défini une habitude héréditaire². Quant à la *volonté*, elle a son fondement dans la mémoire encore

1. Bergson, *Matière et Mémoire*.

2. Spencer.

puisque l'acte volontaire est celui par lequel s'exprime la personnalité et dans lequel elle se reconnaît. Ainsi se trouve justifiée l'opinion de **Pascal**, que dans toutes les opérations de l'âme il entre de la mémoire, et confirmé le mot admirable de saint Augustin : *Animus totus memoria*.

Définition du souvenir. — *Au sens précis du mot, la mémoire est la faculté de se rappeler d'une façon consciente et exprime les événements du passé.*

L'image pure et simple étant un état secondaire, une sensation réviscente, est, au sens large, un souvenir; mais, pour avoir strictement droit à ce nom, il faut qu'elle s'accompagne du sentiment de *déjà vu* (reconnaissance) et de souvenirs qui en puissent *fixer la date* et en situer le lieu d'origine dans le passé (localisation).

Mémoire, imagination, perception. — *Le souvenir est un phénomène psychologique intermédiaire entre l'image proprement dite et la perception.*

Ce qui caractérise essentiellement l'image, c'est qu'elle est une représentation *libre*¹. L'esprit peut l'utiliser pour la faire entrer, comme le petit caillou coloré destiné à la mosaïque, dans les combinaisons les plus variées. Le caractère de la *perception*, au contraire, est d'être une partie intégrante d'un tout dont on ne peut le séparer; elle fait *bloc* avec les perceptions qui l'environnent, comme les membres avec le corps, comme les rouages avec la machine. Je ne puis, quoi que je fasse, quand je perçois un arbre, transposer l'ordre de ses parties, modifier la position du tronc ou celle des branches; la réalité oppose une résistance invincible à tous les *caprices* de l'imagination. Tandis qu'un sentiment de *liberté* accompagne la rêverie et les opérations de l'imagination en général, c'est, par contraste, un sentiment de *passivité et de contrainte* que

1. Höffding, *Psychologie*.

fait peser sur nous la perception. A égale distance des uns et des autres les souvenirs présentent un caractère intermédiaire. Ils n'ont pas la fixité des éléments de l'expérience, ni l'inconsistance des représentations imaginaires. Je puis disposer d'eux dans une certaine mesure, mais non pas à ma fantaisie. Ils ont, en effet, un ordre chronologique; ils résistent plus ou moins à l'effort par lequel je cherche à les dissocier.

Si maintenant nous considérons que les perceptions constituent le *présent* ou la réalité actuelle, que les représentations imaginaires sont étrangères à toute notion de temps, enfin, que les souvenirs évoquent l'idée du passé, nous aurons le droit d'inférer que le sentiment du présent n'est pas autre chose que le sentiment de la résistance opposée par les représentations à la libre activité de la pensée, le sentiment de leur fixité et de leur ordre immuable; et le passé, à son tour, la conscience de l'indétermination relative de ces mêmes représentations, cohérentes et enchaînées sans doute, mais non pas d'une façon irrévocable et définitive. S'il est ainsi, il doit y avoir un passage graduel de l'imagination à la mémoire et vice versa.

Reconnaissance et localisation. — *La reconnaissance et la localisation des images, conditions du souvenir, sont dues à la systématisation spontanée ou volontaire des représentations et à la reconstitution plus ou moins complète de l'expérience passée.*

Il est évident qu'on ne saurait expliquer la reconnaissance, le sentiment du déjà vu, du déjà éprouvé, en disant, avec Reid, que nous avons la *vision immédiate* du passé. Voir immédiatement le passé ou reconnaître un fait comme passé, c'est bonnet blanc et blanc bonnet. Il n'y a que les mots de changés et la difficulté reste tout entière. Mais, s'il est difficile de comprendre que des états, présents à la conscience, aient le caractère du passé, c'est-à-dire de ce qui n'est plus, la difficulté est d'ordre très général; elle concerne le temps lui-même, quelles qu'en soient les modalités, et le présent aussi bien que le passé. Nous croyons comprendre aisément que des états, parce qu'ils sont présents à la conscience, soient conçus par elle comme

présents; c'est que nous ne réfléchissons pas. Qu'est-ce, en effet, que le présent sans la notion corrélatrice du passé? Le temps est une *relation à deux termes*, celle de l'*avant* et de l'*après*, dont l'existence simultanée est nécessaire bien que contradictoire. Et c'est l'essence même de la conscience de réaliser cette contradiction: elle est un présent qui devient continuellement passé. A la fois dans le passé et dans le présent, elle n'est jamais dans l'un ni dans l'autre exclusivement. Si donc certains de ses états ont le caractère d'être au présent, d'autres au passé, ce n'est pas là une propriété du fait de conscience, considéré en lui-même, mais une propriété extrinsèque dont il nous faut donner l'explication.

Nous l'avons vu tout à l'heure, c'est le degré de liaison des états de conscience qui, lorsqu'il est *absolu*, nous les fait situer dans le présent, lorsqu'il est *relatif* seulement, dans le passé.

Il reste à confirmer par l'analyse cette vue *a priori* et à montrer que le sentiment du passé s'attache à une image au fur et à mesure que nous la rattachons à ses tenants et aboutissants, que nous reconstituons en un mot l'expérience passée. Il faut montrer en d'autres termes que reconnaître et localiser, ce n'est pas autre chose que restaurer la perception primitive.

Prenons un exemple. Pendant que j'écris, ces mots:

Que peu de temps suffit pour changer toutes choses!

me traversent l'esprit. Immédiatement, j'ai le sentiment que je suis en présence d'une *réminiscence*, d'un vestige de poème jadis appris. C'est qu'il y a, dans la forme impeccable du vers, dans le choix et le groupement des mots, quelque chose de fixe et de définitif où je sens que je ne puis rien changer. La formule ne se laisse pas, comme les phrases que je jette sur le papier, déformer et reformer à volonté; elle oppose de la *résistance*. Cependant, comment m'assurer si j'ai affaire à un souvenir? J'y songe et, tandis que je murmure intérieurement le vers, je sens qu'il est incomplet, qu'il a une suite; des mots, que je ne puis articuler, errent, pour ainsi dire, au bout de ma langue comme s'ils répondaient à un invisible appel. Soudain un second vers se dispose à côté du premier:

Nature au front serein, comme vous oubliez!

J'y suis : c'est le début d'une strophe de « la *Tristesse d'Olympio* ». Le vers est *reconnu et localisé*, c'est un souvenir au sens précis.

Reconnaître un état présent, c'est donc sentir confusément s'éveiller dans l'esprit un système de représentations qui, peu à peu, s'organisent, se renforcent, se complètent, s'éclairent; c'est reconstituer en partie, sinon tout entière l'expérience primitive; c'est replacer l'image dans son milieu, au centre des images qui l'accompagnaient ou la suivaient à l'origine. La reconnaissance comporte par conséquent, selon que la reconstitution de l'expérience ancienne est plus ou moins complète, une *infinité de degrés*. A vrai dire, on ne saurait fixer le moment où la mémoire commence, et où l'imagination finit. Une image n'est jamais totalement isolée dans la conscience. Comme le temps, lorsqu'il détruit les temples de marbre ne les réduit pas à l'état d'informes matériaux, mais laisse subsister des fragments de statue, des tronçons de colonne, où se retrouve quelque chose de la pensée de l'artiste, ainsi les images, débris de l'expérience passée, en gardent toujours la forme et sont à quelque degré des souvenirs. Il suffit, suivant les cas, d'un peu d'attention ou d'un effort de volonté opiniâtre pour dégager du rêve la réminiscence et de la réminiscence le souvenir qui s'y dissimulait.

La localisation. — *Le sentiment de la reconnaissance est la perception confuse du système de représentations auxquelles une image a été primitivement liée, la localisation en est la perception claire et distincte.*

Localiser, c'est déterminer la date et le lieu d'origine du souvenir. A quelle époque suis-je allé au bord de l'Océan pour la première fois? Pas avant quinze ans, pas après vingt-cinq ans assurément. Ce sont les limites extrêmes de l'intervalle où je puis et dois chercher. Réflexion faite, j'avais au moins dix-huit ans. C'était au printemps, j'avais donc quitté le Lycée. D'autre part, ce n'était pas plus tard que vingt et un ans, puisque j'ai perdu mon père à cette époque et qu'il était avec moi. C'était enfin, je me le rappelle, en pleine période électorale. Je consulte un almanach : les élections législatives ont

eu lieu en 1889, j'avais dix-neuf ans. Comment a procédé la mémoire? Elle a reconstitué, à grands traits, les points saillants de ma vie passée, puis a circonscrit progressivement les recherches, rappelant des détails de plus en plus précis. En somme, pour localiser un souvenir, on feint qu'il appartient à une époque déterminée. On suscite ainsi autour de lui des représentations qui tantôt l'éclairent et le complètent ou bien le contredisent, tantôt le renvoient en avant dans un passé plus récent, tantôt en arrière à une date antérieure. Après un certain nombre d'*oscillations*, la réflexion finit par s'arrêter à la date exacte, comme un pendule à l'endroit où l'action de la pesanteur est seule à s'exercer. On peut comparer encore ici l'esprit au pointeur qui encadre le but, vise au delà d'abord, puis en deçà, prend la moyenne et recommence jusqu'à ce que le projectile atteigne l'objectif.

Conditions physiologiques et psychologiques de la mémoire. — *La restauration des souvenirs ou leur reviviscence, dépend à la fois de conditions physiologiques et de conditions psychologiques. Elle a pour rôle de satisfaire aux fins multiples de la vie psychique et de réaliser la personnalité.*

Il peut paraître paradoxal d'affirmer que toutes les impressions passées, remarquées ou non par la conscience à l'origine, demeurent dans le souvenir. C'est à quoi cependant la logique et les faits nous obligent de consentir. La logique, car il n'y a pas de raison pour qu'il en soit autrement; les sens sont des appareils photographiques dont l'*obturateur* n'est jamais fermé absolument; ils fonctionnent sans que nous fassions attention, sans que l'opérateur ait besoin de les mettre au point. Les faits, car il en est un grand nombre qui ne sont explicables que dans cette hypothèse : rêves, rêveries parfois traversés d'images singulières, inexplicables, et qui, à certains égards, peuvent paraître surnaturelles, réminiscences impossibles à localiser, etc. Il est d'autre part des cas où l'on ne peut pas douter qu'il y ait enregistrement automatique d'impressions inconscientes. L'observation faite sur la servante du rabbin est des plus typiques ;

cette bonne femme, absolument illettrée, lavait sa vaisselle pendant que son maître se promenait dans un couloir en lisant à haute voix ses auteurs favoris. Longtemps après, à la suite d'un accès de fièvre, elle se mit à délirer et à réciter des fragments étendus d'hébreu rabbinique, auxquels d'ailleurs elle ne comprenait goutte.

Sous quelle *forme* maintenant *subsistent* les souvenirs avant d'être remémorés? Nous renvoyons sur ce point à la leçon sur l'inconscient. Ce qui subsiste pendant l'oubli relatif du passé, c'est, très probablement, une *prédisposition* des neurones à reproduire les processus qui ont accompagné les impressions primitives de manière à restaurer avec eux les états conscients qui y étaient attachés. Nous ne devons pas être surpris d'ailleurs que la matière nerveuse puisse emmagasiner un aussi prodigieux dépôt. Il suffit de réfléchir que le nombre des cellules est évalué à *600 millions*, celui des fibres à plus d'un *milliard* pour le cerveau seulement, et que ces éléments histologiques simples peuvent, par les différentes manières dont leurs prolongements protoplasmiques sont capables de s'anastomoser, donner un nombre de combinaisons presque illimité. La conservation des souvenirs, tout compte fait, n'est pas plus miraculeuse que la conservation des traits, particularités et caractères, non seulement de l'espèce, mais même de l'individu, dans le germe destiné à reproduire le vivant.

Quelles sont maintenant les *causes* qui favorisent la *survivance* des impressions dans la matière nerveuse cérébrale? — C'est d'abord l'état même de celle-ci. « La « retentivité¹ » ou faculté de retenir diminue avec l'âge. Elle est plus vive chez les jeunes gens que chez les vieillards. Une amphore neuve, dit **Horace**, garde longtemps le parfum dont elle a été une fois imprégnée. L'usure des tissus explique ici l'affaiblissement de la mémoire, mais il y a aussi des causes psychologiques : la multiplication des impressions fait qu'elles se contrarient et s'effacent mutuellement comme les traces des passants sur une route. Une autre cause, c'est encore la façon dont le cerveau est *nourri*; un sang riche et généreux, une circulation active et abondante régénèrent continuellement les tissus et

1. Taine, *De l'Intelligence*.

conservent leurs dispositions fonctionnelles intactes. Il faut encore faire une place à la *répétition* de l'impression. Les gouttes d'eau qui tombent sans interruption des voûtes humides finissent par creuser un trou dans la pierre, le renouvellement continu des mêmes états doit de même laisser une trace profonde dans l'âme. Notons encore l'*agrément* ou le caractère douloureux de l'impression : elle provoque une émotion, une sorte de choc, et, par réaction, l'application vive de l'attention. Enfin une dernière cause, essentiellement psychologique celle-là, savoir l'*intérêt* que pour nous présente une idée, est de toutes celles que nous avons énumérées la plus importante. C'est, la plupart du temps, dans la mesure où un fait répond aux besoins, aux désirs, aux tendances de notre nature, à notre curiosité en particulier, qu'il échappe à l'oubli. Il est continuellement rafraîchi, en effet, par les retours de la réflexion. Passât-il même dans l'arrière-plan de la conscience, il court mille chances d'y subsister pour reparaitre à l'occasion, quand son heure est venue. Nous constatons ici, une fois de plus, que la *finalité*, c'est-à-dire le rapport des moyens aux fins, caractérise la vie psychique en général et l'activité inconsciente de l'esprit en particulier. La nature semble obéir à une consigne qui est de rendre possible la formation du type d'existence individuelle le plus élevé : *la personnalité*.

Restauration des souvenirs¹. — *Les mêmes causes qui président à la conservation des souvenirs président également à leur réviviscence.*

La mémoire est liée, on le sait, à l'activité des centres idéomoteurs du manteau des hémisphères. Ces centres forment un certain nombre de groupes correspondant aux différents organes sensoriels. Ils sont relativement autonomes, inégalement développés selon

1. Il n'est pas question ici des lois particulières qui président au rappel des souvenirs — ces lois seront étudiées en détail dans la leçon sur l'association des idées, — mais seulement des lois générales qui président à la restauration des états passés.

les individus. Il suit de là que toutes les impressions sensibles n'ont pas des chances égales d'être enregistrées dans le cerveau et surtout d'être reproduites. On distingue différents types, selon qu'ils sont aptes à conserver et à reproduire de préférence les images verbales, de l'ouïe, de la vue, du sens musculaire, etc., par exemple, les *auditiifs*, les *visuels*, les *moteurs*. Ceci dit, la restauration des souvenirs est d'autant plus parfaite que le cerveau est en meilleur état et qu'il est le siège d'échanges physico-chimiques plus intenses et plus rapides. Une lésion cérébrale peut entraîner une *amnésie* partielle. L'*anémie* a pour conséquence l'affaiblissement général de la mémoire, qui devient lourde et confuse, ou même l'*amnésie* totale. **Taine** cite le cas d'un Anglais qui, à la suite d'une descente dans une mine et de la fatigue éprouvée, perdit l'usage de la langue allemande et ne le retrouva que lorsqu'il fut entièrement remis. L'ingestion d'*excitants*, de narcotiques, café, tabac, opium, etc., procure, les candidats aux divers examens ou concours ne le savent que trop, une exaltation passagère de la mémoire ou *hypermnésie*. L'effort intellectuel et le surmenage arrivent, de même, à créer un état d'*éréthisme* cérébral qui rend prodigieusement rapide l'évocation des idées. La dégénérescence des tissus cérébraux causée par l'âge, en revanche, a pour effet d'abolir les souvenirs. Le vieillard n'a plus la vivacité d'esprit de l'adolescent.

La mémoire, d'autre part, est particulièrement favorisée par le fait que l'individu est replacé dans des *conditions identiques* ou analogues à celles où il s'est déjà trouvé. Au chevet d'un agonisant, on pense aux événements tristes auxquels on a déjà assisté. Enfin, et c'est le corollaire de ce qui a été dit à propos de la conservation, la réviviscence des souvenirs s'effectue, *toutes choses égales d'ailleurs*, dans la mesure où ils répondent aux *besoins* de l'esprit. Il s'opère à chaque instant, parmi les souvenirs, une sélection incessante. Comme les ombres de l'Érèbe affluent aux bords de la fosse creusée par Ulysse, et pleine du sang qui doit leur rendre la vie, tous se présentent en foule aux portes de la conscience. Mais ceux-là seulement en franchissent le seuil qui peuvent être utilisés par la réflexion, qui peuvent éclairer l'expérience présente, diriger l'activité des sens ou celle du vouloir, et contribuer à l'affermisse-

ment de la personnalité¹. Cette accommodation spontanée du souvenir aux besoins de la pensée est surtout visible dans la *délibération*. Nous ne pensons guère alors qu'aux choses auxquelles il nous est utile de penser.

Lois de la mémoire. — *Les lois qui président à la régression des souvenirs dans les cas des maladies de la mémoire manifestent également la loi de finalité qui domine la vie de l'esprit.*

Les souvenirs ne s'abolissent pas au hasard, mais suivant un certain ordre. Les plus récents, les derniers venus s'en vont les premiers, comme dans un vase qui déborde, selon la poétique image de **Sully-Prudhomme**, la goutte versée la dernière fuit d'abord. Les exemples à l'appui de cette loi pourraient être tirés de la vie courante où ils abondent²; mais les plus typiques sont fournis par l'étude des cas morbides. Un officier (**Ribot**, dans son livre sur les *Maladies de la mémoire*) tombe malheureusement de cheval sur le crâne; il perd la mémoire des circonstances qui précèdent immédiatement l'accident; il s'étonne d'être dans un manège et ne se souvient pas d'y être venu. En revanche, il a une connaissance parfaite des événements antérieurs. Un savant russe, atteint d'*amnésie* progressive, oublie au fur et à mesure ce qu'il fait, puis les événements antérieurs, d'abord ceux de la veille, puis des jours qui précèdent; puis des époques plus anciennes, jusqu'à l'âge de l'adolescence; la restauration des souvenirs s'opère alors dans l'ordre inverse de leur disparition, comme s'il recommençait sa vie.

Une loi plus curieuse encore nous est révélée dans l'*amnésie ver-*

1. On pourrait, à ce propos, commenter le mot de Royer-Collard : « Nous ne nous souvenons que de nous-mêmes », c'est-à-dire des événements caractéristiques de notre existence et de notre personnalité.

2. Exemple familial d'oubli immédiat : on se lève pour aller prendre un livre dans sa bibliothèque. Arrivé devant le rayon, on s'arrête, on ne sait plus ce qu'on venait y chercher. Il faut quelquefois revenir à sa place, reprendre la besogne interrompue pour retrouver la pensée perdue.

bale ou perte de la mémoire des mots : ce sont les termes les moins essentiels, les moins indispensables à la pensée qui font défaut les premiers, puis les termes de valeur logique moindre après eux. D'abord, les noms *propres*, puis les *substantifs*, les *adjectifs*, les *verbes*, et finalement les *interjections* disparaissent. Or, les noms propres, relatifs aux *individus*, aux faits particuliers, sont, il est aisé de s'en rendre compte, des termes purement conventionnels, sans relation logique les uns avec les autres et avec nos idées; leur perte n'appauvrit pas sensiblement notre intelligence. Plus grave déjà est l'oubli des noms communs, puisqu'ils expriment les *caractères généraux* des êtres et des objets, et sont des résumés de l'expérience : une portion de notre vie intellectuelle nous échappe avec eux. On en peut dire autant des adjectifs, qui désignent des propriétés abstraites et sont, par conséquent, les instruments de la généralisation et de la classification. Substantifs et adjectifs, malgré leur importance réelle, ne sont cependant que des signes *représentatifs*; ils expriment simplement les points de vue de la pensée sur les choses, ils ont rapport à la faculté de connaître, à l'intelligence; ils ne touchent pas à la vie propre de l'individu. Les verbes en revanche expriment les rapports des êtres avec nous-mêmes et, vice versa, le rapport que nous avons avec eux; actifs, ils signifient l'*action* que nous exerçons sur les choses; passifs, l'action que les choses exercent sur nous. Oublier les verbes, c'est donc subir une sorte de diminution de son existence personnelle, être privé d'une partie de son activité, de sa capacité d'adaptation. Toutefois, jusqu'ici l'intelligence et la volonté réfléchie et consciente seulement sont atteintes. La vie spontanée, animale, tant que l'individu peut user des *signes émotionnels*, des interjections, cris de joie, de douleur, de peur, de tendresse, subsiste encore. Mais quand la régression de la mémoire arrive jusqu'à elle, c'est la fin de l'être pensant tombé dans les ténèbres du gâtisme et de l'idiotie.

Diverses espèces de mémoires. — *Il n'y a pas une, mais plusieurs mémoires inégalement développées selon les individus.*

Interrogeons notre conscience personnelle; non seulement il nous apparaîtra que suivant le moment, l'heure, les circonstances, le degré de fatigue ou d'alacrité intellectuelle, la mémoire n'est pas aussi prompte, aussi active, aussi facile, mais encore qu'elle ne s'exerce pas également dans tous les ordres d'idées. Les uns ont la mémoire des *chiffres*, les autres des *dates*; d'autres des *lieux*, d'autres encore de la *musique* ou des mouvements *musculaires*. Il en est qui se souviennent des plus humbles détails de leur vie passée, d'autres qui ne conservent presque rien des faits de leur existence personnelle et dont la mémoire n'est garnie que de notions objectives, de connaissances. Nous sommes amenés par là à soupçonner qu'il n'y a pas dans chaque individu *une* mémoire, mais *des* mémoires inégalement développées; en d'autres termes, que les différentes catégories d'images ou de représentations n'ont pas chez tous la même aptitude à être conservées et restaurées. Il en est bien ainsi, en effet.

En principe, c'est le degré de clarté, de distinction, d'*intelligibilité*, des états de conscience qui mesure leur aptitude à être remémorés. Il suit de là que ce sont d'abord les aspects visibles des choses, puis leurs rapports au sens de l'ouïe, au sens tactile et au sens musculaire, qui de préférence sont retenus. Nous sommes des *visuels* avant d'être des *auditifs* et des *moteurs*; nous avons, d'autre part, la mémoire de l'oreille plus développée que celle du *gout* et de l'*odorat*.

Mais ce sont là simplement des règles générales; les *exceptions* ne manquent pas. Chez certains, par exemple, la mémoire auditive des mots est beaucoup plus active que la mémoire visuelle. Il est faux pour eux de dire avec **Horace** que les paroles touchent l'esprit moins que le spectacle de la réalité. Ils comprennent mieux les mots dans la conversation que dans la lecture. Une conférence leur laisse une impression plus vive et plus durable quand ils l'entendent que quand ils la lisent. Veulent-ils retrouver un mot? c'est l'oreille qui

les guide. Ils localisent les souvenirs verbaux, non en se reportant à la page d'un livre ou d'un manuscrit, mais en évoquant le timbre de la voix, l'accent de l'orateur. D'autres, au contraire, sont plus particulièrement des moteurs ; les mots leur viennent en parlant, ils les sentent pour ainsi dire au bout de la langue ; ils les trouvent la plume à la main.

Au reste, les spécialisations de la mémoire peuvent être plus particulières encore. On peut avoir la mémoire des lignes et non pas celles des couleurs et vice versa ; celle des mots et non pas celle des sons. Les exemples sont célèbres d'hommes éloquents, étrangers aux jouissances musicales. **Victor Hugo**, dit-on, était du nombre. On attribue à **Gambetta** cette définition irrévérencieuse de la musique : « C'est le plus coûteux de tous les bruits. » Cette absence de goût ne s'explique guère que par le défaut d'activité des centres idéo-moteurs que les sons mettent en jeu, par le manque de mémoire musicale en d'autres termes. On peut encore avoir la mémoire visuelle de certains signes à l'exclusion des autres. Inaudi et Montoux avaient une prodigieuse facilité à se remémorer les combinaisons arithmétiques, et l'on ne dit pas qu'ils aient eu rien de remarquable en dehors de cette particularité. Autant peut-on en dire du joueur d'échecs de **Taine**, capable de jouer dix-sept parties, les yeux fermés.

Si maintenant l'on cherchait à dégager de cette multitude de faits variés et contradictoires une loi, on pourrait dire que la nature obéit à une règle fondamentale : *différencier* les individus en spécialisant leurs facultés et en développant particulièrement le genre de mémoire qui leur est utile. C'est ainsi que la mémoire des signes est prépondérante chez l'homme, être social par essence ; celle des odeurs chez le chien ; celle des lieux chez d'autres animaux. *L'instinct* qui caractérise les espèces n'est, peut-on dire, qu'une mémoire spécialisée.

Une autre loi semble se dégager encore, c'est qu'un genre de mémoire est d'autant plus répandu qu'il met en jeu des mécanismes plus simples ou que la qualité en est moins élevée. Si l'on trouve un nombre relativement grand d'exemples de mémoires musicales précoces, en revanche les peintres, sculpteurs, dessinateurs, dont le

mérite n'attend pas mais devance le nombre des années, sont déjà plus faciles à compter. C'est que le génie musical doit plus à la nature, le peintre à la réflexion et à la volonté. L'activité requise pour les arts plastiques est plus complexe ; l'équilibre harmonieux des facultés qu'elle suppose est moins aisé à réaliser. Dans un autre ordre d'idées, les enfants sublimes de la poésie et de la littérature, les **Hugo**, les **Chateaubriand**, les **Bossuet** sont plus nombreux que les génies mathématiques comme **Pascal** ; c'est que la pensée concrète peut s'exercer spontanément, tandis qu'il faut à la pensée abstraite la méthode et la réflexion, c'est-à-dire un ensemble d'aptitudes plus difficile à réaliser.

D'autre part, l'expérience le montre aux éducateurs, la mémoire est d'autant plus *lente* à se développer qu'elle exige davantage l'intervention de la réflexion et de l'effort méthodique, qu'elle vise, en d'autres termes, à une organisation plus parfaite et plus haute des matériaux qui lui sont livrés par l'expérience ; qu'elle prend davantage, en un mot, la forme de l'intelligence. Il n'y a, en effet, comme nous l'indiquerons dans la suite avec plus de précision, qu'une différence de degré entre ces deux facultés. Leur distinction, légitime au regard de la pensée, n'est pas réelle absolument.

La culture de la mémoire. — *On peut dire que la faculté du souvenir est due à la collaboration de la volonté et de la nature. Celle-ci détermine, pour ainsi dire, la possibilité de la mémoire ; la volonté fait de ces possibles la réalité.*

Assurément, une mémoire ingrate, même cultivée, ne donnera pas un rendement proportionnel à la peine prise. Une mémoire heureuse, en revanche, paiera au centuple les efforts dépensés pour la mettre en valeur. Dans le monde de l'âme aussi bien que dans le domaine économique, il y a des terres naturellement plus fertiles que d'autres et qui rapportent davantage. La loi *de la rente* s'exerce ici et là au grand détriment de la justice. Il est toutefois une pensée consolante, c'est qu'aucun effort n'est jamais absolument perdu. Et comme, d'autre part, nous ne savons jamais à l'avance, comme nous ne

pouvons pas savoir quelles aptitudes notre cerveau recèle, le plus sage est de ne pas ménager notre bonne volonté. C'est de la mémoire qu'on peut dire avec le bon La Fontaine : « *Travaillez, prenez de la peine, c'est le fond qui manque le moins.* » Une chose chez les hommes supérieurs est plus extraordinaire que la supériorité prodigieuse de la mémoire, c'est la somme d'efforts dépensés pour l'acquérir. La volonté a été rarement chez eux inférieure à la nature; elle l'a égalée le plus souvent et, en maintes rencontres, surpassée. La nature leur fut prodigue, mais ils en ont mérité les faveurs; créés une première fois par elle, ils l'ont créée en eux une seconde fois.

Les qualités de la mémoire. — *Les qualités de la mémoire sont de deux sortes : les unes relatives à l'acquisition, les autres à l'utilisation des souvenirs.*

Il ne nous servirait de rien d'avoir à notre disposition un trésor si nous ne pouvions en user; il n'y aurait pas grand avantage, non plus, à savoir dépenser l'argent si nous étions dans la misère. Avoir une bonne mémoire, c'est sans doute avoir beaucoup de souvenirs, mais c'est aussi posséder la faculté d'en disposer à son gré. Expliquons-nous. La mémoire doit être *prompte*, c'est-à-dire apte, comme un appareil de photographie instantanée, à recueillir les impressions les plus rapides; *étendue*, c'est-à-dire capable de retenir indifféremment des impressions de toutes sortes et en grand nombre; *tenace*, c'est-à-dire propre à conserver indéfiniment les empreintes qu'elle a reçues; *exacte* et *fidèle*, enfin, de manière que les souvenirs ne soient point altérés ou effacés, comme ces monnaies dont l'usure a rendu l'effigie à peine distincte. Mais tous ces caractères sont relatifs à l'acquisition du souvenir; une bonne mémoire doit de plus être capable de retrouver aisément les souvenirs au fur et à mesure des besoins de l'intelligence. Elle doit être *facile*.

Malheureusement, les qualités que nous venons d'énumérer d'ordinaire *s'excluent*. Une mémoire prompte est rarement tenace. *Cito perit quod cito fit*. La leçon vite apprise est rapidement oubliée. L'empreinte des pas se marque en un instant sur le sable, mais elle

ne dure pas. Les champignons qui poussent en une nuit ne passent pas la journée. C'est à quoi songent rarement ceux qui sont fiers de la promptitude de leur mémoire et se croient dispensés par elle de tout effort. Ils se vident au fur et à mesure qu'ils se remplissent. Leur esprit est le tonneau des Danaïdes, toujours à sec. D'autre part, l'étendue de la mémoire va rarement avec l'exactitude. Qui est bon à tout n'est propre à rien. Trop embrasser, c'est se condamner à mal étreindre. Les notions se brouillent, se confondent, au grand détriment de la netteté de l'intelligence et de sa précision. Rien n'est dangereux à cet égard comme les lectures faites au hasard et sans règle; ainsi se forment les faux savants, dont l'érudition est pire que l'ignorance, car elle est pour eux une source d'orgueil, de jugements téméraires et d'innombrables erreurs.

Mais si, naturellement, une mémoire exacte exclut une mémoire étendue et vice versa, ce n'est pas à dire qu'on ne puisse acquérir simultanément l'une et l'autre. On peut également s'assurer la possession d'une mémoire prompte à la fois et tenace; il suffit de recourir à l'exercice et à la méthode. Une mémoire prompte évitera l'inconvénient des prompts oublis grâce à des *revisions* fréquentes. Une mémoire étendue échappera au danger de la confusion en organisant ses souvenirs, en les disposant dans des cadres logiques, en les rangeant dans des catégories. Enfin, l'habitude de la méditation rendra la mémoire souple et obéissante; l'âme se pliera aux moindres ordres de la volonté, comme le cheval dressé se conforme spontanément aux moindres exigences de son cavalier.

Limites de la mémoire. — *Il n'est pas possible d'accroître d'une façon illimitée le nombre des souvenirs. Le pouvoir de les évoquer également a des bornes; la mémoire ne s'étend pas indéfiniment, elle se spécialise.*

Est-il possible d'accroître sans limites le nombre des états de conscience susceptibles d'être remémorés? La question est double selon qu'il s'agit de la capacité d'*emmagasiner* des souvenirs ou de l'aptitude à les *restaurer*. Continuellement, nous l'avons indiqué, les

impressions des sens viennent se déposer dans le cerveau ; le présent s'inscrit d'une façon ininterrompue dans la mémoire, qui se grossit de tous les états de la conscience, comme un fleuve des affluents captés sur son passage. Mais pouvons-nous faire que cet accroissement continu de la mémoire devienne plus rapide ? Pouvons-nous augmenter le débit des sources de la conscience ? La réflexion, assurément, peut accroître le nombre des états distinctement perçus dans un temps donné ; mais la *puissance* de la réflexion, variable selon les individus, est toujours bornée. Il y a, pour chacun de nous, un *rythme* de la vie consciente dont la rapidité, en des limites relativement étroites, est déterminée d'avance. Au reste, la réflexion, en se portant sur certains états, crée la distraction à l'égard des autres. Si nous nous appliquons à l'analyse des états intérieurs, si nous nous habituons à regarder au-dedans de nous-mêmes, le monde extérieur cessera, pour autant, de nous intéresser, et les objets qu'il contient de faire impression sur nous. Inversement, le savant dont la pensée est appliquée à la méditation des relations objectives devient, en quelque sorte, étranger à lui-même, aux événements de sa vie propre ; il acquiert une conscience pour ainsi dire impersonnelle. De là, soit dit en passant, l'extrême jeunesse de caractère de certains penseurs, la fraîcheur de leur imagination, leur naïveté, leur ingénuité même. Ainsi donc *enrichissement* sur un point et, pour contre-partie, *appauvrissement* sur un autre : la mémoire, absolument parlant, ne s'étend pas, elle se spécialise.

La question, avons-nous dit, a encore un autre sens. La capacité de restaurer les états, passés dans l'obscur région de l'inconscient, peut-elle s'accroître indéfiniment ? Nous avons déjà parlé de l'action des excitants nerveux : thé, café, alcool, opium. Rappelons encore que sous le coup d'une émotion violente, en présence d'un danger imminent, l'âme peut, dans le raccourci prodigieux de quelques instants, revivre sa vie tout entière, comme il apparaît dans le cas des personnes qui se noient. Ce sont là, il est vrai, des phénomènes morbides ou des états de crise dont le caractère est de ne pas durer. Cette exaltation de la vie cérébrale, comme toute dépense exagérée, se paie. Au sortir de son ivresse, le fumeur d'opium, en particulier,

est jeté dans un état de dépression physique et d'abrutissement intellectuel profond. Mais dans le domaine de la vie normale, nous sommes obligés de reconnaître que la puissance dont nous disposons à l'égard de nos souvenirs peut varier avec le degré de l'attention, et surtout avec l'entraînement et le surmenage. Il faut ici toutefois de la précision. C'est, non pas la puissance d'évocation des souvenirs, en général, qui est alors exaltée, mais seulement l'aptitude à rappeler une *catégorie* d'entre eux. La mémoire ici encore ne s'accroît pas, elle se *spécialise*. La clarté que l'attention projette sur le secteur dont elle fait apparaître en relief tout le détail, est ramassée, concentrée, mais c'est au détriment des régions voisines laissées dans l'ombre. Après m'être occupé de linguistique, je me consacre à l'étude de la psychologie. J'enrichis en un certain sens ma vie intellectuelle inconsciente, mais ma vie consciente n'est pas élargie. Je n'apprends qu'à la condition d'oublier. Un clou, comme dit le proverbe, chasse l'autre. Il en est de la mémoire comme des parchemins où l'on ne peut écrire deux fois sans gratter.

Constatacion affligeante si nous ne savions que l'oubli est un état tout relatif. La situation de celui qui a perdu de vue les connaissances jadis possédées n'est pas la même que celle de l'ignorant. La dépossession de la science laisse subsister après elle une sorte de *nue-propriété*, de droit de *préemption*¹. Il reste, chez celui qui a su, une disposition à recouvrer l'usage de son savoir ; une *ἐξέλιξις*, une *entéléchie*, disait **Aristote** ; une réminiscence, disait **Platon**. On réapprend plus aisément qu'on n'apprend. Il suffit de courtes révisions pour rafraîchir les souvenirs ; on les repasse et ils acquièrent le lustre et le brillant du neuf.

Une autre remarque est réconfortante également : c'est que les souvenirs ne disparaissent, en général, que parce qu'ils s'organisent ; ils cessent d'exister pour eux-mêmes, mais ils laissent à leur place des *substituts* et des équivalents : les idées générales, les catégories de la pensée, l'intelligence.

1. Droit de revendiquer un objet, privilège de le racheter.

Mémoire spontanée et mémoire volontaire. — *La mémoire est tantôt spontanée, tantôt réfléchie ou volontaire; celle-ci consiste à provoquer le jeu de celle-là et l'activité de la réflexion.*

Tantôt les impressions du passé nous reviennent à l'esprit au moment où nous nous y attendons le moins, d'une manière spontanée; d'autre fois, elles sont évoquées après un effort plus ou moins long et laborieux. Dans le premier cas, nous avons affaire à la mémoire spontanée, à la *μνήμη*, comme disait **Platon**; dans le second, à la mémoire volontaire, à l'*ἀνάμνησις*. Nous aurons, dans la leçon sur l'*Association des idées*, l'occasion d'étudier de près les lois qui régissent le jeu de la mémoire spontanée. Demandons-nous ce qui se passe quand nous évoquons volontairement un souvenir.

L'imagination et le langage sont cause que nous nous faisons une idée complètement fautive de l'opération. On se représente d'ordinaire la mémoire comme une *boutique* où seraient disposés, pêle-mêle le plus souvent, quelquefois en ordre, comme des livres dans une bibliothèque, les souvenirs du passé, et l'attention, comme un *chercheur* plus ou moins habile à fureter dans tous les coins. On imagine encore l'attention comme un général qui se déplace sur le front de ses troupes, les passe en revue et s'arrête quand il a trouvé un objet digne de remarque. Ces *métaphores* n'ont, faut-il le dire, aucune signification. Comment l'attention pourrait-elle passer en revue les états inconscients, c'est-à-dire non existants pour la conscience? On se figure donc l'attention comme une faculté distincte des états eux-mêmes? Il suffit, pour écarter cette conception absurde, de se reporter à ce qui a été dit dans la leçon sur la Conscience. L'attention, avons-nous vu, n'est pas une *entité*, c'est le caractère des faits psychiques quand ils émergent au seuil éclairé de la conscience. Il ne faut donc pas dire que l'attention est un principe capable d'évoquer *directement* les idées, mais qu'elle est la *propriété* qu'ont les idées de *s'évoquer* les unes les autres; celles qui sont conscientes sollicitant, en vertu des rapports logiques qu'elles présentent, celles qui ne le sont pas à le devenir à leur tour, à s'organiser avec elles

pour former le contenu de la pensée dans un même présent. Avons-nous besoin de rendre plus claire notre pensée? Elle devient, ou plutôt le signe qui lui correspond devient l'objet de l'attention, le centre de l'activité de la conscience. Par un mouvement spontané l'idée se décompose, elle donne naissance à d'autres idées qui tantôt la précisent, la déterminent, en resserrent le sens; tantôt, au contraire, l'élargissent, idées spécifiques et idées génériques qui à leur tour prolifèrent, soit d'elles-mêmes, sans que la conscience en soit informée, soit en se combinant à la lumière de la réflexion. L'une de ces idées parvient-elle à exprimer exactement le rapport dont nous avons besoin, aussitôt elle devient prépondérante, elle fixe à son tour l'attention qui arrête le défilé des représentations, désormais inutile.

Il peut arriver que l'attention, faute d'un point de départ exact, provoque en pure perte ce travail d'association des idées et qu'aucune des représentations suscitées ne réponde à notre attente. C'est ce qui advient fréquemment à ceux qui n'ont pas l'habitude de la réflexion et qui d'ordinaire se fient à l'inspiration pour trouver leurs idées. Les hasards de la mémoire spontanée leur réussissent mieux que les enquêtes méthodiques de la mémoire volontaire. Quoi qu'il en soit, l'exemple des uns et des autres établit que la mémoire volontaire n'est pas une *faculté indépendante*, distincte des états, mais l'expression de leur tendance à s'organiser. Son rôle est non de forcer les souvenirs à apparaître, mais de favoriser leur venue et de permettre à leurs affinités latentes de se réveiller. Elle prépare le terrain, elle ne l'ensemence pas. On a dit encore, et l'image est significative, qu'elle est comme l'*ingénieur* qui fore un trou dans le sol où l'eau est contenue et que le souvenir est comme le liquide qui monte en vertu de sa force ascensionnelle propre. Mais il ne faudrait pas prendre trop au pied de la lettre cette dernière comparaison qui semble donner à l'attention une existence séparée.

Rapports de la mémoire et de l'intelligence. — *La mémoire est indispensable à l'intelligence et elle peut en être considérée comme le plus bas degré.*

Nous avons dans le chapitre qui précède établi les rapports de la mémoire et de la volonté; il nous reste à marquer ses rapports avec l'intelligence et la sensibilité, et d'abord avec l'intelligence.

La mémoire a pour fin de reconstituer l'expérience passée; comme la perception qu'elle reproduit, elle nous met en présence des faits, en face par conséquent de ce qui est particulier, variable, contingent, étranger à la vie de l'esprit. Mais voir n'est pas savoir, percevoir n'est pas connaître. La connaissance suppose autre chose que la représentation des faits, savoir la possession de leurs caractères communs, des rapports intelligibles qu'ils soutiennent. L'office donc de l'intelligence c'est d'élaborer les faits en idées, de dégager la vérité qui est en eux. La mémoire reproduit simplement le passé, l'intelligence en tire la *signification pratique et théorique*. Celle-ci assimile les matériaux fournis par celle-là, et les transforme dans la substance vivante de l'esprit.

Voilà ce que l'on dit d'ordinaire, et il y a dans cette façon de comprendre le rôle de l'intelligence et de la mémoire une grande part de vérité. Il y a également quelque chose à retenir des lieux communs relatifs à leur inégale valeur. Ce qui importe, selon **Montaigne**, c'est moins d'avoir la tête *bien garnie* que *bien faite*. C'est de *forger* l'esprit qu'il s'agit et non de le *meubler*. La mémoire, dit-on encore, est l'esprit des sots et rarement elle va avec l'esprit véritable. N'a-t-on pas inscrit sur la tombe d'un savant prodigieusement érudit, mais peu intelligent, cette épitaphe à double sens : *Vir beatæ memoriæ expectans iudicium*? Et il est naturel que chacun se plaigne de sa mémoire et personne de son esprit, car avouer sa médiocrité de ce côté-là, ce n'est point diminuer, tant s'en faut, son mérite. Il y a dans tout ceci, répétons-le, une apparence de vérité.

Il faudrait se garder cependant de *rien exagérer*. On risque, en énonçant une idée avec trop de force, de faire tort à l'idée oppo-

sées qui souvent la corrige et la complète. Que serait l'ouvrier sans l'outil, l'architecte sans les matériaux, l'intelligence sans la mémoire? Les grands penseurs qui ont prétendu lui devoir peu de chose se sont fait illusion, sans doute, en voulant faire illusion aux autres. Coquetterie, au reste, mal placée, car si elle implique l'effort, l'effort honore et il n'est point nécessaire de le dissimuler. Les gens qui n'ont pas de mémoire naturelle doivent à la place se créer une mémoire artificielle, accumuler des notes, constituer des *fiches*, des *répertoires*, des *mementos*, consulter des bibliothèques. Mais prétendre se passer de son secours, c'est jouer sur les mots.

Qu'on réfléchisse d'ailleurs à ce qui resterait de l'idée si la mémoire cessait de lui fournir son appui. Nous aurions dans l'esprit un mot, c'est-à-dire un signe inerte, une chose morte. L'idée ne vaut que par les faits dont elle est le substitut et qui en forment le sens. Elle est un *assignat* que la mémoire seule peut convertir en monnaie en cours et de bon aloi. Le propre d'une intelligence vivante, c'est d'être continuellement capable de mettre à la place des mots leur équivalent, de pouvoir résoudre les idées dans les représentations particulières qui les justifient et les éclairent. Sinon, elle est un vain *psittacisme*, une algèbre sans intérêt. Les faits doivent s'organiser en idées, les idées se décomposer en faits. C'est là le double mouvement de la pensée, le rythme de synthèse et d'analyse qui constitue la vie de la réflexion. Ainsi donc, il n'y a pas d'opposition radicale entre la mémoire et l'intelligence, ce sont des facultés complémentaires. Il faut apprendre pour comprendre et vice versa.

On peut même dire plus : la mémoire est toujours intelligence à quelque degré. Elle n'est jamais une reproduction pure et simple de la réalité, elle est toujours sélection, *accommodation* de l'expérience aux besoins de la vie psychique. Il n'y a jamais de faits bruts dans l'esprit, pas plus que de graine absolument inerte dans le sol. Ici et là, la vie peut être ralentie et à son plus bas degré, elle est toujours à un degré quelconque. Aussi bien dans la région obscure de l'inconscient que dans la conscience, l'idée cherche à s'organiser, à se rattacher à un ensemble; elle jette pour ainsi dire des racines pour participer à la vie du milieu où elle est placée. Même dans le

cerveau de l'idiot et de l'imbécile, elle s'efforce d'obéir à la loi de développement qui lui est propre. En somme, donc, la différence est de degré plus que de nature entre l'intelligence et la mémoire. Plutôt que d'y voir deux facultés, nous devons dire que c'est une faculté aux divers stades de son développement. Et cette conclusion nous ramène à l'idée, si souvent mise en relief, que la pensée analytique, autorisée, pour les besoins du discours, à séparer les faits, ne doit pas être dupe d'elle-même et prendre les distinctions relatives qu'elle établit pour des distinctions absolues.

Rapports de la mémoire et de la sensibilité. — *La mémoire affective est une conséquence de la mémoire intellectuelle.*

Nous venons d'exposer, succinctement, les rapports de la mémoire et de l'intelligence; voyons maintenant quels sont les rapports de la mémoire et de la sensibilité. Deux questions se posent à nous : 1^o la sensibilité est-elle un *auxiliaire* de la mémoire; les états affectifs, en d'autres termes, aident-ils au rappel des représentations auxquels ils furent liés? 2^o Existe-t-il une mémoire *affective* proprement dite; avons-nous le pouvoir de nous rappeler directement les états agréables ou pénibles?

Il semble paradoxal tout d'abord de donner à cette seconde question une réponse négative. Tristesses lointaines qui étreignent parfois le cœur sans motif assignable; regains d'enthousiasme, de gaieté, comme si l'âme de l'enfant qui fut nous redevenait soudain vivante : il semble, en un mot, que notre passé intime émerge des profondeurs obscures de l'inconscient. D'autres fois encore, à de subites protestations de notre conscience, à des indignations dont tout notre être est secoué, nous nous sentons, pour ainsi dire, rajeunis. Dans ces divers cas, il n'est semble-t-il pas possible de nier l'existence d'une mémoire affective pure puisqu'aucune représentation n'intervient; du moins, la réflexion n'en remarque pas. Pouvons-nous toutefois assurer qu'il n'y ait pas ici un rappel d'états *représentatifs inconscients* dont l'action s'exerce à notre insu sur l'organisme?

Laissant donc le témoignage de la conscience qui, dans l'espèce, ne saurait être décisif, essayons de montrer que le rappel d'un état affectif proprement dit est impossible et pour plusieurs raisons. D'abord, il n'y a pas, dans la réalité concrète, d'état affectif *pur*; une douleur ou un plaisir, étrangers à toute représentation, sont des abstractions, des aspects de la réalité psychologique, distingués par la pensée, mais sans existence propre. — D'autre part, ce qu'il y a d'affectif dans l'état psychique ne saurait être rappelé ou *reconnu*. Considéré à part, en effet, le sentiment est qualité pure, étranger à toute idée de genre et d'espèce, de ressemblance et de différence (ces termes sont corrélatifs), incapable par conséquent de servir de matière à l'acte de reconnaissance qu'implique le souvenir. — Enfin, raison plus péremptoire encore, les états affectifs sont des états négatifs, les limites des représentations, leur *envers* si l'on peut dire. Quand un organe ne parvient pas à s'adapter aux excitations qu'il subit, quand les réactions sensori ou idéo-motrices des centres sont impuissantes à l'accommoder aux exigences du moment et du milieu, à la représentation imparfaite qui traduit l'activité incomplète de l'organe s'ajoute un sentiment pénible correspondant au défaut ou à l'insuffisance de cette activité. Le plaisir, en revanche, accompagne l'activité spontanée des organes et témoigne de la surabondance de l'énergie dont les centres disposent pour régler leur activité. Mais ni le manque d'énergie des centres, ni la surabondance de cette énergie ne sauraient laisser une trace dans les tissus. Manque et excès sont, en effet, des notions de *rappel* et non des faits positifs. Il n'y a donc de réel dans la vie psycho-physiologique que la *représentation*, seule la représentation peut être conservée et remémorée.

Le rappel des états émotifs se fait donc par l'intermédiaire des représentations. Mais y a-t-il même, à proprement parler, *rappel* des états émotifs? Ne semble-t-il pas plutôt qu'il y ait simplement rappel des représentations passées, lesquelles, agissant actuellement sur nos organes, détermineraient des sentiments actuels, tantôt agréables tantôt pénibles. Attachés à des représentations présentant le caractère de *souvenirs*, ces sentiments en suivraient le sort et nous apparaîtraient comme des états passés. Un souvenir affectif serait, en réa-

lité, une *émotion actuelle* provoquée par le rappel d'une *représentation passée*. Il suffit de consulter l'expérience intime pour tomber d'accord sur ce point. Quand nous voulons revivre un fragment de notre passé intime, que faisons-nous? Nous nous efforçons de nous reporter, par la pensée, au sein des événements disparus, d'évoquer les circonstances particulières de la scène que nous voulons revivre, les personnages, le décor, les péripéties. L'émotion vient après, lorsque la mémoire individuelle a reconstitué le *milieu* dans lequel nous avons aimé, haï, joué ou souffert.

Et la preuve que l'état restauré ce n'est point l'état affectif ancien, c'est que l'émotion, indirectement provoquée par l'effort de la mémoire, dépend étroitement des dispositions actuelles de l'organisme. Le rappel d'événements qui furent sentis d'une manière vive à l'origine laisse, tout le monde a pu à de certains jours l'observer, l'âme indifférente ou lui fait éprouver des sentiments tout autres. Nous sourions de ce qui excita notre enthousiasme ou notre indignation. Nous sommes remués jusqu'aux entrailles par l'évocation d'une scène, à laquelle nous avons assisté pour ainsi dire en étrangers. Que de gens, parce que leurs nerfs sont alors exaltés, pleurent, au théâtre, en présence d'événements fictifs! Cependant la réalité, matériellement identique, les avait laissés de glace. Ainsi, la *puissance émotive* du souvenir est relative *aux dispositions* de l'organisme, tantôt prêt à frémir, tantôt réfractaire. Il y a des jours, disait humoristiquement **Fénelon**, où Dieu lui-même est ennuyeux. Si nous sommes disposés à la tristesse, le souvenir d'une peine passée peut la redoubler, nous jeter dans une mélancolie profonde, voisine du désespoir, car il nous semble que toute notre vie est assombrie et le demeurera. Mais il peut arriver aussi que l'excès de l'ennui crée une sorte d'atonie de l'âme incapable de résister et, par voie de conséquence, le sentiment d'acceptation de l'inévitable, la résignation, le détachement. En revanche, un souvenir heureux peut adoucir la tristesse de l'heure présente, la colorer d'un reflet de sa grâce, l'éclairer de son sourire. Il peut, en revanche, si, par exemple, nous avons le sentiment d'une opposition violente entre le passé et le présent qui ne peuvent plus se rejoindre, s'il nous semble qu'un fossé est creusé entre ce que nous sommes et ce que nous

fûmes, comme si une partie de nous était arrachée de nous-mêmes, apparaît comme une dérision, une ironie cruelle. De là, la plainte si touchante de l'héroïne du Dante : « Il n'est point ici-bas de peine plus amère qu'un souvenir heureux dans un jour de misère. » Toutes ces variations de la vie affective seraient incompréhensibles si les états affectifs du passé étaient purement et simplement ravivés.

Sur la seconde question, à savoir le sentiment est-il capable de *fortifier* la mémoire, notre réponse sera négative également. On dit bien qu'il y a des associations d'idées par *parenté émotionnelle*, que des images, capables de susciter dans l'âme des émotions de même genre, sont aptes à s'évoquer réciproquement. Nous aurons occasion d'examiner de nouveau ce type curieux d'association dans la leçon spécialement consacrée à l'association des idées (leçon XII). Demandons-nous, pour l'instant, s'il est bien assuré que l'association soit *opérée* par l'émotion.

L'idée d'obscurité éveille, par exemple, l'idée de pesanteur : comme il n'y a pas à première vue de relation logique entre les termes associés, on suppose que l'idée d'obscurité a fait naître un sentiment d'inquiétude et celle-ci à son tour l'idée d'accablement et de poids; on suppose, autrement dit, que le moyen terme de l'association est un état affectif. Mais ne pourrait-on pas soutenir, avec l'apparence au moins de la vérité, que l'état affectif auquel on attribue la vertu d'unir les représentations est, en réalité, *leur effet commun*? Est-il bien sûr en effet qu'*aucune relation logique* n'existe entre les idées mises en présence et ne peut être invoqué comme *vis nectiva*, comme principe de leur rapprochement? Peut-on admettre que la conscience soit affectée par deux représentations sans caractères intelligibles communs, par deux idées, en un mot, qui ne puissent trouver place dans *un même genre*? La supposition est contradictoire : la conscience est le genre commun de toutes les idées. Dans l'exemple qui nous occupe, l'idée d'étendue et de résistance enveloppent certainement les idées plus particulières d'obscurité et de pesanteur et peuvent permettre le passage de l'une à l'autre. Il n'est rien, en effet, qui ne soit, en un certain sens, étendu et résistant. L'obscurité est pour l'œil une résistance comme la pesanteur pour le tact; le poids pour le tact est étendu comme

l'obscurité pour l'œil. De même donc que la lumière, la transparence, évoquent l'idée du haut et du léger, par opposition les idées d'obscurité et d'ombre peuvent éveiller l'idée du bas, l'idée de la chute et, par conséquent, de la pesanteur. On pourra prendre tels exemples que l'on voudra, avec un effort d'analyse plus ou moins laborieux, selon les cas, on se rendra compte que les prétendues associations par parenté émotionnelle *recouvrent* une association de ressemblance ou de contiguïté à l'aide d'*intermédiaires inaperçus*. L'explication de l'association par l'analogie émotionnelle est donc une explication *paresseuse*. Et on peut lui opposer l'axiome : « *Causæ non sunt præter necessitatem multiplicandæ.* »

Un certain nombre de faits semblent cependant attester le rôle du sentiment. N'a-t-on pas recours d'une façon courante, pour *frapper* l'imagination et graver, par exemple, un spectacle dans la mémoire, à l'émotion et à la douleur? Dans certaines sociétés primitives, pour obliger les enfants à retenir le bornage des propriétés, on leur infligeait une sévère correction. **Anatole France**, dans son humoristique roman, *Jérôme Coignard*, parle de la gifle donnée à un gamin pour lui rappeler qu'il a vu une salamandre.

Ces faits, assurément, sont incontestables, mais il faut les *interpréter*. Ils ne signifient pas du tout ce qu'on leur fait dire. Pas plus que l'ombre, qui entoure l'objet photographié, n'est directement cause de la persistance de l'image sur la plaque, l'émotion n'est pas cause de la survivance du souvenir. L'émotion a eu pour effet de provoquer l'*attention*, c'est-à-dire de rendre la perception, le *cliché* dirions-nous, plus net et plus distinct. L'enfant a regardé de toute son âme et, après coup, il a dû repenser fréquemment à l'événement qui a motivé une démonstration aussi insolite. Il ne se souvient pas parce qu'il a souffert, mais en souffrant il a fait *attention*, et c'est parce qu'il a fait attention qu'il se rappelle. C'est l'*intensité* de la perception originelle qui explique le souvenir. La preuve, c'est que si l'enfant est trop jeune pour appliquer son attention, on aura beau le frapper, il oubliera à la fois la raclée et la cause de la raclée.

Finalité de la mémoire. — *La mémoire a pour rôle d'éclairer le présent à l'aide de l'expérience passée; elle est l'auxiliaire de la perception et de la réflexion; elle est également la cause par laquelle se constitue la personnalité.*

Considère-t-on la mémoire comme une faculté indépendante? il devient difficile, sinon impossible, de comprendre les lois de son fonctionnement. Il semble que le hasard et les caprices de la volonté décident de la conservation et du rappel des souvenirs. La finalité, qui est le caractère de la mémoire comme de toutes les facultés mentales, passe inaperçue.

En réalité, si tous les états de conscience s'enregistrent dans le cerveau, ceux-là seuls, chez l'individu normal, sont conservés avec l'aptitude à réapparaître, et réapparaissent, en effet, qui peuvent être utilisés pour les besoins de la vie intellectuelle et pratique. Le rôle de la mémoire est d'abord, nous l'avons vu, de réaliser la *perception*, de la rendre intelligible, claire, distincte, concrète. Elle a pour objet encore de l'éclairer, en suscitant autour d'une représentation actuelle les données de l'expérience passée. Voici un cheval; à peine ai-je cette perception, elle devient un centre d'association des idées : voiture, courses, harnais, jockey, tout le matériel des notions nécessaires pour former des jugements et des raisonnements relativement au cheval se présente à mon esprit. La perception donc a commandé l'activité de la mémoire et l'a fait servir à ses fins. Même chose arrive quand, au lieu de percevoir un objet, j'évoque une idée. Cette idée devient, si l'on peut ainsi dire, un centre de *crystallisation*, la mémoire fournissant selon ses ressources les idées complémentaires, explicatives, correctives, etc., tout ce qui présente de l'analogie ou du rapport avec l'idée fondamentale.

Mais ce n'est pas là le plus grand service rendu par la mémoire. En reliant continuellement les souvenirs du passé aux états de la conscience actuelle, perceptions et idées, elle assure la *continuité* de la vie psychologique, elle réalise la *personnalité*. Grâce à l'apport incessant des eaux qui lui viennent de ses affluents à droite et à gauche, un fleuve, sans cesser d'être le même, se grossit; il modifie

sa direction sans cesser cependant de tendre au but marqué d'avance qui est la mer; ainsi l'individu, tout en se modifiant au cours de sa durée, subsiste en ce qu'il a d'essentiel. C'est à la mémoire qu'est due l'*identité relative* de son être.

Remarquons, en terminant, que pour que le rattachement du passé au présent s'effectue d'une manière ininterrompue, il faut que les états, qui se succèdent, présentent de l'analogie; il faut aussi qu'ils présentent de la nouveauté. Une vie monotone dans un milieu toujours pareil empêche une personnalité riche et vivante de se former; elle substitue l'*automatisme* de l'habitude à la mémoire et à la réflexion. En revanche, une vie dissipée, livrée aux hasards et aux circonstances, peut annihiler la puissance du souvenir, laisser l'individu dans une sorte de présent continu. Le moi revêt dans ce cas un caractère superficiel, il est inconsistant, ou même dénué de tout caractère. Les individus de cette sorte logent dans des corps adultes ou vieillis des âmes puériles, qui n'ont plus d'ailleurs le charme, la naïveté, la fraîcheur des âmes d'enfant. Ce sont des existences psychologiques manquées.

RÉSUMÉ.

La conscience et ses opérations supposent la mémoire. Toutes impliquent, en effet, à des degrés divers, une *synthèse* des moments de la durée, des positions de l'espace, une combinaison d'états élémentaires; toutes impliquent également le *sentiment du moi*, c'est-à-dire la reconnaissance du passé.

Le souvenir proprement dit consiste dans une représentation accompagnée du sentiment du *déjà vu*, et *localisée*. Ce n'est ni une représentation *libre*, comme l'image pure et simple, ni une représentation *enchaînée*, comme la perception,

mais un état intermédiaire qui présente à la fois de la liaison avec d'autres représentations et l'aptitude à s'en séparer.

Reconnaître un état passé n'est pas autre chose, d'ailleurs, que *reconstituer* autour de lui le système des représentations dont il faisait partie à l'origine; le localiser, d'autre part, c'est également reconstituer à grands traits les événements saillants de la vie, et, par des inductions qui se corrigent mutuellement et circonscrivent le champ de la recherche, fixer le lieu et la date d'origine du souvenir.

De même que les sons demeurent dans les cylindres du phonographe sous la forme des dessins tracés par le stylet à leur surface, toutes les impressions recueillies par les sens et élaborées par l'esprit, au cours de l'existence, demeurent dans le cerveau à l'état de modifications de la matière nerveuse ou de souvenirs latents. La profondeur et la durée des traces de l'expérience passée, dans le cerveau, dépend de causes physiologiques, parmi lesquelles principalement la *nutrition* du tissu nerveux, et de causes psychologiques, parmi lesquelles, en première ligne, le rapport des faits passés aux besoins de la vie psychique actuelle, c'est-à-dire leur *utilité*.

Les mêmes causes président encore à la *restauration* du souvenir, c'est-à-dire à la réapparition dans la conscience des états passés.

Enfin, la *régression* des souvenirs, c'est-à-dire leur abolition progressive, témoigne encore de l'intervention de lois relatives au corps et relatives à l'âme. Elle se fait, en effet, dans l'*ordre inverse de leur acquisition*, les souvenirs les plus récents disparaissant les premiers. Quand il s'agit de souvenirs verbaux (amnésie verbale), la disparition des termes s'effectue *dans l'ordre inverse de leur importance*, les noms propres étant oubliés les premiers, les interjections en dernier lieu.

L'inégale facilité que nous avons à nous rappeler les diver-

ses catégories d'images tient à la nature de celles-ci; les plus faciles à remémorer sont les *plus intelligibles*, celles de la *vue* entre toutes. Il y a cependant des exceptions, certains individus étant surtout *auditifs*, ou bien *moteurs*. En général, c'est la mémoire la plus utile qui est la plus développée; ou celle encore qui n'exige pas un degré élevé d'organisation des images.

D'ailleurs, si la nature fait beaucoup pour la mémoire, l'effort personnel n'est pas moins indispensable. Les qualités de la mémoire sont de deux sortes : les premières, relatives à l'acquisition; les autres, à l'utilisation des souvenirs. Les premières sont : la *promptitude*, l'*étendue*, la *ténacité*, l'*exactitude*; les secondes se résument dans une seule : la *facilité*. Ces diverses qualités naturellement s'excluent; on peut cependant les posséder simultanément. Il n'est pas possible, toutefois, d'accroître indéfiniment le nombre des souvenirs. Le pouvoir de les évoquer également a des bornes; la mémoire, dans les deux cas, quand elle paraît s'étendre, en réalité se spécialise.

La mémoire est tantôt *spontanée*, tantôt *réfléchie* (*μνήμη ἀνάμνησις*). La mémoire volontaire consiste à utiliser le jeu de la mémoire spontanée, au moyen de la réflexion. Son rôle est non de *forcer* les souvenirs à apparaître, mais de *solliciter* leur venue en permettant à leurs affinités latentes de se réveiller.

La mémoire est indispensable à l'intelligence; elle permet aux symboles dont use celle-ci de se convertir dans les choses signifiées, dans les faits de l'expérience dont ils sont des substituts et des équivalents. Au reste, la mémoire ne diffère pas absolument, ou *en nature*, de l'intelligence; elle en est en quelque sorte le plus bas degré.

La mémoire affective est une conséquence de la mémoire intellectuelle. Un souvenir affectif est exactement le souvenir

d'une *représentation ancienne* accompagnée d'un état *émotionnel présent*.

Il n'est pas vrai que le sentiment soit la cause des associations connues sous le nom d'associations par *parenté émotionnelle*, non plus que la cause de la conservation de certains souvenirs. Son rôle est simplement de redoubler l'attention, et l'attention, en redoublant à son tour la vivacité de la perception originelle, en assure la conservation et en facilite le rappel.

La mémoire, enfin, a pour rôle d'aider la perception et la réflexion, en mettant l'expérience du passé à notre disposition; elle a pour rôle encore, en organisant continuellement les états présents avec les états passés, d'assurer la continuité de la vie psychologique et le *développement de la personnalité*.

LEÇON IX

LA PERCEPTION

SOMMAIRE. — Définition de la perception. Ses rapports avec la sensation. — La perception et la mémoire. — L'objectivité de la perception et l'activité sensori-motrice. — Rapports de la vue et du toucher : notions d'étendue et de résistance, sensibles communs ; critique du témoignage de Platner. — Solution du problème de Molyneux. — La perception du monde extérieur : origine de la notion d'espace, nativisme et génétisme. — Les perceptions acquises. — Rôle et signification de la perception.

Rapports de la perception et de la sensation. — *Distincte logiquement de la sensation puisqu'elle est caractérisée par le sentiment du déjà vu, l'objectivité et la propriété d'appartenir à un genre ou à une classe, la perception n'est pas autre chose, in concreto, qu'un degré supérieur de la sensation.*

Supposons que, par une chaude après-midi d'été, nous soyons allongés au pied d'un arbre, à la campagne ; peu à peu l'assoupissement nous gagne ; les images flottantes dans l'esprit et les images fournies par les sens se mêlent, se confondent ; nous cessons de penser que nous avons en face de nous la réalité ; nous avons encore des représentations d'objets, mais indistinctes, confuses, sans limites définies, anonymes. Nos perceptions sont devenues des sensations. Sortons-nous par degrés de notre engourdissement ? les sensations,

d'abord vagues, indistinctes, lentement se débrouillent, se précisent, se projettent hors de nous, évoquent les noms qui les désignent. Partis de la perception, nous y sommes revenus. A quel moment précis ? C'est, dira le logicien, quand nous avons eu une conscience claire et distincte de l'*espèce* et du *genre* des objets que nous avons en face de nous, quand nous les avons reconnus pour un champ de blé, un peuplier, une rivière, etc. ; lorsque nous avons eu le sentiment net qu'ils n'étaient point fictions de l'imagination, mais réalités. Mais à quel moment tout cela ? Si nous interrogeons le témoignage de la conscience, il nous apparaît qu'à aucun instant elle n'a éprouvé d'une façon définie qu'elle changeait. Pas plus que dans le spectre lumineux on ne saurait marquer la *limite* où une couleur cesse pour faire place à une autre ; on ne saurait, dans le progrès continu de la vie consciente, tracer la ligne de démarcation de la sensation et de la perception. La distinction entre ces deux états est donc purement abstraite ; elle n'est pas réelle. L'*idée* de la perception, peut-on dire, est clairement distincte de l'*idée* de la sensation, mais les phénomènes correspondants ne le sont pas. Sentir et percevoir ne sont pas, dans la réalité concrète, deux actes différents : toute sensation est perception à quelque degré ; elle est toujours, peu ou prou, objectivée, classée, reconnue. Il y a bien sans doute des sensations obscures, desquelles l'intelligence, la mémoire, la volonté semblent absentes complètement, mais ce sont là des états plus théoriques que réels, des limites plutôt que des données positives.

Quoi qu'il en soit, une fois mise en relief l'unité de la vie intérieure et satisfait aux exigences de la vérité, il n'en reste que plus nécessaire, pour satisfaire aux exigences de l'analyse et du discours, d'établir la définition abstraite de la perception. Nous dirons donc qu'elle est un *degré supérieur* de la sensation, différant de la sensation proprement dite en ce qu'elle est clairement objectivée, classée et reconnue, et témoignant, par conséquent, l'intervention de la mémoire et de la volonté.

Rapports de la perception et de la mémoire. — *La perception résulte de la collaboration des sens et de la mémoire qui la rend intelligente, la précise, l'enrichit et parfois la supplée.*

Nous avons eu déjà l'occasion d'indiquer, Leçons VII et VIII, sur l'*Imagination* et la *Mémoire*, que les centres de l'idéation collaborent avec les centres sensori-moteurs, en d'autres termes, que la faculté des images concourt avec les sens à former les représentations des objets externes. Il nous faut revenir sur ce point.

Et d'abord, il faut nécessairement que la mémoire intervienne dans la perception, ne fût-ce que pour expliquer le sentiment du *déjà vu* qui l'accompagne. La mémoire agit ici à la façon d'un miroir qui renverrait sur l'objet, pour la rendre plus visible encore, la lumière qui en émane. « Redoublement » nécessaire : sans lui la sensation demeurerait brute, stupide, telle qu'on la constate chez les idiots, à qui visiblement fait défaut le souvenir, telle que certaines maladies du langage, la *cécité*, la *surdité*, l'*agraphie*¹ verbales nous la révèlent. Ces cas pathologiques nous donnent une idée de ce que peut être la perception sans le secours de la mémoire : le sujet, dans ces divers cas, voit, entend, écrit les mots sans en comprendre le sens.

C'est à la mémoire encore que nous devons une vision *claire et distincte* des objets : l'image-souvenir renforce l'intensité de l'impression sensible qu'elle recouvre ; elle en accuse les traits, elle en définit les contours. Si l'on fait passer devant les yeux un dessin faiblement éclairé, la vision est d'abord confuse ; recommence-t-on à plusieurs reprises l'expérience, grâce à l'addition des impressions successives, la vision devient progressivement distincte.

La mémoire rend la perception plus *concrète*, plus vivante. Un mélomane n'entend pas seulement les sons qui, au moment même, frappent son oreille, mais les notes précédentes qui se prolongent et

1. *Agraphie*, à privatif, γράφειν, écrire, perte de la faculté d'écrire et de comprendre le sens des mots écrits.

font écho, pour ainsi dire, dans sa mémoire. Un morceau de musique ne produit pas le même effet à la première audition et à la dernière. Le souvenir, progressivement enrichi, enrichit à son tour la perception à laquelle il donne plus de plénitude, plus d'aisance et de grâce, plus de profondeur.

Il peut paraître en certains cas, il est vrai, que l'effet de la mémoire est de *simplifier* la représentation. Arrivons-nous pour la première fois dans une ville ? mille particularités, mille détails nous frappent ; nous avons une impression de variété, de vie débordante. Puis, peu à peu, la perception s'appauvrit, se vide de son riche contenu, se schématise. C'est qu'au début notre attention était constamment en éveil, tandis qu'à la fin, l'*habitude* dispense de regarder et de voir même.

La mémoire peut encore *suppléer* la perception. Nous ne voyons pas dans les mots, quand nous sommes fortement intéressés par la lecture ou seulement pressés, chaque lettre séparément ; l'œil se porte sur les signes typographiques essentiels et le souvenir fournit le reste. C'est ce qui explique la rapidité de la lecture. La mémoire remplace également dans un texte les lettres et même les mots dont nous sommes tout surpris après coup de constater l'absence. On peut soupçonner par ces simples indications à combien d'erreurs la perception est exposée. Mais nous avons déjà touché ce point¹, nous n'y reviendrons pas.

Comme la mémoire de chacun de nous a sa forme et son contenu propres, une conclusion se dégage de cette analyse : la perception, chez les différents individus, est toujours à quelque degré *originale*. Chacun de nous, dans la réalité extérieure, aperçoit ce qui l'intéresse, ce qui répond à l'orientation de son esprit, au tour de son caractère, à ses habitudes mentales. Parmi les mille particularités de l'expérience, une sélection continuelle s'opère en faveur des unes et au détriment des autres. C'est ainsi que, dans un même terrain, un peintre remarquera la tonalité des lumières, l'arrangement des détails, la disposition des plans, la concordance des lignes ; un paysan, la nature du sol et ses propriétés culturales, ou

1. Leçons VII et VIII.

encore l'état d'avancement des récoltes. C'est le cas de dire : « *Trahit sua quemque voluptas!* » Toute perception est une *interprétation* de l'expérience.

L'activité des sens et l'objectivité des perceptions. — *C'est probablement l'appareil moteur de chaque sens qui confère à la perception son apparence objective.*

Il serait intéressant maintenant de savoir quelle est la cause de l'apparence *objective* des perceptions, c'est-à-dire du fait qu'elles paraissent réelles hors de nous. D'où vient en d'autres termes qu'elles constituent l'expérience externe, les phénomènes dans l'espace? Si certains de nos états seulement avaient le caractère de l'extériorité, il suffirait d'indiquer en quoi les organes qui en sont le siège se distinguent des autres. Mais tous les faits de conscience, nous l'avons vu, sont peu ou prou des représentations. La difficulté, qui ne peut être abordée de front, heureusement peut être tournée. Un procédé familier aux physiciens, la méthode de *variations concomitantes*, peut nous en fournir la solution : Est présumé cause, selon le canon de cette méthode, l'antécédent d'un fait, quand il varie dans les mêmes proportions, quand il grandit et diminue exactement comme lui. En physique, la preuve administrée par ce moyen est rigoureuse : les phénomènes sont susceptibles, en effet, d'être mesurés d'une façon précise. Mais bien que les phénomènes psychiques ne tombent pas aussi directement sous la loi du nombre, nous sommes autorisés, par l'emploi du procédé que nous venons d'indiquer, à supposer que l'objectivité des perceptions dépend du degré de perfection des appareils sensitivo-moteurs des sens, c'est-à-dire de l'*activité* de ces derniers.

Parmi les perceptions auxquelles nous reconnaissons un caractère très marqué d'objectivité, il faut en première ligne ranger les données du toucher et de la vue : l'*espace*, la *solidité*, la *résistance*, l'*impénétrabilité*. L'objectivité de ces notions est si évidente que la plupart des philosophes, les cartésiens en particulier, ont voulu y voir les propriétés constitutives des corps, les qualités essentielles

de la substance. En revanche, les données des sens de la vie de conservation, comme la faim et la soif, et celles des sens spécifiques qui, comme le goût et l'odorat, se rattachent à la vie végétative, apparaissent plutôt comme des états internes, des manières d'être du sujet.

Ceci posé, nous sommes immédiatement frappés de l'incomparable complexité de l'appareil *moteur* qui est au service de la vue. L'œil est doué d'une mobilité et d'une aptitude à s'accommoder prodigieuses. Il suffit pour s'en convaincre de rappeler que la vision distincte d'un objet n'est possible que si son image vient se peindre à la surface même de la rétine. Elle ne doit se former ni en avant, comme chez les myopes, ni en arrière, comme chez les presbytes. Or pour cela, il est nécessaire que les muscles *ciliaires* qui forment une couronne autour du cristallin, tantôt se contractent, tantôt se relâchent pour en augmenter la courbure ou l'aplatir, selon que l'objet extérieur est proche ou éloigné. D'autre part, pour que l'objet soit vu en *relief*, les images fournies par chacun des deux yeux doivent se superposer. Cela suppose la conjugaison des axes optiques à l'endroit où est situé l'objet, c'est-à-dire l'intervention encore d'autres muscles qui tapissent à droite et à gauche, en haut et en bas, en arrière et en avant, la cavité orbitaire. La vision *colorée* enfin, n'est possible qu'autant que les rayons impressionnent la tache jaune de la rétine. Mais l'objet extérieur étant immobile, les rayons émis par tous les points de sa surface ne peuvent rencontrer dans la surface rétinienne le point de la vision distincte que si le cristallin se meut à l'intérieur de l'œil. Et la rapidité de ces mouvements doit être telle que, malgré la présence dans la rétine d'un point insensible, la tache aveugle, la conscience perçoit néanmoins l'apparence d'une réalité continue. Ainsi les réactions spécifiques de l'appareil optique sont continuellement commandées par les *réactions motrices* concomitantes. Le *processus* physiologique de la vision dépend donc moins des excitations externes, qui sont l'occasion des changements opérés dans l'organe, que des réactions internes, qui en règlent le fonctionnement.

A ces considérations, il n'est pas inutile d'ajouter pour faire ressortir le caractère actif de l'organe de la vue, qu'il dépend de nous

de regarder, de tourner la tête à droite, à gauche, en haut, en bas, de baisser ou de lever les paupières. Nous pouvons fixer l'attention un temps plus ou moins long, sans que la *réceptivité* de l'organe, c'est-à-dire sa faculté d'assimiler les impressions, soit entamée. Considérons enfin combien est étendue, depuis l'obscurité jusqu'à la clarté aveuglante du soleil, depuis le rouge jusqu'au violet, l'échelle des lumières et des couleurs et nous aurons l'idée de la variété prodigieuse des réactions dont est capable l'organe de la vue.

L'étude du *tact* peut donner lieu à des considérations semblables. L'analogie des deux sens est d'ailleurs plus grande qu'on ne pense, et de même qu'on a défini la vue un tact à distance, on a pu dire de l'action de toucher qu'elle est une vision de l'immédiat. Observons ici simplement que le corps tout entier est l'instrument des perceptions tactiles; tous nos muscles sont par conséquent au service du toucher. Quant à l'organe tactile par excellence, la *main*, quelle variété admirable de mouvements, quelle rapidité! Les gestes exécutés par les sourds-muets sont si prompts qu'ils défient à les suivre une vue non exercée. L'écriture nous donne encore un exemple de l'agilité des muscles de la main; elle lutte chez les sténographes expérimentés avec la parole.

Si maintenant, faisant la contre-épreuve, nous examinons les organes à perceptions à peine objectivées, le *goût* et l'*odorat*, nous voyons, au contraire, que leur mécanisme est rudimentaire et qu'il échappe presque complètement à l'intervention de la volonté. Sans doute, nous contractons et dilatons les narines en flairant; nous faisons décrire des mouvements complexes à la langue; mais une fois que les particules odorantes ou sapides sont dans la bouche ou dans le nez, il n'est plus possible de se soustraire à leur action. La sensation désormais ne dépend pas plus de nous, c'est nous qui dépendons d'elle. Or, les odeurs paraissent flotter autant en nous que hors de nous, et les saveurs, comme les aliments qui les procurent, semblent s'incorporer et s'assimiler à nos organes. Après ce que nous avons dit, il ne faut pas s'en étonner.

L'analyse des sensations *viscérales*, franchement subjectives, est encore plus concluante. Ici, la volonté n'a plus aucune action directe. Ce n'est pas assurément que, par l'intermédiaire de leurs centres

particuliers, les ganglions du grand sympathique et de la moelle, les organes de la vie végétative ne puissent tomber sous la juridiction du cerveau. Mais s'ils requièrent l'intervention des centres supérieurs, c'est seulement dans les circonstances exceptionnelles, lorsque l'individu est affecté d'excitations ou de représentations anormales, comme dans l'*émotion*. Jusque-là leur fonctionnement est automatique, réglé par les réactions aveugles de leurs ganglions respectifs. Placés, en effet, dans une sorte de *milieu clos*, sans contact direct avec le dehors, à l'abri des changements externes, ils n'ont pas à s'accommoder à des variations étendues de l'expérience. Toutefois la contre-partie de leur autonomie relative, c'est la faible étendue de leur réceptivité. Une excitation anormale, si légère soit-elle, est immédiatement ressentie par eux comme douleur. Des changements relativement médiocres dans la composition chimique des aliments, dans l'état hygrométrique ou barométrique de l'air, suffisent à les impressionner désagréablement.

Ainsi, l'absence de perceptions nettement objectivées a pour corrélatif la *passivité* relative des organes, de même que l'aptitude à fournir des représentations objectives a pour contre-partie leur *activité*. Il est donc naturel de penser que l'activité de l'organe, sa capacité à élaborer les excitations et à s'adapter aux variations de l'expérience, sont le fondement de l'objectivité des perceptions¹.

1. L'organe de l'ouïe nous fournit, à un moindre degré il est vrai, la notion d'extériorité. Cependant, nous percevons les sons en dehors de nous à des distances variables. Ici encore, l'explication est fournie par la mobilité relative de l'organe. Nous pouvons tourner la tête, varier la disposition de nos oreilles, etc. (Exp. de Bourdon.) D'autre part, comme le faisait observer **Maine de Biran**, auquel il n'est que juste de rapporter l'idée première de l'explication ci-dessus, l'ouïe est dans une connexion étroite avec les *cordes vocales*. Nous ne nous contentons pas d'entendre les sons, nous les reproduisons. Ajoutons, enfin, que penser, c'est instituer les mouvements naissants de la parole. Certains malades présentent cette particularité curieuse de répéter inconsciemment les paroles entendues, l'*écholalie*. Les tout petits enfants font souvent de même. Ainsi, la voix est comme une sorte d'*écho actif* des sons recueillis par l'oreille. Rien de surprenant donc à ce que les perceptions sonores se disposent dans l'espace comme les couleurs, quoique d'une façon plus vague et plus confuse.

Le sens commun. La vue et le toucher, l'étendue et la résistance. — *Les sens nous fournissent, en même temps que des notions spécifiques, des notions communes; le tact et la vue en particulier nous procurent, au même titre sinon au même degré, les sensations d'étendue et de résistance.*

Aristote range les données des sens en trois catégories : les sensibles *propres*, αἰσθητὰ ἴδια, que nous appelons sensations spécifiques, comme la couleur, l'odeur, la saveur; les sensibles *communs*, αἰσθητὰ κοινὰ, comme le mouvement, le repos, le nombre, la figure, l'étendue, l'unité, et, enfin, les sensibles *par accident*, αἰσθητὰ κατὰ συμβεβηκός ou perceptions acquises proprement dites. Dans la pensée du philosophe, les sens fournissent donc à la fois des représentations particulières et des représentations générales; ils sont à la fois source de notions spécifiques et de notions génériques.

La thèse d'Aristote, si profondément d'accord avec le principe de l'unité des fonctions psychiques, qui lui-même se déduit de l'idée de la conscience et de la personnalité, n'est pas généralement acceptée par les psychologues modernes. Ceux-ci admettent, en effet, pour la plupart, que les sens sont le lieu chacun de sensations hétérogènes, irréductibles, sans caractères communs. Les caractères généraux des perceptions ne seraient pas des données immédiates de la conscience, des suites de la sensation, mais des perceptions acquises, résultat d'une élaboration ultérieure des données des différents sens, ou encore elles seraient des sensations génériques, relatives à un sens déterminé, le sens commun. C'est ainsi, par exemple, que, selon le philosophe **Lachelier**, la vue nous fournirait exclusivement la représentation de l'étendue ou de l'espace, le toucher seulement celle de la résistance. L'aveugle-né en conséquence ne connaîtrait rien du monde révélé au clairvoyant, et inversement un individu paralysé de naissance, soustrait à toute excitation relative au sens du toucher, à supposer que le cas pût se rencontrer, n'aurait aucune idée de la solidité et de l'impénétrabilité des choses. A l'un échapperait absolument l'aspect statique du réel, à l'autre son caractère dynamique.

Nous n'adoptons pas quant à nous cette façon de voir. Les notions

d'extériorité spatiale et de résistance, en effet, à ce qu'il nous semble, sont pour la conscience étroitement liées; seule, la réflexion abstraite les sépare. Elles paraissent être, d'autre part, au même titre des conséquences de l'activité des organes : qui dit, en effet, activité sensori-motrice, dit, nous l'avons vu, puissance d'objectivation dans l'espace, et aussi, puisque toute activité est limitée, faculté de sentir la résistance.

A des considérations de ce genre, on croit, il est vrai, opposer le témoignage regardé comme décisif d'un aveugle-né, observé en 1785 à Leipzig, par le médecin allemand **Platner**. « *Le temps*, dit ce dernier en parlant de son client, lui tenait lieu d'espace; quand les objets et les parties du corps qu'ils touchent ne faisaient pas sur ses nerfs sensitifs des impressions différentes, il regardait tout ce qui est extérieur comme une seule et même chose *agissant* sur lui. »

Si nous analysons ce témoignage, il apparaît que l'aveugle avait : 1^o l'idée de temps; 2^o la sensation de choses agissant sur lui, c'est-à-dire la représentation d'objets extérieurs. Mais ces notions n'impliquent-elles pas à quelque degré la notion d'espace? Le temps, assurément, tel que nous le concevons, c'est-à-dire la succession discontinue de l'avant et de l'après, enveloppe une pluralité d'éléments *coexistants*, au moins dans la mémoire qui les retient; mais cette coexistence dans la mémoire implique une *intuition idéale* de l'espace. Et comment cette intuition idéale aurait-elle pu se former sans une intuition réelle correspondante? Si l'aveugle n'avait à aucun degré l'idée de l'espace, il devrait, semble-t-il, n'avoir aucune idée du temps; il devrait être réduit à ne sentir que la pure *durée*¹. Peut-on, d'autre part, sans faire intervenir encore la notion d'espace, concevoir la notion de cause et d'agent extérieur?

De la description fournie par l'aveugle de Platner, il reste donc que, dans la sensation du toucher, les caractères différentiels de l'espace, les notions spécifiques de trois dimensions ne sont pas faciles à dégager, qu'elles ne se dégagent pas, à vrai dire; il ne s'ensuit pas que le tact ne puisse fournir à quelque degré la repré-

1. V. **Bergson**, *Données immédiates de la conscience*.

sensation de l'étendue de ses caractères génériques comme la coexistence, la simultanéité¹.

Au reste, pas plus que nous ne pensons pouvoir refuser aux perceptions tactiles le caractère de l'extension, nous ne croyons pas pouvoir ôter à la perception visuelle le caractère de la résistance². La sensation d'*effort* accompagne la représentation d'étendue colorée, comme l'*extension* celle du lisse ou du rugueux. Mais tandis qu'ici c'est la résistance, caractère principal de la perception tactile, là c'est l'extension, caractère essentiel de la perception visuelle, qui attire l'attention, et il arrive dans les deux cas, comme nous l'avons remarqué à propos du caractère à la fois objectif et subjectif de toutes les perceptions, que le principal dissimule l'accessoire et nous induit à en nier l'existence. La réflexion néglige de considérer ce qu'il y a de commun aux sensations pour ne voir que ce qui les distingue. Mais de même qu'on reconnaît la possibilité pour un aveu-

1. La logique, en revanche, établit de fortes présomptions en faveur de la thèse que nous avons défendue. Que peut bien posséder, en effet, la vue que le tact ne contienne pas de son côté ou dont il n'ait pas l'équivalent? Ici et là, nous avons affaire à des réactions motrices, à des sensations d'*effort* et de *résistance organique*. Ici et là, nous trouvons des sensations spécifiques associées à des sensations musculaires qui forment comme la trame continue sur laquelle elles viennent s'étaler. Qui nous interdit dès lors de voir dans l'hétérogénéité des sensations tactiles une *image* de l'extériorité locale des couleurs? Et pour ce qui est de la multiplicité de directions, caractère de l'espace visuel, la multiplicité des sensations musculaires, définies par les sensations spécifiques de contact qui les accompagnent, ne peut-elle en tenir lieu?

Il est évidemment difficile, à nous qui sommes des *visuels*, de nous défaire du préjugé de l'espace visuel et de ne pas l'évoquer à propos de l'espace tactile. L'intuition psychologique de l'espace tactile nous fait à peu près défaut parce que nous ne l'avons pas exercée. Nous avons donc toutes les raisons du monde de nous défier de notre conscience partielle et prévenue. Notre meilleur guide est ici le *raisonnement*. Or, nous l'avons vu, rien, dans l'étude des conditions psychologiques et physiologiques de la perception visuelle ou tactile, ne semble justifier l'opposition que l'on veut établir entre elles.

2. « Vue par un certain côté, toute sensation est une sensation de résistance. Chaque excitation physique n'agit que si elle atteint la surface externe de l'organisme. Déjà le mot « objet » signifie par lui-même résistance; l'objet, c'est ce qui se trouve devant nous, *objectivum* » (Höfding).

gle de concevoir, à l'aide du sens tactile, les propriétés géométriques des corps, il est à présumer que la vue pourrait, en cas de nécessité, devenir, chez certains êtres, un sens de la résistance extrêmement subtil.

Problème de Molyneux. — *Les données des différents sens ont des caractères communs; il est donc possible a priori de reconnaître à l'aide de la vue des notions générales fournies par le toucher et vice versa.*

Molyneux, savant médecin du dix-septième siècle, proposa le problème suivant : Un aveugle-né nouvellement opéré pourrait-il, à l'aide de la vue, reconnaître un cube d'une sphère? La plupart des psychologues, **Locke** en particulier, déclaraient que non. Il n'y a rien de commun, disaient-ils, entre les données du tact et celles de la vue; aucune expérience, d'autre part, n'a permis à l'aveugle-né d'associer les images visuelles qu'il a aux images tactiles qu'il a eues, et d'évoquer celles-ci au moyen de celles-là. L'image visuelle de la sphère ne peut rappeler l'image tactile de cette même sphère, puisque ces deux catégories d'images n'ont pas été perçues simultanément. **Lachelier**, décrivant les sensations que fournit l'exploration d'une sphère par le tact, déclare que « rien de tout cela ne ressemble à ce que nous avons coutume de nous représenter sous le nom de concave ou de convexe; point d'*espace*, point de *figures* ». — Il conclut donc comme **Locke**. **Leibnitz**, toutefois, était d'un autre avis : à ses yeux, l'espace visuel et l'espace tactile, si l'on se place au point de vue de la sensation, n'ont rien de commun; mais pour l'intelligence, ils peuvent présenter de l'analogie et de la convenance. Il peut y avoir, entre les propriétés géométriques des données du tact et celles des données correspondantes de la vue, accord et équivalence. L'œil de l'esprit, à défaut de l'œil sensible, peut apercevoir leur similitude.

Les idées exposées plus haut sont conformes, on le voit, au point de vue de **Leibnitz**. Le tact et la vue, étant l'un et l'autre des sens actifs, il y a entre eux un point commun, l'*effort* et les *sensations musculaires*, qui font la trame où s'étalent les impressions lumi-

neuses d'un côté, les impressions tactiles de l'autre. L'association des images tactiles et visuelles n'est donc pas seulement l'œuvre de l'expérience, elle a son fondement dans la nature de l'esprit, essentiellement *un* dans ses manifestations diverses.

La perception et la conscience. Perceptionnisme et Génétisme. — *La perception extérieure est une donnée immédiate de la conscience.*

Percevons-nous immédiatement les objets comme extérieurs? Le contenu de la perception est-il au contraire un état, interne à l'origine, qui s'extérioriserait progressivement? Ces deux thèses forment le débat entre *perceptionnistes*, qui adoptent la première, et *génétistes*, qui se rangent du côté de la seconde. — Pourquoi ces derniers refusent-ils d'admettre, ce qui serait si simple, que la conscience nous donne une représentation *immédiate* de l'extériorité? Il semble qu'ils aient été fascinés par ce principe que « la conscience, étant la connaissance de ce qui est *en nous*, ne pouvait être la conscience de ce qui est *hors de nous*¹ ». Vérité tellement évidente à leurs yeux, qu'au risque de s'embarrasser dans des hypothèses subtiles, compliquées et sans consistance, ils ne se sont pas mis en peine de l'examiner. Rien cependant n'est moins capable de soutenir la critique que ce prétendu axiome.

Que peut bien, en effet, signifier « la connaissance de soi-même » en dehors de toute notion d'*altérité* ou d'existence étrangère à soi? Comment puis-je dire « moi », si je n'ai pas l'idée d'autre chose que moi? Qu'est-ce, peut-on dire, que le présent sans sa contre-partie l'idée du passé; qu'est-ce que le « semblable » sans l'idée du « différent », et le « même » sans l'idée de « l'autre »? Tous ces termes sont *relatifs* et supposent un terme *corrélatif*. La conscience donc ne peut pas être une connaissance du dedans sans être en même temps une connaissance du dehors. Elle est, selon la définition profonde de **Hamilton**, la relation fondamentale du moi et du

1. Rabier, *Cours de psychologie*.

non-moi, termes qui s'opposent et s'impliquent en même temps d'une façon nécessaire.

Mais l'expérience, sur le point qui nous occupe, n'est pas moins concluante : la conscience claire n'atteint pas un seul fait qui n'ait à la fois un dedans et un dehors, un aspect par lequel il est relatif au moi et un autre par lequel il concerne le non-moi. Prenons le plus subjectif, le plus interne de tous les états de conscience, une *douleur*. Si j'en ai la perception distincte, elle m'apparaît comme située quelque part dans mon corps; elle est en d'autres termes indissolublement liée à quelque représentation plus ou moins précise de pression ou de contact. Assurément, elle évoque invinciblement l'idée d'intériorité, et je puis faire abstraction des éléments objectifs, qui lui sont étroitement associés; mais il n'empêche qu'ils sont donnés avec elle, et de ce que par la *pensée* je puis les séparer, il n'est point vrai qu'ils soient séparables *réellement*. Inversement, il n'est pas d'états externes, d'impressions d'étendue colorée ou résistante, — car ce sont ces représentations qui présentent au plus haut degré, nous l'avons vu, le caractère objectif, — qui soient complètement dépourvus de tonalité affective et étrangères au moi.

Origine de la notion d'espace. Nativisme et génétisme. — *La représentation de l'espace extérieur est innée, comme le pensent les Nativistes, bien qu'elle devienne de plus en plus riche et complexe, par l'éducation progressive des sens, comme il est dit dans les théories associationnistes.*

Mais cette critique de principe pourrait paraître un escamotage de la difficulté. Il convient d'aborder le problème précis de l'origine de l'intuition d'espace. Est-elle innée? Est-ce une perception acquise? La première opinion est soutenue par les *Nativistes* qui se rattachent à **Kant** et à sa théorie célèbre des « formes *a priori* de la sensibilité ». La seconde, ou thèse *empirique*, a pris deux formes : l'une, qui caractérise la psychologie anglaise, dont les principaux représentants sont : **Berkeley**, **Mill**, **Bain**, **Spencer**; l'autre, qui est particulière aux Allemands, comme **Lotze**, **Helmoltz**, **Wundt**, etc. En

affirmant que la représentation d'extériorité se rattache à l'activité de nos organes, que la conscience est une relation à deux termes : sujet-objet, nous avons implicitement adhéré à la thèse innéiste. On peut d'ailleurs être nativiste sans l'être à la façon de Kant, et sans prendre la responsabilité de son argumentation, très contestable. En effet on peut entendre par *nativisme* non pas la thèse d'après laquelle l'esprit aurait la faculté d'imprimer l'apparence de l'étendue à une réalité inextensive, thèse métaphysique indémontrable, mais simplement l'affirmation positive selon laquelle le caractère propre des sensations ou des données primitives de la conscience est de présenter, en même temps que des caractères spécifiques, par lesquels ils se distinguent et se diversifient, des caractères semblables, communs, parmi lesquels en particulier le caractère de l'extension.

Critique du génétisme. — *On ne saurait rendre compte des perceptions extensives en disant qu'elles sont formées de sensations réversibles; c'est là, en effet, une explication purement verbale.*

Comment maintenant, dans l'hypothèse où les sensations seraient originairement inétendues, arrivons-nous, d'après les génétistes, à former la représentation d'espace? Deux tentatives d'explication se sont produites, également insuffisantes, nous allons le voir. **Spencer** s'efforce de réduire la notion de l'étendue à la notion de *coexistence*, et celle-ci, à son tour, à celle de *succession réversible*. Quand je promène la main sur la surface d'un corps, j'éprouve une série de sensations distinctes, soit A, B, C, D, E, etc. Si je parcours la surface en sens inverse, j'ai le sentiment d'éprouver cette même série de sensations renversée E, D, C, B, A : ces sensations coexistent donc. La coexistence de plusieurs termes n'est pas autre chose, en effet, que la faculté de les parcourir à volonté dans un sens ou dans l'autre. Même chose, *mutatis mutandis*, peut être dite de la vue. La succession des sensations visuelles, provoquées par les rayons émanés des différents points de l'objet, peut toujours être renversée. La réversi-

bilité de cette succession est le signe de la coexistence et par conséquent de l'étendue.

Spencer veut-il dire que le propre des corps étendus est de donner lieu à des sensations qualitativement inextensives, qui possèdent en outre le caractère de la réversibilité et de la coexistence, c'est-à-dire l'aptitude à paraître étendues? C'est là une pure querelle de mots sans grand intérêt. On adopte la thèse innéiste dans ce qu'elle a d'essentiel. Soutient-on, au contraire, que les sensations sont réellement et originairement inextensives? Mais ce qu'il faut expliquer alors, c'est comment de telles sensations peuvent paraître former une succession et une succession réversible. Et ce qu'il faut expliquer encore, c'est comment nous pouvons concevoir des états purement inextensifs. Or, à ces deux points, il ne semble pas possible de répondre. La conscience ne connaît pas d'états absolument inextensifs. Un état purement qualitatif est un état théorique, une notion abstraite; rien dans l'*intuition concrète* n'y correspond. Toute sensation de contact, chaud, froid, lisse, rugueux, etc., etc., évoque d'une façon plus ou moins confuse, selon les cas, l'idée d'extériorité, l'idée d'un point ou d'un centre autour duquel elle s'irradie, en un mot l'idée plus ou moins précise d'un lieu. Inétendues, d'autre part, des sensations ne sauraient former ni une succession pure et simple, ni une succession réversible. La mémoire ne peut retenir les éléments d'une série qu'à la condition de les faire *coexister* dans un espace idéal, et ils ne peuvent coexister dans l'espace qu'à la condition de pouvoir y prendre position; il faut donc qu'ils soient étendus. *A fortiori*, si la mémoire est impuissante à évoquer une série d'éléments inextensifs, ne pourra-t-elle pas s'élever à l'idée de leur réversibilité, c'est-à-dire de leur coexistence permanente dans le temps.

Les doctrines allemandes se rattachent à la théorie des « *signes locaux* » proposée par **Lotze**. Selon ce psychologue, chaque point de la surface du corps, lorsqu'il est excité, donne lieu à une sensation *sui generis*, dont la tonalité, le coloris, le timbre est déterminé, non par la nature de l'excitant, mais par la situation du point impressionné. Supposons maintenant qu'une multiplicité de points de l'épiderme soient simultanément affectés, le caractère original, qualitatif, *irréductible* de ces diverses impressions les empêchera

de fusionner, les obligera de se juxtaposer, et engendrera la conscience de l'étendue.

Il n'est besoin ici que de répéter les objections indiquées plus haut. Comment concevoir qu'une idée de *lieu* ne soit pas immédiatement attachée à ces sensations *sui generis*? Comment comprendre que des sensations qualitativement distinctes et inétendues puissent se juxtaposer? N'est-il pas plus rationnel d'admettre, si vraiment elles sont telles, qu'elles vont se fondre pour former une sensation nouvelle de qualité différente? Comment admettre enfin, si l'espace n'est pas, une pluralité d'impressions *simultanées*? Ces reconstructions verbales de la réalité vraiment laissent une impression pénible.

Critique du nativisme. — *Les objections à la thèse nativiste, tirées de la structure anatomique de l'appareil visuel, des observations faites sur les nouveau-nés et les aveugles-nés, sont sans valeur et plutôt favorables à la théorie que l'on prétend combattre par leur moyen.*

Les empiriques sont-ils plus heureux dans la critique qu'ils font de la thèse adverse? Cette critique porte principalement sur la difficulté d'admettre que nous ayons la perception immédiate de la troisième dimension. Prise en elle-même, disent-ils, la profondeur n'est rien, c'est un *rapport* purement intelligible, une notion qui se conçoit et non une réalité qui se perçoit. Elle est un intervalle vide, et le vide ne saurait produire aucune impression. L'œil, dit-on encore, perçoit l'extrémité des rayons; or, une pluralité de points reliés ensemble peut bien constituer une surface, elle ne saurait fournir la troisième dimension.

Cette objection appelle une double critique, l'une portant sur le fait invoqué, l'autre sur son interprétation. En fait, il n'est pas vrai que le processus de la vision se réduise à l'excitation de la surface rétinienne. Les phénomènes physico-chimiques dont celle-ci est le siège se continuent tout le long du nerf optique et dans les centres encéphaliques. En second lieu, même dans l'hypothèse où l'ébranlement de l'organe serait superficiel, il serait absurde d'en rien con-

clure. Dans la nature, *n'importe quoi* peut produire *n'importe quoi*. C'est à l'expérience de nous apprendre la succession des causes et des effets et non à l'esprit de préjuger ce qui peut être cause et ce qui ne le peut pas.

On a fait observer encore que certains animaux, quelques jours après la naissance, ne savent pas se conduire. Le jeune veau, par exemple, heurterait les arbres si on ne prenait soin de le guider. Mais, d'abord, il arrive au poussin, à peine dégagé de sa coquille, dont les débris sont encore collés à ses plumes, de happer des mouches. D'autre part, à supposer que le veau ne se gare pas de l'obstacle, cela prouve simplement qu'il n'associe pas à l'idée de la tache sombre que l'arbre fait sur son œil l'idée d'une résistance et d'un choc douloureux. Il lui manque l'expérience de la solidité des corps opaques. Mais il n'est pas prouvé qu'il ne voie pas les objets.

En ce qui concerne les nouveau-nés, on fait remarquer que les mouvements des deux yeux ne sont pas *coordonnés* à l'origine. On en conclut que la conscience ne peut appréhender comme extérieures les impressions lumineuses et colorées, les situer dans l'espace. Mais tout ce que l'on pourrait raisonnablement inférer de là c'est que l'œil ne perçoit pas le *relief*. En revanche, puisque chacun des deux yeux s'efforce de s'accommoder et s'accommode effectivement, bien que d'une façon discordante et à des distances inégales, il semble bien que l'image visuelle doit être perçue comme extérieure et sur des plans différents. Le fait que les enfants tendent les mains vers des objets hors de leur portée prouve que, s'ils n'apprécient pas la distance, ils ont du moins la sentiment confus de l'extériorité et de la direction.

Les observations prises sur les aveugles-nés opérés ne sont pas plus probantes. Elles semblent établir, en effet, contrairement à ce qu'on en attend, que la perception de l'extériorité est indiscutable. L'aveugle de **Cheselden** (1728) croyait, il le dit lui-même, *toucher* les objets avec les yeux. Mais toucher, pour un aveugle, signifie entrer en relation avec quelque chose d'extérieur, avec l'espace tactile. En se servant de ce mot pour désigner la sensation de la vue, il confesse donc que la vue lui fournit une représentation d'extériorité analogue à celle que procure le tact. — L'aveugle de **Franz** (1840) prenait un cube pour

un carré, une boule pour un disque; il voyait, en un mot, seulement des *surfaces*. Mais une étendue superficielle ne peut pas être sentie comme interne. Cela est contradictoire. N'edt-elle que la superficie de l'œil et fût-elle perçue appliquée contre lui, elle doit être, à la façon des surfaces appréhendées par le toucher, sentie comme extérieure. *A fortiori*, si les taches visuelles paraissent plus étendues les unes que les autres, elles doivent, par un raisonnement immédiat, être senties en dehors de l'organe. — L'aveugle de **Dufour** (1876) ne savait pas apprécier les distances; à quelques pas de la porte, il s'arrêtait et cherchait à saisir le loquet encore hors de sa portée. Mais ce geste, maladroit, comme celui de l'enfant quand il tend les bras vers la lune, prouve indubitablement qu'il avait le sens du dehors.

Au reste, si l'extériorité est révélée par le tact, quelle raison y a-t-il de douter qu'elle le soit également par la vue? Pareille est la structure générale des deux organes. Ici et là, nous avons des états spécifiques combinés avec des sensations d'efforts et d'états musculaires.

Arguments du nativisme. — *Les nativistes apportent à l'appui de leur thèse des considérations logiques et des faits. Mais ils font surtout valoir la faiblesse des explications génétiques.*

Il ne paraît guère possible, si l'on admet que les données du tact et de la vue sont à l'origine inextensives, d'expliquer la formation de la notion de l'étendue. Avec des points, on ne peut former une ligne; avec des zéros une quantité positive. L'atome ne saurait effectivement produire l'étendue qu'à la condition d'être étendu lui-même. Toutes les théories donc qui prennent pour point de départ l'assertion que les faits de conscience sont qualité pure doivent, sous peine de *paralogisme*¹, ou bien s'interdire d'expliquer la notion d'espace, ou se résigner à introduire subrepticement dans le raisonnement l'idée même de l'étendue qu'ils se proposent d'en tirer. C'est, au reste, à ce dernier parti,

1. *Paralogisme.* Terme de logique. Vice caché de raisonnement, sophisme involontaire.

nous l'avons vu, que se sont décidés les empiristes comme **Mill** et **Spencer**. Ils regardent la *réversibilité*, la propriété que possèdent les sensations visuelles et tactiles de former des séries d'éléments indifférents à l'ordre dans lequel on les perçoit, comme la cause de leur apparence extensive. Mais l'idée même de la réversibilité c'est l'idée de l'espace et non une idée capable d'en expliquer la genèse. S'accorder la réversibilité, c'est s'accorder l'extension, c'est se donner pour moyen d'explication la difficulté même.

Au reste, les représentations inétendues sont *irreprésentables*; une couleur qui ne serait pas étalée en surface, une sensation de rugosité qui ne serait pas quelque part, ce sont des termes vides de sens. Il est difficile, d'autre part, de comprendre que l'œil, organe actif, n'éprouve pas avec le sentiment de résistance, toujours attaché à l'activité, un sentiment d'extériorité.

Les faits, enfin, abondent pour établir que certains animaux, sinon tous, ont, dès la naissance, une représentation quelquefois très précise de l'espace. Nous avons déjà parlé du poussin qui happe les mouches et picore le grain quelques minutes après l'éclosion. **Spalding**, après avoir gardé quelques jours à l'abri de la lumière, pour permettre à l'organe visuel d'achever son développement, de jeunes porcs, constata, dès qu'il les eut débarrassés de leurs bandages, qu'ils mesuraient parfaitement les distances et couraient sans hésiter aux mamelles de leur nourrice. Ainsi, non seulement la représentation de l'espace, mais un sentiment assez net de la distance et de la direction peut exister dès le premier moment.

Perceptions acquises. — *Les images fournies par les différents sens peuvent s'associer avec les données de l'un d'entre eux et donner lieu à des perceptions acquises, comme le relief, le mouvement, l'appréciation des distances, etc.*

Nous sommes, dit **Taine**, en présence des perceptions, comme le chimiste, avant **Lavoisier**, en face des éléments, l'eau, la terre et l'air. Ces prétendus corps simples sont, en réalité, des combinaisons ou des mélanges. Les analyses qui précèdent ont vérifié, dans une

large mesure, la vérité de cette affirmation. Les perceptions, même celles qui sont issues d'un même sens, nous sont apparues comme des associations d'états actuels et d'images-souvenirs, ou encore de sensations spécifiques et de sensations musculaires, comme des synthèses. *A fortiori* y a-t-il combinaison quand nos différents sens s'exercent simultanément et que des associations s'établissent entre les données des uns et des autres. Alors se forment ce qu'**Aristote** appelait les sensibles par accident, *αἰσθητά κατὰ συμβεβηκός*. C'est ainsi que la vue du miel en rappelle la saveur sucrée, la consistance sirupeuse. Le son évoque l'instrument qui le produit; on entend la cloche, le tambour. Une sensation devient ainsi le signe et le *symbole* d'un grand nombre d'autres.

Dans l'exemple ci-dessus, l'association juxtapose purement et simplement les images que l'expérience a fournies ensemble et constitue une simple association; d'autres fois, c'est une véritable *fusion* ou un *mélange* qui s'opère; dans le premier cas il faut un effort d'attention assez pénétrant pour distinguer les éléments composants dans le composé, dans le second l'analyse est impossible. La perception de l'humide, par exemple, est due aux sensations de froid et de lisse. Il suffit, pour s'en assurer, d'appuyer contre la joue un morceau d'acier poli. Ici, il y a mélange simplement. La perception du relief, en revanche, est due à la fusion, grâce à la convergence des axes optiques qui doivent se couper au point où est situé l'objet, des sensations fournies par chacun des deux yeux. On sait que le stéréoscope réalise expérimentalement le relief en opérant la superposition de deux images semblables, mais diversement éclairés. Ici il y a combinaison.

Il y a encore fusion, amalgame des perceptions de la vue avec des images tactiles et musculaires dans la représentation que nous nous formons de la distance. Assurément, l'œil, par lui-même, est capable, dans une certaine mesure, d'apprécier l'éloignement des objets. On sait en effet que la dimension et la coloration de l'image rétinienne dépendent de la distance de l'objet; on sait également que la grandeur de l'image dépend du degré de courbure du cristallin, et celui-ci, à son tour, du degré de contraction des muscles ciliaires. La sensation d'effort musculaire, qui accompagne l'accommodation de l'œil, pour-

rait donc servir à apprécier la grandeur de l'image rétinienne et, indirectement, la distance des objets correspondants.

Il est à présumer toutefois que si l'œil était réduit à ses seules ressources, la perception visuelle des distances demeurerait confuse. C'est en se combinant avec les données du sens locomoteur et du sens tactile qu'elle acquiert toute sa précision. Les objets sont-ils en mouvement? nous déplaçons-nous nous-même par rapport à eux? nous remarquons que leur coloration s'atténue, que leurs contours s'effacent, que leurs dimensions se rapetissent au fur et à mesure que nous nous éloignons d'eux ou qu'ils s'éloignent de nous. Et c'est le contraire qui se produit quand nous nous rapprochons. *Pour chaque objet donc, une coloration d'un certain genre et des dimensions d'un certain degré sont le signe d'une distance déterminée.* Nous pouvons par conséquent, d'après les données de la vue, *inférer* la distance qui nous sépare d'un objet, c'est-à-dire la quantité d'effort locomoteur qu'il faudrait dépenser pour nous mettre en contact avec lui.

Pourquoi voyons-nous lointaine une montagne colorée en bleu-gris léger? Parce que l'expérience nous a appris qu'avant que cette teinte effacée devienne une perception détaillée d'arbres, de terre, de cailloux, il faut marcher plusieurs heures. Les erreurs dans l'appréciation des distances fournissent la contre-épreuve de cette explication. Une maison éclairée par le soleil, tandis que les alentours demeurent dans l'ombre, paraît plus proche qu'elle n'est en réalité. C'est que de sa coloration plus vive, nous avons inféré l'idée d'un trajet de moindre durée. Au théâtre, en dégradant ou en accusant les teintes des décors, on crée l'*illusion* de la proximité ou de l'éloignement.

Ce qui vient d'être dit des objets colorés peut être dit, *mutatis mutandis*, des corps sonores que nous situons également à distance, quoique avec moins de précision.

Les *illusions normales* de la perception sont, une fois compris les principes ci-dessus, aisées à expliquer. Elles devront se produire toutes les fois que les conditions ordinaires de l'expérience seront brusquement, et à notre insu, modifiées. L'œil est-il dupe des décors du théâtre, ou l'oreille des paroles d'un ventriloque? C'est que le sens,

non informé du changement qui s'est produit autour de lui, a tablé, pour ainsi dire, sur l'uniformité de l'expérience et appliqué le procédé de mesure, les règles d'appréciation qui lui ont réussi jusque-là. Comme l'instinct de l'animal, il a péché par défaut d'adaptation. Un exemple curieux d'illusion due à l'inférence routinière est fourni par le phénomène du *mouvement relatif*. Quand nous sommes dans un train, nous voyons par la portière fuir les maisons et les arbres, tourner l'horizon, etc. C'est que nous n'avons pas conscience du mouvement qui nous emporte et nous ne songeons pas qu'il est cause du changement d'aspect que nous remarquons; nous sommes portés en conséquence à supposer que les objets se déplacent. Il suffit, pour corriger l'illusion, de réfléchir que le train est en marche et de sentir, par un effort d'imagination, que nous nous déplaçons avec lui. La sensation d'effort locomoteur décide tout. Quand nous l'éprouvons, les objets extérieurs cessent de paraître en mouvement.

Conclusion. — *La perception témoigne de l'activité de l'esprit, qui se construit une représentation du monde appropriée à ses fins.*

Une conclusion se dégage des considérations précédentes, savoir : que la réalité extérieure n'est pas à l'esprit ce que le flambeau est au miroir qu'il éclaire et par lequel il est réfléchi, mais, au contraire, ce que la masse obscure d'une planète est à la lumière du soleil, qui la fait jaillir des ténèbres et la révèle aux regards. Ce ne sont pas les objets extérieurs qui font naître en nous la représentation que nous avons d'eux, mais bien l'*activité* de la conscience, qui nous permet de les concevoir hors de nous.

Il n'est pas surprenant, dès lors, que ce monde, façonné par l'activité inconsciente de l'esprit, offre une ample matière à la *réflexion*, que la pensée y trouve de l'intelligibilité, de l'ordre, de la logique, de l'harmonie même et de la beauté; qu'il corresponde, en un mot, dans une large mesure, à la plupart de ses besoins. C'est en quelque sorte son œuvre, et elle y a mis son empreinte. Il est moins surprenant encore que la *volonté* puisse s'y appliquer et trouve dans les

lois qui la régissent une sorte de levier pour accroître indéfiniment son action sur lui. Intelligible, le monde devient « agissable », car ce qui est connaissance dans l'ordre théorique devient, comme dit Bacon, dans l'ordre de l'action, puissance. Dans la mesure donc où la pensée dispose d'elle-même, elle dispose des choses. La perception est le premier acte par lequel s'affirme notre aptitude à comprendre le monde et à l'assujettir aux lois de la volonté.

RÉSUMÉ.

La perception est à la fois un fait nouveau et un degré supérieur de la sensation; c'est la sensation *reconnue, classée, objectivée*; c'est, par conséquent, un phénomène complexe qui suppose l'intervention de la mémoire, de l'intelligence et de la volonté.

C'est plus précisément grâce à la mémoire que la perception est reconnue. En se surajoutant à la sensation brute, le souvenir lui confère le caractère de *déjà vu*, la *clarté* et la distinction qu'elle n'aurait pas autrement; il lui donne également plus de solidité et pour ainsi dire de réalité *concrète*; il peut même, en certains cas, compléter l'impression sensible directe et la *suppléer*. De toutes manières, il fait de la perception une œuvre *personnelle*, originale, où chacun laisse sa marque et son empreinte.

L'*objectivité* des perceptions, c'est-à-dire leur apparence extérieure, semble, comme le pensait Maine de Biran, avoir son explication dans l'*activité* sensori-motrice des organes. Les perceptions d'étendue, de résistance, de solidité et d'im-pénétrabilité, que les métaphysiciens appellent qualités pre-

mières ou constitutives des corps (par opposition aux qualités secondes ou subjectives : couleur, saveur, odeur, etc.), sont fournies par des sens actifs au plus haut degré. La vue et le toucher en effet, sont desservis par un appareil sensorimoteur extrêmement compliqué et soumis à l'intervention continuelle de la volonté. En revanche, les états *subjectifs*, sensations vitales, cœnesthésie, nous sont fournis par les viscères, organes à peu près complètement *passifs*, soustraits à l'action de la volonté et doués d'un très faible pouvoir d'accommodation.

Tous les sens nous fournissent donc au même titre, quoique à des degrés divers, les diverses notions d'étendue, de résistance, etc. Ils sont, en même temps que des sens spécifiques, des sens *communs*. Nous ne saurions donc adopter le point de vue de certains penseurs qui veulent que la notion de résistance, par exemple, soit fournie exclusivement par le tact, et celle d'étendue exclusivement par la vue. Le témoignage de **Platner**, invoqué par eux, n'est pas péremptoire.

Mais si les différents sens, en même temps que leurs données propres, nous fournissent des notions communes, il est possible, comme le pensait **Leibnitz** et contrairement à ce que supposait **Locke**, de reconnaître à l'aide de la vue les objets auparavant appréhendés seulement par le toucher. (*Problème de Molyneux.*)

L'objectivité des perceptions étant liée à l'activité des sens et les sens étant toujours actifs à quelque degré, il s'ensuit que l'idée d'extériorité est *innée*, comme le pensent les *perceptionnistes*, **Hamilton** en particulier, et non acquise comme le veulent les *génétistes*. Déclarer avec ces derniers que la conscience est exclusivement une connaissance du *dedans*, c'est commettre une pétition de principe pure et simple. Le moi et le non-moi sont logiquement des termes corrélatifs, indissolublement liés. L'analyse abstraite peut seule les sépa-

rer. Au reste, l'expérience intime ne nous met jamais en présence d'un fait purement interne ou exclusivement objectif.

La notion d'*espace* est donc innée et non acquise. Ni les considérations de physiologie invoquées par les partisans de la doctrine génétique, ni les faits d'expérience, ni enfin les témoignages fournis par les aveugles-nés opérés ne justifient leur thèse. Il est d'ailleurs contradictoire de vouloir expliquer la notion d'espace à l'aide de sensations *inextensives* : c'est vouloir faire quelque chose avec rien.

La théorie génétique contient cependant une part de vérité. Il n'est pas douteux que l'appréciation exacte de la direction et de la distance n'ait pour condition, au moins chez l'homme, l'*éducation* simultanée des sens visuels, tactiles et musculaires.

La perception n'est pas seulement une combinaison d'impressions sensibles et d'images du même ordre, elle peut être une synthèse d'images relatives à différents sens. De là, les perceptions *acquises*, telles que celles d'humidité, de relief, de distance, etc.

Les perceptions acquises constituent de véritables *inductions* spontanément opérées par les sens. En général, fondées sur une expérience invariable, elles ne nous trompent pas. Il peut arriver cependant à l'esprit d'être pris en défaut par un changement subit et imprévu. De là, une nouvelle catégorie d'*erreurs* des sens à ajouter à celles que nous avons déjà signalées.

Il faut, à propos des perceptions, rappeler ce que nous avons dit à propos des sensations, savoir qu'elles ne sont pas tant des représentations de la réalité extérieure, destinées à nous instruire de sa nature, que des manifestations de l'*activité* de nos organes dont le rôle est de nous adapter à la réalité.

LEÇON X

LES IDÉES GÉNÉRALES

SOMMAIRE. — Rapports de la perception et de l'entendement. — Définition de l'idée générale. Ses propriétés : la compréhension et l'extension. Ses conséquences : le jugement, le raisonnement. — Problème de l'origine des idées générales : exposé et critique de la théorie empirique. — Théorie rationaliste : exposé et critique. — Problème des idées innées : conciliation des points de vue empirique et rationaliste. — Rapports de l'idée et du mot. — Problème des Universaux : réalisme, nominalisme, conceptualisme. — Caractère logique du débat.

La perception et l'idée. — *Il n'y a pas, si l'on se place au point de vue psychologique ou concret, de différence absolue entre l'idée et la perception. Leur opposition est purement logique.*

Il semble, à consulter l'opinion de la plupart des philosophes, qu'en passant des perceptions aux idées on entre dans un domaine absolument nouveau. *Passif* dans la perception, l'esprit serait *actif* dans la formation des idées. Nous ne reviendrons pas, après ce qui a été dit à propos de la sensation, après l'explication donnée de l'objectivité des perceptions, sur la fausseté de cette antithèse. Mais, dit-on encore, les états de la sensibilité (ainsi se nomment les sensations et les perceptions) ont pour caractère d'être *particuliers*, individuels ; les actes de l'entendement ont pour marque distinctive la *généralité*.

Percevoir, c'est se mettre en relation avec des individus ; concevoir, c'est connaître des genres. Il y a donc une opposition radicale, absolue, entre l'entendement et la sensibilité.

Qu'il y ait un fondement à cette opposition de la faculté de sentir et de la faculté de connaître, il n'est pas douteux. Il est exact que le propre des données du sens c'est la spécificité, la différence ; que l'essence de l'idée, d'autre part, c'est la généralité, la ressemblance. Mais c'est là, nous allons le voir, le point de vue de la logique qui analyse, ce n'est pas la donnée de l'intuition concrète. Il ne faudrait pas cependant confondre les concepts et les choses, les idées et les faits, les abstractions de la pensée et le contenu concret de la conscience.

Que voyons-nous quand nous jetons les yeux autour de nous, sur ce qui nous environne ? Assurément pas des *individus*. Ce qui nous frappe, quand nous percevons un arbre, un homme, une maison, c'est moins le caractère original des objets que leur aspect générique. Qu'on y réfléchisse d'ailleurs, l'individualité pure est non seulement impossible à concevoir, mais même à imaginer et à sentir. Une perception, absolument sans analogue avec ce que la conscience a déjà éprouvé, est un monstre inintelligible. Il n'y a de conscience que là où il y a mémoire ; il n'y a mémoire que là où il y a ressemblance du présent avec le passé. Observons, d'ailleurs, que tout objet qui affecte les sens est reconnu : il est senti, par conséquent, comme *semblable* à un autre. Il est immédiatement classé, désigné par un nom commun, arbre, chêne, yeuse. Nous ne voyons donc pas l'individu, nous voyons des *genres*. Nous percevons des idées, exhibées dans des symboles concrets.

Une idée générale, en revanche, n'est pas une *généralité* pure. Celle-ci n'est pas plus intelligible que la pure individualité ; elle est comme l'individu à la fois irréprésentable et inconcevable. Que pourrait bien être en effet un pur rapport, sans terme aucun pour le fonder ? L'idée repose sur une image particulière, déterminée, concrète, sur un signe verbal. Pas plus que l'énergie balistique n'existe en dehors de la balle, l'idée, qui est, nous le verrons, la puissance d'évoquer une suite de représentations concrètes du même genre, n'existe en dehors du *mot*.

Ainsi, la réalité concrète nous montre l'union des éléments que l'analyse abstraite dissocie : elle nous montre, au sein de la perception, dont l'essence est certainement l'individualité, la généralité qui la rend intelligible ; dans l'idée, générale par définition, le caractère sensible qui la rend capable d'affecter la conscience. Et cela n'a pas lieu d'ailleurs de nous surprendre puisque déjà nous avons fait voir dans la ressemblance et la différence, dans la qualité et la quantité, les conditions contradictoires mais nécessaires du fait conscient.

Les conclusions auxquelles nous amène l'analyse concrète sont celles que, suivant une voie différente, **Aristote** et **Leibnitz** avaient déjà adoptées. Leibnitz réduit la différence de l'entendement et de la perception à la distinction du clair et du confus ; la sensibilité pour lui est un entendement obscur, l'entendement une sensibilité dont le contenu est « explicité ». Pour Aristote, la sensibilité c'est l'entendement en puissance, et l'entendement la sensibilité en acte.

Ce que nous nous proposons toutefois ici, c'est moins d'engager un débat métaphysique sur les rapports de l'entendement et de la sensibilité que de mettre en relief, d'un point de vue strictement positif, l'identité foncière de la perception et de l'idée, notions à la fois particulières et générales, et aussi leur distinction foncière qui résulte de l'inégale importance en chacune de l'élément de généralité et d'individualité qu'elles contiennent. Le propre de la pensée est d'assimiler et de différencier les impressions externes, de triompher des différences et des ressemblances qu'elles recèlent pour les rendre conscientes. Le premier stade de ce double processus d'assimilation et de différenciation est la perception. L'idée générale est le second. Mais tandis que, dans le premier, la conscience qui assimile spontanément est surtout *attentive* au caractère original de la réalité, dans le second, la réflexion qui spontanément différencie s'applique au caractère de généralité de son objet. Nous voyons l'originalité de la perception dont l'inconscient appréhende la généralité ; nous concevons la généralité de l'idée dont ce même inconscient, par l'entremise du mot, utilise le caractère individuel.

Perception et idée ne sont donc pas deux choses différentes, mais les deux *moments* du rythme de la conscience, spontanée et réfléchie.

Ainsi, la lumière qui se meut par ondes, si elle était pourvue de pensée, se sentirait alternativement convexe et concave, tout en étant continuellement l'un et l'autre à la fois.

Définition de l'idée générale. Extension et compréhension. — *L'idée générale est l'expression dans l'esprit de ce qu'il y a de stable et de permanent dans l'expérience. On peut encore la définir la signification d'un nom, commun à une multiplicité d'individus.*

La perception, nous venons de le voir, est un état dont la généralité est négligée par la conscience réfléchie, dont le caractère d'originalité et de nouveauté est, au contraire, mis en relief par elle et, pour cette raison, senti comme *présent*, comme élément de l'expérience actuelle et de l'espace. Dans l'idée, en revanche, c'est le caractère par lequel elle ressemble aux autres états, c'est-à-dire au passé, qui est mis au premier plan et abstrait par la réflexion. La perception exprime donc, logiquement parlant, ce qu'il y a de nouveau et d'inédit dans l'expérience ; l'idée, ce qu'il y a de commun aux perceptions antérieurement éprouvées, en d'autres termes ce qu'il y a dans l'expérience de stable et de permanent. Elle est, par conséquent, étrangère à la notion du *temps*. Le *monde intelligible* dont elle est un élément est, par opposition au monde sensible que les perceptions constituent, en dehors de l'étendue et de la durée. Mais, comme l'idée, ce monde intelligible est un produit de l'abstraction, logiquement et non psychologiquement réel.

Tous les *noms communs* désignent des idées générales, c'est-à-dire des propriétés, des caractères qui appartiennent à un nombre indéfini d'individus, objets de perception. Le mot blancheur, par exemple, exprime ce en quoi coïncident les objets concrets comme ivoire, craie, papier, porcelaine, etc.

Le nombre des objets concrets pourvus d'une propriété commune peut être plus ou moins étendu. Il constitue l'*extension* de l'idée. C'est ainsi que tous les hommes, Européens, Africains, Américains, Asiatiques, Océaniens, constituent l'extension de l'idée d'humanité.

De l'inégale extension des idées dérive la distinction des *genres* et des *espèces*. Le genre est la notion dont l'extension est le plus étendue. Ainsi, Homme est le genre dont Européen est l'espèce. Il est aisé de voir que la même idée peut être espèce ou genre, suivant qu'elle est en rapport avec une notion d'extension moindre ou plus grande. Ainsi, Homme, genre par rapport à Européen, est espèce par rapport à Animal ou à Mortel.

Tout individu entre à la fois dans des espèces et dans des genres : Socrate est de l'espèce homme et du genre mortel. Affirmer un rapport d'individu à espèce ou d'espèce à genre, c'est former un *jugement*. Dans un jugement, la notion spécifique ou individuelle est toujours le *sujet*, la notion générique, l'*attribut* ou prédicat.

Quand on donne d'un individu le genre prochain, c'est-à-dire la notion d'extension immédiatement supérieure à la sienne, et qu'on indique également le caractère par lequel il s'en distingue, la différence spécifique, le jugement porte le nom de *définition* : *Definitur per genus proximum et differentiam specificam*. La définition des êtres est le fondement de la *classification*.

On appelle *compréhension* de l'idée l'ensemble des caractères généraux présentés par les individus contenus dans son extension. Les caractères communs aux Européens, aux Asiatiques, etc., constituent la compréhension d'Homme. Il est aisé de voir que tout ce qui a été dit de l'idée, à propos de son extension, peut être répété à propos de sa compréhension. Les notions ont des degrés de compréhension divers.

Il est aisé de voir également que la compréhension des notions est *en raison inverse* de leur extension. Plus l'extension augmente, plus la compréhension diminue, et vice versa. Le genre a plus d'extension et moins de compréhension que l'espèce; le nombre des hommes, par exemple, est plus grand que celui des Européens; en revanche, les qualités qui entrent dans la notion d'Européen sont plus nombreuses : il faut, pour être Européen, d'abord être homme et de plus posséder certains caractères spécifiques. Un exemple typique nous est fourni par les idées de Dieu et de matière. La notion de la *matière* est entre toutes celle dont la compréhension — en quelque sorte égale à zéro, puisque la matière c'est ce qui est susceptible de

revêtir toutes les qualités, mais effectivement n'en possède aucune — est le moins riche. En revanche, son extension est quasiment infinie : elle est le caractère commun à tous les objets corporels. La notion de l'*Être Parfait*, en revanche, possède une compréhension infinie, puisque par définition c'est l'Être à qui actuellement appartiennent toutes les qualités; mais ici l'extension est nulle; on ne conçoit en effet qu'un Dieu.

Origine des idées générales. Critique de l'empirisme. — *La généralité des notions ou des idées générales ne saurait, comme l'imaginent les empiriques, s'expliquer à l'aide des seules lois de l'expérience.*

Comment de la perception des individus l'esprit s'élève-t-il à la conception des genres? Selon les *nominalistes empiriques*, comme **Locke, Hume, Stuart Mill**, il n'y aurait rien dans l'esprit qui n'aurait été d'abord donné dans le sens : « *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* » Les idées ne seraient que des « copies » d'impressions transmises par les sens. Le procédé photographique employé par le docteur **Galton** pour obtenir des portraits composites nous donnerait une idée de ce qui se passe dans l'esprit quand nous formons des notions générales. En faisant défiler devant l'objectif, pendant la durée de temps nécessaire à l'impression de la plaque sensible, un certain nombre de personnes de la même famille, on obtient un portrait composite où l'on retrouve les traits communs des individus photographiés. La superposition des impressions sur la plaque a eu pour effet de renforcer, d'accentuer, en les additionnant, les caractères généraux; de neutraliser et d'effacer au contraire les particularités individuelles. De la même manière, au dire des philosophes empiriques, s'opérerait la sélection des caractères particuliers et généraux de l'expérience.

Malheureusement pour l'empirisme, l'adage « comparaison n'est pas raison » trouve ici une application parfaite. Il suffit d'observer que la sélection opérée par l'appareil de **Galton** ne s'effectue ni spontanément, ni mécaniquement. Elle est *artificielle*, intelligente, vou-

lue. C'est sur les indications du photographe que les individus de la même famille défilent devant l'objectif. Dans la nature, rien de pareil. Les phénomènes se suivent au hasard, semblables ou différents, selon l'occurrence : Je vois de la neige, puis l'azur du ciel, puis la verdure, puis la couleur sombre de la terre : que peut-il bien résulter de ce mélange, quelle image composite ?

L'empirisme, semble-t-il, ne saurait sortir de ce dilemme : ou il y a dans l'esprit un besoin de dégager, de la multiplicité des perceptions qui l'affectent, leur unité, leur caractère commun, — et ainsi on peut expliquer que la pensée triomphe de la variété illimitée de l'expérience, qu'elle forme des notions générales, — ou bien il faut admettre que l'expérience contient un *ordre* des perceptions d'où se dégage spontanément la généralité qu'elles enveloppent. Or, la seconde alternative, l'empirique se l'interdit. Il n'admet pas qu'une loi d'ordre préside à la succession des phénomènes ; il ne peut pas d'ailleurs l'admettre. Il lui faut donc adopter l'autre partie du dilemme, c'est-à-dire reconnaître l'existence dans l'esprit d'une *aptitude* à organiser les perceptions et à en dégager les caractères généraux.

Critique de la théorie rationaliste. — *La théorie rationaliste, selon laquelle l'idée générale serait due à l'abstraction, à la généralisation et à la dénomination, donne les conditions logiques de la formation de l'idée, mais non pas les conditions psychologiques de l'opération.*

Si maintenant nous indiquons les phases logiques, sinon les phases réelles du processus qui aboutit au concept¹, nous aurons l'explication rationaliste de la formation des idées générales. Soit, par exemple, à rendre compte de l'acquisition de l'idée de *blancheur*. L'expérience nous met en présence de la craie, de l'ivoire, de la porcelaine, du papier, qui, avec d'autres caractères, présentent en commun celui d'être blanc. Il faut, selon la théorie classique, que l'*attention* dissocie de l'ensemble dont elle fait partie, pour la considé-

1. *Concept*, terme par lequel les conceptualistes désignent l'idée générale.

rer à part la qualité de blancheur. Cela s'appelle *abstraire*. L'idée abstraite est donc une propriété d'un objet concret, isolée. Mais ce n'est pas assez : cette qualité n'a pas encore de généralité ; elle n'évoque encore dans la pensée que l'objet particulier dont l'attention l'a dégagée. Il faut, pour qu'elle devienne une notion intelligible, une idée *générale*, qu'elle apparaisse comme une propriété inhérente à une multiplicité d'objets ; il faut donc que l'esprit la retrouve dans les diverses combinaisons concrètes où elle peut entrer et associe ensemble les perceptions qui la contiennent. Ce n'est pas tout encore : l'esprit serait incapable d'évoquer l'idée, de la penser, de la faire servir aux divers usages du jugement et du raisonnement si elle n'était associée à un *mot*, à une représentation concrète déterminée, dépendante de la volonté. Il faut donc donner un nom à l'idée. Ce nom, commun à la diversité des objets du même genre, en sera pour la pensée en quelque sorte l'équivalent ; il lui épargnera la peine de les évoquer successivement pour saisir leur propriété commune, pour penser l'idée générale. En somme, *attention, abstraction, assimilation* et *dénomination*, telles sont les diverses opérations dans lesquelles on peut décomposer le processus de formation de l'idée.

Que vaut cette explication ? Elle nous donne assurément, bien qu'elle soit une décomposition artificielle du travail de la pensée et qu'il n'en faille pas serrer de trop près les divers temps, le détail des conditions logiques de l'acquisition de l'idée ; mais psychologiquement elle n'a aucune valeur.

On peut se demander, en effet, comment chacune des phases de cette analyse, prise en elle-même, est possible. Comment l'attention peut-elle se porter, pour le considérer à part, sur un des caractères de l'objet concret ? En vertu de son libre arbitre ? À moins de tomber dans cette supposition évidemment ridicule, il faut admettre que l'attention est dirigée par une *image-souvenir* qui pour opérer l'abstraction vient renforcer de préférence aux autres et rendre prépondérant un caractère de l'objet concret. Ainsi donc l'attention se porterait sur ce qu'elle connaît déjà. Et si l'*image-souvenir* vient renforcer, à l'exclusion des autres, un des caractères de la perception concrète, c'est assurément que dans le système nerveux un méca-

nisme était préparé, dont l'activité, stimulée par l'expérience actuelle, l'a actualisée et l'a projetée au dehors. Or, un tel mécanisme suppose la suite indéfinie des expériences qui l'ont progressivement constitué. En somme donc, pour faire attention à une idée, il faut avoir au préalable l'idée de la chose à laquelle on fait attention, et la condition pour acquérir une idée générale, c'est en quelque sorte que nous la possédions déjà. Il semble impossible de sortir de ce cercle vicieux, à moins de reconnaître que l'opération par laquelle l'esprit connaît comme distincts les caractères des faits concrets et celle par laquelle il dégage leurs ressemblances sont une seule et même opération. Percevoir, c'est donc dissocier les éléments dont la réalité concrète se compose, et c'est en même temps en dégager les caractères communs. Nous ne percevons pas d'abord les différences pour ensuite saisir les points communs; nous percevons simultanément une multiplicité de faits en tant que *semblables* et *différents* à la fois.

Au reste, cette opération de l'abstraction, conçue comme condition préalable de l'assimilation des faits, n'est pas seulement inintelligible, elle est complètement inutile.

Si d'emblée, dans la perception concrète, l'esprit n'est pas capable de rapprocher les caractères communs que présente une même expérience, par exemple la blancheur des nuages, le miroitement de la lumière sur les eaux, les tourbillons de poussière qui s'élèvent sur la route, il n'y parviendra jamais. Supposons-le, en effet, en possession de l'idée abstraite de la blancheur, telle qu'il a pu la former à propos de *la perception d'un nuage* : c'est là une blancheur définie, relative, concrète; ce n'est pas la blancheur pure. Or, pareille chose peut être dite de la blancheur de la poussière, de la blancheur des lis, etc., etc.; toutes sont distinctes les unes des autres de même que les objets concrets auxquels elles appartiennent. Mais si leur hétérogénéité *au sein du concret* les empêchait d'être assimilées, leur hétérogénéité *au sein de l'abstrait* ne les en empêchera pas moins. — Et si l'on pensait pouvoir se tirer d'embarras en disant que l'abstraction est capable de fournir l'idée de la blancheur *pure*, nous demanderions, comment l'intelligence, à moins qu'elle ne possède par devers elle l'idée qu'elle va bien inutilement dès lors essayer de

dégager du réel, s'y prend pour la former. Contentons-nous de ce léger aperçu des difficultés auxquelles donne lieu le *verbalisme* de l'analyse logique, qui prétend se substituer à l'analyse psychologique et méconnaît l'unité de la vie intérieure.

Problème des idées innées. — *Les idées sont innées en ce sens que nous avons, en vertu de la constitution de notre esprit, l'aptitude à les former.*

La solution que nous venons d'exposer nous permet de prendre parti dans la célèbre querelle des idées innées. On sait que la question de savoir si les idées étaient innées à l'esprit, antérieures à l'expérience, ou, au contraire, dérivées des sensations, a passionné les philosophes de la fin du dix-septième siècle et mis aux prises l'empiriste **Locke**, auteur de *l'Essai sur l'entendement humain*, et le rationaliste **Leibnitz**, qui en fit le commentaire et la critique détaillée dans les *Nouveaux essais*. Assurément, le philosophe anglais avait raison d'affirmer que toutes les idées n'étaient pas présentes à toutes les intelligences. C'est là une vérité de sens commun : ni l'enfant, ni le sauvage, ni l'idiot, ni le philosophe même ne peuvent prétendre les avoir toutes dans l'esprit. Mais, à vrai dire, en faisant une objection de ce genre, Locke enfonçait une porte ouverte. Ni **Descartes**, ni aucun de ses disciples n'avaient soutenu une pareille énormité.

Moins explicite assurément dans la forme que Leibnitz sur ce qu'il faut entendre par idées innées, Descartes n'est pas moins catégorique dans le fond. Or, il ne dit pas que les idées sont innées, au sens où elles seraient actuellement présentes dans tous les esprits, mais dans ce sens seulement que chacun possède la *faculté* de les acquérir. Elles sont en nous, disait-il en propres termes, comme la générosité ou l'avarice sont dans certaines familles, comme des tendances ou des prédispositions natives. Quant à Leibnitz, il multiplie les images destinées à éclairer sa pensée : les idées sont en nous comme le vivant est dans le germe, comme la statue dans le marbre, quand les veines au sein du bloc en dessinent les contours.

C'est pourquoi comme il faut pour dégager la statue l'intervention du statuaire, il faut pour que ces tendances, ces dispositions, ces *virtualités* s'actualisent, c'est-à-dire pour que nous pensions effectivement les idées, le concours de l'expérience, la stimulation des sens. **Platon** expose d'une façon mythique, mais avec plus de vérité encore peut-être, la thèse innéiste, lorsqu'il dit que les idées sont dans l'âme à titre de souvenirs de la réalité que nous avons contemplée dans une autre vie, à titre de *réminiscences*. N'est-ce pas dire en d'autres termes qu'elles sont en nous sous forme d'états inconscients? **Spencer**, à son tour, lorsqu'il dit que ce qui préexiste en nous c'est l'expérience de la race dont nous sommes issus, ne fait que reprendre ces vues mêmes en les exprimant dans le langage de la science positive. Nous avons, selon lui, hérité, de la série des générations humaines qui nous ont précédés, outre notre constitution organique, outre notre cerveau et les organes qu'il contient, des dispositions fonctionnelles, c'est-à-dire des aptitudes à exécuter des mouvements, à concevoir des idées, à éprouver des croyances, *une forme* mentale, pour tout dire. Dans ce moule, préparé d'avance, l'expérience est obligée de se couler. C'est pourquoi, soit dit en passant, l'animal, dont la structure cérébrale est différente de la nôtre, ne saurait, même placé dans les mêmes conditions, dans le même milieu, en face des mêmes phénomènes que nous, voir comme nous et dégager des faits les mêmes idées.

Mais, dira-t-on, l'*innéisme* de **Spencer** est de l'empirisme encore, car, si chez l'individu la forme mentale préexiste à son expérience propre et la détermine, il n'en est pas de même pour la race ou pour l'espèce. La structure mentale des ancêtres est l'œuvre des siècles, et l'expérience l'a façonnée peu à peu. Il est certain que, dans la mesure où **Spencer** prétend rendre compte de la pensée à l'aide de la seule expérience, sa thèse est critiquable. Mais aussi bien on n'a pas établi qu'il ne faille pas, de son point de vue même, donner un certain rôle dans la formation de la pensée aux réactions propres de la matière nerveuse et de l'esprit. L'âme n'est pas constituée de toutes pièces par les forces extérieures. Les modifications produites en elle sont avant tout des résultantes de deux forces qui ont composé indéfiniment leurs effets, la force mécanique des éléments

extérieurs et la force organique de la matière vivante, qui s'efforçait de se conserver tout en s'adaptant.

Quoi qu'il en soit, c'est à la condition de mettre en relief, dans la formation de l'intelligence, la part qui revient au facteur mental et spirituel, qu'on en donnera l'explication véritable. Or, il faut reconnaître dans la vie spirituelle une double tendance, une double loi fondamentale qui préexiste à toute expérience; c'est la tendance à dissocier les impressions, à les saisir comme des différences, et la tendance à les organiser, à les appréhender dans leur unité. Il faut reconnaître, en d'autres termes, comme antérieure à la conscience la loi de la conscience même.

Cette faculté de saisir la diversité des états comme *une* et l'unité du développement intérieur comme *divers* est un fait premier irréductible. L'expérience ne saurait en rendre compte, car elle-même est incompréhensible sans lui. Il n'y a de monde hors de nous, de perceptions et de rapports, d'individus ou de lois, que si d'abord nous posons la conscience. Là-dessus, l'accord règne entre toutes les théories rationalistes; c'est là, à travers la diversité des formules par lesquelles elles ont cherché à l'exprimer, leur principe fondamental absolument indiscutable.

Rapports de l'idée et du mot. — *L'idée générale ne consiste pas dans le mot, mais le mot est la condition indispensable de l'utilisation de l'idée.*

Il pourrait paraître que penser ce n'est rien qu'évoquer des mots. Quand nous parlons, en effet, quand nous lisons, quand nous écrivons, il est aisé de s'en assurer, nous n'évoquons pas les images concrètes, les réalités d'expérience correspondantes aux mots. Est-ce à dire que nous procédions comme des *algébristes* qui font défiler des symboles, en se préoccupant uniquement de ne pas violer les règles du calcul? On s'expliquerait mal dans ce cas les degrés divers de satisfaction que nous éprouvons à lire, à écrire ou à parler, et qui certainement n'ont rien à voir avec la jouissance du style ou de la correction grammaticale. On s'expliquerait difficilement

encore qu'en présence de formules, parfaitement irréprochables au point de vue de la forme, nous hésitions, nous éprouvions comme un avertissement intérieur qui nous signale leur inexactitude ou leur fausseté. Sauf dans certains cas morbides, il n'y a pas, il faut le proclamer, que des mots dans la pensée. Un processus cérébral extrêmement rapide dont la complexité varie avec les individus, accompagne la lecture, et une série de représentations à caractères communs est toujours évoquée. Un arrêt léger de l'attention suffit pour révéler à la conscience le contenu de ce processus, c'est-à-dire la signification du mot. Essayons de l'analyser. Prononcé-je, par exemple, le mot chien? Immédiatement j'imagine un chien déterminé, museau allongé, oreilles tombantes, queue en panache, poils soyeux : mon épagneul. Toutefois, l'activité inconsciente a dû se porter seulement sur certains caractères de l'animal, car au lieu de former au hasard des images d'animaux quelconques, c'est, à la suite de l'image de mon chien, un défilé des représentants de la race canine, setter, pointer, caniche, bouledogue, etc., que je vois s'offrir à ma pensée. Le mot donc a évoqué un objet concret, mais en dirigeant l'attention sur lui de telle façon que toutes ses particularités ont été systématiquement mises dans l'ombre, sauf une, qui est essentielle, et qui est devenue le point de départ d'une association d'idées déterminées. Il a rendu présent à l'esprit un système d'idées semblables; il en a été donc le *substitut* et l'équivalent.

Mais, s'il en est ainsi, le problème en apparence insoluble de penser des généralités se trouve, grâce au mot, résolu. L'attention, nous le savons, ne peut se porter que sur ce qui est déterminé; il lui faut des images. *Ὅχι ἐστὶν νοεῖν ἄνευ φαντάσματος*, disait **Aristote**. D'autre part, toute pensée vraie est la pensée de ce qu'il y a de commun aux individus, du général; il n'y a, en d'autres termes, de pensée que des genres. Comment dès lors résoudre la difficulté? Elle tombe d'elle-même si l'on fait remarquer que le mot, capable d'évoquer la série des images particulières qu'il représente, nous permet à la fois d'*imaginer* le rapport et de le *concevoir*, et ainsi de penser le général à l'aide du particulier.

Problème des Universaux. — *Selon les réalistes, les idées générales correspondent à des êtres intelligibles; selon les nominalistes, à des faits; selon les conceptualistes, à des lois de la nature.*

Quelle est maintenant la valeur et la signification des idées générales? à quoi correspondent-elles hors de nous? C'est le problème des *Universaux*¹, agité dans l'antiquité et surtout au Moyen-âge, où il se mêle à des questions théologiques. Trois réponses y ont été données: 1^o les idées sont des réalités indépendantes de l'esprit; 2^o les idées sont des mots ou des signes au moyen desquels l'esprit se dispense de penser les faits de l'expérience; 3^o les idées correspondent à des lois de la nature. La première solution est celle des Réalistes, la seconde exprime le point de vue des Nominalistes empiriques, la troisième celui des Conceptualistes.

Le *réalisme platonicien* part de cette remarque que les idées, contenant de la vérité, c'est-à-dire ce qui nécessairement est et ne peut pas ne pas être, sont des réalités à meilleur titre que les choses sensibles, que les individus. Considérons l'idée de l'Humanité; elle est éternelle en quelque sorte. Les individus humains passent, éphémères, mais elle demeure. Elle est à certains égards universelle; les individus occupent une étroite portion de l'espace, elle est répandue sur l'étendue des continents, partout où il y a des hommes; elle est nécessaire, elle implique les idées de raison, de sociabilité, etc., et à qui s'efforcerait d'en détacher ces notions, elle offre une résistance insurmontable. Trouvez, dit **Malebranche**, un être dans le monde sensible qui soit capable de résister autant qu'une idée! On a beau faire, l'idée du triangle demeure l'idée d'une figure qui a trois angles égaux à deux droits. Éternelle, universelle, immuable, l'idée a tous les caractères de l'être véritable. Si maintenant l'on érige les propriétés logi-

1. Le triple point de vue du nominalisme, du réalisme et du conceptualisme domine, peut-on dire, toute la philosophie. La préoccupation constante de l'auteur du cours a été d'écarter, à propos de chaque question, les solutions réalistes et nominalistes et de se placer au point de vue du conceptualisme.

ques que nous venons de lui reconnaître en propriétés *métaphysiques*, si l'on transforme l'idée de ce qui est *vrai* en l'idée de ce qui est purement et simplement, on a le réalisme.

Le réalisme remonte à **Platon**. Selon ce philosophe, les êtres sensibles sont des *combinaisons* d'idées (μῆξις εἰδῶν). Au lieu de voir dans la table, par exemple, un mélange d'éléments matériels ou une agrégation d'atomes, il faut y voir le résultat de la rencontre d'un nombre à peu près infini de qualités et de propriétés. Ces qualités, le lourd, le léger, le sec et l'humide, le chaud et le froid, le lisse et le rugueux, le rond et le carré, etc., etc., entrent dans la composition de la table suivant des propositions définies par le but à atteindre, savoir la réalisation plus ou moins parfaite d'une image de la Table type, de la « Table en soi », τράπεζα καθ' αὑτή. En somme, les choses sensibles participent aux idées et les imitent. Mais, il est évident, dès lors que les idées prises en elles-mêmes ont infiniment plus de réalité que les individus que par leur combinaison, c'est-à-dire, en somme, par leur neutralisation réciproque, elles réalisent. Le lourd dans la table, où il est uni au léger, n'a pas autant de réalité que le « lourd en soi » (το βάρυν κα' αὑτο). Il est bien assuré encore que la table concrète est loin d'avoir la perfection idéale de son modèle ou de son *archétype*¹, « la Table en soi ». Elle en est une pâle et lointaine copie. En résumé donc, les idées sont des êtres pourvus de la plénitude de l'existence, et celle-ci n'est accordée aux individus sensibles que dans la mesure où ils participent aux idées.

Le réalisme, au Moyen-âge, consiste à nier l'existence des individus au profit de leurs caractères intelligibles. Les Universaux sont réels, les individus ne le sont pas. Appliqué au problème de la Trinité, le réalisme de **Guillaume de Champeaux** (xii^e siècle) a pour effet de refuser l'existence substantielle au Père, au Fils et à l'Esprit, qui cessent d'être des personnes distinctes pour devenir des qualités ou des manières d'être de la Divinité. Au reste, le *trithéisme* de **Roscelin** (xii^e siècle), conséquence du point de vue opposé, n'avait pas moins d'inconvénients, puisqu'il écartait de la Triade divine l'idée de l'Unité.

1. *Archétype* (Ἀρχέτυπος, premier type), modèle sur lequel se fait un ouvrage.

Quoi qu'il en soit de ces difficultés, indiquées pour mémoire, le réalisme est aujourd'hui affaire de pure érudition ; le débat est actuellement circonscrit entre *Nominalistes*, adeptes de l'empirisme anglais, et *Conceptualistes*, qui se rattachent à **Aristote**. On ne se demande plus aujourd'hui s'il y a des Universaux *ante res*, transcendants à l'expérience, χωριστά, comme disait Aristote, c'est-à-dire séparés des êtres sensibles, mais seulement s'ils sont *post res* (nominalisme) ou *in rebus* (conceptualisme) ; en d'autres termes, s'ils sont des résidus de l'expérience ou des principes.

Avant d'entrer dans le vif de la controverse entre Nominalistes et Conceptualistes, il convient d'écarter une conception inexacte que l'on se fait du nominalisme. On accuse ses partisans de réduire l'idée générale à un mot vide de sens. Qui veut trop prouver ne prouve rien. On a tort d'opposer à une doctrine des griefs imaginaires : ils peuvent faire douter, en effet, de la valeur des objections véritables. Sans doute ici les Conceptualistes sont-ils dupes du mot nominalisme. Mais si les Nominalistes insistent particulièrement sur le rôle et l'importance du nom, comme substitut et équivalent de l'idée, on n'en trouve pas un seul à qui l'on puisse reprocher sérieusement de vouloir ramener la pensée à un vain *psittacisme*.

Hobbes lui-même, le plus radical des penseurs de son espèce, ne tombe pas dans ce défaut¹. Il ne veut pas, il prend bien soin de le dire, que nous parlions comme les mendiants quand ils récitent leur *Pater*. Sans doute, à ses yeux, le mot n'exprime pas une propriété des choses, il n'a pas de *valeur logique*, et c'est en quoi le conceptualisme est écarté ; mais il correspond à l'idée que, d'après notre expérience, nous nous faisons des choses. « Un nom est un son de la voix employé arbitrairement comme une marque destinée à rappeler à l'esprit quelque conception relative à l'objet auquel ce nom a été imposé. » Le texte est explicite : en raisonnant avec les mots nous raisonnons avec nos *opinions*. Mais que valent celles-ci ? C'est ici que commence le nominalisme de **Hobbes**, comme aussi celui de tous les empiriques. Nos opinions, résidu de notre expérience personnelle, les opinions des hommes, fruit des observations recueillies par l'en-

1. *Logica*, partie I, ch. II, 4.

tremise de leurs sens, sont, disent-ils, l'expression de ce qui est dans notre esprit et non l'expression de ce qui est, absolument parlant, dans la nature. Elles n'ont pas de valeur logique, ne correspondent pas à des lois objectives éternelles, universelles, nécessaires.

Toute la différence, en somme, entre Conceptualistes et Nominalistes, porte sur la *valeur logique* des idées et non sur la distinction de l'idée et du mot.

Il est vrai que le désaccord, en ce qui concerne la valeur de l'idée, suppose un désaccord plus profond sur sa *nature psychologique*. Nominalistes et Conceptualistes diffèrent donc également sur la façon dont il faut se représenter le processus d'*acquisition* des idées. Nous avons déjà indiqué les positions prises; il convient toutefois d'y revenir avec plus de détail. Le Nominaliste ne saurait admettre que l'idée soit l'expression de l'activité de l'esprit; ce serait ruiner son principe, à savoir que tout vient de l'expérience. Il lui faut donc dénier à l'esprit le pouvoir de former des idées abstraites. Et voici la preuve qu'il apporte : Nous n'avons pas, dit-il, l'intuition de représentations *abstraites*. L'idée abstraite, dépouillée des caractères qui la déterminent et la particularisent au regard de l'imagination, est un néant psychologique. La représentation d'un chien doit être celle d'un chien gras ou maigre, grand ou petit, blanc ou noir, caniche ou dogue, ou d'une autre espèce, sinon c'est un mythe. « Si j'évoque l'idée d'homme, dit **Berkeley**, j'ai beau faire, j'ai toujours devant les yeux l'image d'un individu déterminé¹. » — D'un mot, la pensée évoque des souvenirs de l'expérience passée, elle ne peut rien de plus.

Il y a dans cette façon d'administrer la preuve une légèreté inconcevable. Aucun Conceptualiste ne s'est jamais avisé de prétendre que nous puissions former des représentations abstraites et cependant imaginées, ce qui serait une contradiction *in terminis*. Soutenir cette thèse, c'est commettre une méprise grossière, confondre l'existence d'un pouvoir d'abstraire ou d'isoler les propriétés de la réalité concrète, réellement affirmé par les Conceptualistes comme un attribut essentiel de la pensée, et l'existence de représentations abstraites dans la pensée, en dehors de l'expérience, chose à laquelle ils n'ont jamais

1. *Principes de la connaissance humaine*. Introd.

songé. Loin d'affirmer l'existence de cette entité inintelligible que supposent les Nominalistes, les Conceptualistes s'expriment sur le point en litige exactement comme leurs adversaires. Ils prennent parfaitement à leur compte les déclarations de **Berkeley**, selon lesquelles nous ne pensons que des images particulières. Mais ils ajoutent : Nous avons la *faculté d'abstraire* certaines propriétés, c'est-à-dire de les dégager des images concrètes, pour les considérer isolément et en faire le point de départ de nos associations d'idées. Cette faculté est inhérente à la pensée. Et sur ce terrain, le Nominaliste, bon gré, mal gré, est obligé de les suivre : « Tant que dure, dit **Stuart Mill**, la concentration de l'*attention* sur la représentation concrète, nous pouvons temporairement ne pas avoir conscience de certains de ses attributs; nous pouvons n'avoir présents à l'esprit que les attributs qui constituent le concept¹. »

Toute la différence entre le nominalisme et le conceptualisme revient donc à la différence fondamentale indiquée plus haut, du point de vue empirique, qui réduit toute la vie de l'esprit à la sensation et à l'expérience, et du point de vue rationaliste, qui affirme la nécessité de poser l'existence de formes mentales, de l'attention en particulier et de l'abstraction, comme conditions de l'expérience elle-même.

Voyons maintenant d'une façon plus précise ce qu'il faut entendre par la différence de valeur logique attribuée aux idées, puisque c'est à cela, avons-nous dit, que l'opposition des deux théories essentiellement se ramène. Considérons, au point de vue nominaliste d'abord, l'idée d'homme. Elle comprend les propriétés de bimaire, bipède, mammifère, à sang chaud, etc. *L'expérience* nous a montré dans les individus désignés par ce nom ces diverses qualités toujours associées. Mais est-ce à dire que leur liaison soit nécessaire, qu'elles ne puissent pas être réalisées en dehors les unes des autres? Est-ce à dire qu'elles seront toujours données ensemble? On ne peut, dit le nominaliste, se

1. Cf. « Nous pouvons porter exclusivement notre attention sur certaines parties de l'idée concrète, et par cette attention exclusive nous donnons à ces parties le pouvoir de déterminer exclusivement le cours de nos pensées. » *Philosophie de Hamilton*, trad. Cazelles, p. 371.

prononcer. Que savons-nous de l'avenir? Il ne faut préjuger de rien. La croyance que les cygnes sont blancs, que l'idée de cygne, en d'autres termes, enveloppe dans sa compréhension la blancheur, était assise sur un nombre prodigieux d'observations. On a cependant trouvé des cygnes noirs en Australie. Une association plus indissoluble encore excluait l'idée des antipodes, c'est-à-dire l'existence d'individus ayant, par rapport à nous, la tête en bas. Il a fallu y renoncer. Pourquoi le monde n'apporterait-il pas d'autres démentis aux anticipations fondées sur une expérience toujours relative et partielle?

Ainsi donc, nous ne pouvons pas affirmer l'existence de *rappports nécessaires* entre les termes qui constituent la compréhension d'une idée. Ils sont en conjonction dans notre esprit parce que la mémoire et l'habitude les ont rapprochés. Il n'y a pas entre eux de connexion véritable ou de liaison. Leur vérité est toute relative. Sur eux, des inférences diversement probables peuvent s'appuyer, mais non des inductions absolument certaines, et les propositions qui les expriment doivent toujours par conséquent, pour marquer leur caractère contingent, être particulières. C'est, non pas, « les cygnes sont blancs », qu'il faut dire pour s'exprimer correctement, mais « des cygnes sont blancs ».

En résumé, c'est l'extension, la *dénotation*, pour employer le langage nominaliste, telle que l'expérience la révèle, qui fonde les rapports de compréhension ou de *connotation*. Mais comme l'extension d'une notion est relative à *notre* expérience, elle ne saurait avoir de valeur absolue; elle ne saurait en donner, par conséquent, aux rapports de compréhension qui en dérivent. Affirmé-je, exclusivement sur la foi de l'expérience, que l'homme est bipède? un caractère de haute probabilité peut appartenir à mon assertion, mais non la certitude absolue.

Considérons maintenant la même idée au point de vue conceptualiste. Ici, la compréhension des concepts ne dépend plus de son extension. L'expérience *révèle* la loi, elle ne la *fonde* pas. Si les hommes sont pourvus des attributs que l'observation leur découvre, c'est que ces attributs ne peuvent aller les uns sans les autres, ils sont nécessaires. L'intelligence, par exemple, suppose des organes appropriés.

des mains; mais les mains ne peuvent exister que si les membres supérieurs sont détournés de leur destination primitive, que si l'être vivant, en d'autres termes, devient bipède. Ainsi, de proche en proche, la présence d'un caractère entraîne la présence des caractères corrélatifs et complémentaires, et l'ensemble des notions qui entrent dans la compréhension d'une idée forme un système d'éléments liés *a priori*. L'expérience, en d'autres termes, soumise à la nécessité de respecter les conditions de l'existence d'une idée, la réalise dans les individus: Ainsi, les rapports d'extension sont fondés en fin de compte sur la compréhension des idées, et c'est celle-ci qui permet de ranger les individus dans leurs diverses classes et catégories. Il y a donc lieu, du point de vue conceptualiste, d'affirmer l'existence de lois nécessaires dans la nature, d'énoncer des jugements universels.

RÉSUMÉ.

On considère d'ordinaire la perception et la faculté de concevoir des idées générales, non seulement comme des opérations distinctes, mais, à quelques égards, comme des opérations opposées. L'esprit serait *passif* dans la perception des individus, *actif* dans la conception de leurs caractères communs. En réalité, l'esprit est toujours actif, soit qu'il perçoive les faits, soit qu'il en considère à part les propriétés générales. La perception déjà implique la représentation de ce qu'il y a de général dans les individus: faculté de concevoir et de percevoir s'exercent donc concurremment.

On entend par idée générale un caractère *commun* à une multiplicité indéfinie d'individus, ou encore la signification d'un nom commun. Le nombre des individus qui possèdent en commun une même propriété peut être plus ou moins

grand; il constitue l'*extension* de l'idée, et d'autre part, les qualités communes à ces individus en constituent la *compréhension*.

Plus l'extension d'un concept est étendue, plus sa compréhension est restreinte, et vice versa.

On donne le nom de *genre* à l'idée qui est plus générale ou d'extension plus grande, d'*espèce* à celle qui est moins générale ou qui a une moindre extension.

Les rapports de compréhension et d'extension donnent lieu au *jugement*, qui est l'affirmation d'un rapport d'espèce à genre ou de sujet à attribut.

On distingue, selon que le rapport affirmé entre le sujet et l'attribut est nécessaire et vrai *a priori*, ou seulement fondé sur l'expérience et relatif à elle, deux types de jugements : les jugements *rationnels* et les jugements *empiriques*.

La question de l'origine des idées générales met aux prises le rationalisme et l'empirisme. Selon les empiristes, les idées générales seraient le *résidu* dans l'esprit des impressions fournies par les sens. C'est l'application du principe qu'il n'y a rien dans l'esprit que des impressions et des *copies* d'impressions, principe exprimé dans l'adage célèbre : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. Il en serait des idées générales, qui porteraient plus précisément le nom d'*images génériques*, comme des portraits composites obtenus par le procédé du docteur Galton.

Cette assimilation met à nu l'insuffisance de l'explication empirique, car le portrait composite ou l'image générique ne peut être obtenu que si un certain *ordre* préside au défilé des perceptions, et cet ordre l'expérience ne le contient pas.

Selon les rationalistes, il faut admettre que l'*esprit* intervient d'une façon active dans l'expérience pour en dégager les caractères communs. L'acquisition de l'idée générale met

en œuvre l'*attention*, l'*abstraction*, l'*assimilation*, la *dénomination*.

L'explication rationaliste est vraie, à condition toutefois de ne pas considérer les diverses opérations que nous venons d'énumérer comme réellement distinctes et séparées.

Le problème des *idées innées*, qui mit aux prises au dix-septième siècle Locke et Leibnitz, n'est pas autre chose que le problème de l'origine des idées générales. Il est bien certain que nous n'avons pas toutes les idées continuellement présentes à l'esprit; mais ce que soutenaient en commun Descartes et Leibnitz, c'est simplement que nous avons, en vertu de la constitution même de notre esprit, l'*aptitude* à les former.

Il est évident que le mot joue un rôle important dans la formation de l'idée générale; mais on en a souvent exagéré l'importance. Il n'est l'*équivalent* de l'idée que comme le papier-monnaie est l'équivalent de la richesse. Le billet de banque n'a de valeur qu'à la condition d'être représenté par une caisse métallique; pareillement le mot n'a d'utilité qu'autant qu'il a de sens, c'est-à-dire qu'il correspond à des idées.

Par sa signification, le mot est intelligible; par sa nature, il est sensible; grâce à ce double caractère, il *relie* pour ainsi dire la faculté de concevoir à la faculté d'imaginer et rend possible la pensée.

Quelle est maintenant la *valeur* des idées générales? qu'est-ce qui leur correspond hors de l'esprit? Trois réponses ont été données à cette question par les *Réalistes*, les *Nominalistes* et les *Conceptualistes*. Les Réalistes, qui remontent à Platon et ont eu leur heure de célébrité au Moyen-âge, considèrent les idées comme des substances réelles en dehors des individus. A côté des hommes existe, selon Platon, et à meilleur titre, l'humanité.

Le débat est aujourd'hui entre Nominalistes et Conceptualis-

tes. Disons à ce propos qu'on a tort de considérer le nominalisme comme une doctrine qui *réduit* l'idée générale à un nom, à un pur *flatus vocis*. Les Nominalistes admettent que le mot correspond à une idée dans l'esprit; mais cette idée, d'origine empirique, n'a pas de valeur.

L'argument sur lequel les Nominalistes fondent leur théorie, à savoir que nous ne pouvons représenter des idées abstraites, est indiscutable, mais il ne porte pas. Le Conceptualiste ne soutient pas, en effet, que nous nous représentons des idées abstraites, mais simplement que nous avons la *faculté d'abstraire* les caractères des objets concrets pour les considérer à part, affirmation que les Nominalistes sont bien obligés de confirmer.

L'opposition entre les points de vue nominaliste et conceptualiste porte donc surtout sur la *portée* et la signification que nous devons accorder à l'idée générale. Pour le Nominaliste, l'idée est un abrégé de l'*expérience*; les éléments qu'elle contient et qui constituent sa *connotation* sont liés d'une façon *contingente*. Au contraire, pour le Conceptualiste, les termes qui entrent dans la *compréhension* d'une idée sont l'un par rapport à l'autre des conditions *logiques, a priori*, et sont liés *nécessairement*. De là l'impossibilité pour le Nominaliste d'affirmer des propositions *universelles*; de là, au contraire, le caractère nécessaire des jugements, qui, au regard du Conceptualiste, expriment à la fois les *lois* de la nature et les *lois* de la pensée.

LEÇON XI

LE LANGAGE

SOMMAIRE. — Définition de langage; ses espèces; ses éléments essentiels. — Ses conditions psychologiques; le langage des bêtes. — Problème de son origine. — Les éléments primitifs du langage; lois de leur développement. — L'évolution du langage. — Distinction du langage et de la pensée. — Services rendus par le langage à la pensée. — Erreurs dues au langage.

Définition du langage, ses espèces, ses éléments. — *Le langage est un système de signes destinés à manifester au dehors la pensée et à la communiquer; il est naturel ou artificiel.*

Sentiments et idées sont des états intimes; directement, ils ne sont pas perceptibles. Il faut donc, pour les communiquer, user de représentations sensibles ou de *signes*. Il est évident qu'il peut y avoir autant d'espèces de signes qu'il y a d'espèces de sensations. Toutefois, les plus employés s'adressent: à l'oreille, ce sont les sons et les paroles, le langage proprement dit, *lingua*; à la vue, ce sont les gestes, la mimique, les regards, l'écriture même et le dessin.

A l'origine, très probablement, tous les modes d'expression ont été *simultanément* employés. L'homme primitif a dû recourir à tous les moyens dont il disposait pour rendre sa pensée sensible. En même temps qu'il essayait de l'exprimer à l'aide des sons, il a dû la mimer, la dessiner avec le geste, la mettre, en un mot, en action. Mais ici comme partout la loi d'économie, le principe du moindre effort, qui

a pour conséquence la spécialisation, n'a pas tardé à s'exercer. L'appareil compliqué et confus du langage s'est *simplifié*. Les signes oraux ont rapidement prévalu. La *parole* est devenue la caractéristique des hommes, *μέρορες ἄνθρωποι*, dit **Homère**. C'est qu'elle est de tous les modes d'expression le plus parfait. En même temps que, par ses *articulations* innombrables, elle est apte à marquer tous les aspects, tous les points de vue de la pensée abstraite, par son *timbre*, son accent, elle a une valeur émotionnelle incomparable. Elle ne se borne pas à communiquer des notions ou des avis, elle suggère des sentiments. Plaintive, âpre ou caressante, elle est une forme de l'action. Et c'est à ce caractère certainement qu'elle a dû d'être mise hors de pair. L'homme ne parle pas, en effet, seulement pour faire connaître sa pensée, mais pour la faire partager. Elle est un moyen pour lui d'arriver à la réalisation de ses desseins. — Ajoutez que la parole est étroitement liée à la mimique du visage qui la dessine, la peint, et au geste qui la sculpte. Ajoutez qu'elle nous laisse la libre disposition de nos membres pour la lutte ou pour le travail; elle n'accapare pas les mains comme le geste. Ajoutez enfin qu'elle nous permet de communiquer la nuit.

Au reste, la *physiologie* confirme ces raisons d'ordre psychologique. L'organe de la parole est étroitement dépendant du système nerveux et lié au reste de l'organisme. Le rapport étroit des cordes vocales et des centres auditifs fait de l'appareil auditivo-vocal une sorte d'*écho actif*, de phonographe destiné à reproduire spontanément tous les sons enregistrés dans la mémoire. Enfin, le jeu de la respiration, lié lui-même à toutes les modifications émotionnelles, tantôt contracte la gorge et tantôt la dilate et provoque, avec des émissions d'air variables dans les cordes vocales, la production de sons variés. Tel est le bref aperçu des raisons qui ont fait de la parole l'instrument principal de la communication des pensées.

Au reste, en prenant le premier rôle, le langage n'a pas complètement éliminé les autres modes d'expression; il les a réduits au rang d'*auxiliaires*. Quand la parole veut devenir persuasive et convaincante, quand elle ne se contente pas d'éclairer les esprits, mais se propose d'échauffer les âmes, lorsqu'elle s'élève, en un mot, à l'éloquence: le geste, le regard, la mimique l'accompagnent. Alors, selon

la légende antique, on croit voir des lèvres de l'orateur tomber des chaînes d'or.

Langages auxiliaires, les atouchements et les gestes peuvent aussi former, à l'usage de ceux qui sont privés de la faculté de la parole, des langages *artificiels*. Les sourds-muets doivent une éternelle reconnaissance à l'abbé de **L'Épée**, qui contribua à répandre parmi eux le langage de gestes. On est même parvenu à constituer des alphabets tactiles et à pousser assez loin, comme en témoignent les exemples célèbres de Laura Bridgmann et d'Hélène Keller, l'éducation de malheureux, aveugles-sourds-muets.

On le voit, le langage est suggéré par la nature; mais la réflexion n'a pas tardé à approprier plus parfaitement aux fins de l'homme l'outil que celle-ci lui avait confié. Les éléments du langage sont de deux sortes, *naturels* et *conventionnels*. Les premiers, les signes émotionnels, rougeur, pâleur, interjections, cris, sanglots, etc., sont des manifestations spontanées et involontaires de la vie organique. Les seconds, les signes conventionnels, signaux, mots de passe, alphabets, sont des marques arbitrairement choisies et adoptées, après entente, par les individus, auxquels elles servent de moyen de communication et de reconnaissance. L'examen de l'évolution du langage établit que la part de la réflexion tend de plus en plus à prédominer; les langues deviennent de plus en plus artificielles et conventionnelles.

Il résulte de l'étude des *aphasies*¹, des observations anatomiques auxquelles ces maladies ont donné lieu, que les centres supérieurs de la vie psychique et les centres inférieurs également sont mis à contribution par le langage. Les centres idéo-moteurs du manteau des hémisphères interviendraient dans la formation des mots et des syllabes. Les centres inférieurs seraient affectés à la combinaison des mouvements qui produisent les sons et à leur exécution. Les premiers occuperaient, selon **Broca**, le pied de la troisième frontale gauche. Des travaux récents semblent toutefois établir que la fonction du langage doit être localisée dans une région moins circonscrite, sur une étendue relativement considérable de l'hémisphère gauche².

1. *Aphasie*, perte de la faculté du langage oral.

2. Les sons émis par le petit enfant ont peut-être leur condition dans la moelle allongée.

Conditions psychologiques du langage, le langage des bêtes. — *Le langage n'est constitué que lorsque l'emploi du signe est volontaire et qu'il y a entente entre les individus.*

Nous avons distingué le langage spontané ou émotionnel et le langage volontaire. Il n'y a, à vrai dire, langage, au sens précis du mot, que lorsqu'il y a volonté de communiquer. Cette faculté est-elle innée? On admet généralement que les cris de l'enfant sont de simples réflexes¹. Il ne songerait pas d'abord, en les poussant, à avertir, mais seulement à se soulager. Toutefois, comme sa plainte est régulièrement accompagnée de la venue de la nourrice, qui change ses langes et lui donne le sein, une association ne tarde pas à s'établir dans son esprit entre l'idée de crier et l'idée de ne plus souffrir, association évidemment inconsciente à l'origine; mais, à la longue, l'attention, grâce à la concordance régulière de la cause et de l'effet, est invitée à remarquer le rapport, à dégager le rôle du cri et sa *signification*. Il est possible désormais que l'enfant appelle sans y être poussé par aucun malaise, qu'il crie pour le plaisir de crier, pour exercer son organe ou encore avec l'arrière-pensée de vérifier la puissance du cri et ses effets. Quoi qu'il en soit, le jour où le cri est *volontaire*, le langage est créé². Le langage, en effet, c'est l'aptitude à user de signes par un acte exprès de volonté; c'est encore la faculté de concevoir l'idée du signe comme instrument universel pour tout signifier.

Cette définition, de l'avis de psychologues éminents, permettrait de résoudre négativement le problème du langage des bêtes. L'*animal*, dit **W. James**, est incapable de saisir le rapport abstrait des signes à la chose signifiée. Un chien, fait-il observer, peut posséder un,

1. Opinion très contestable pour qui a entendu les cris parfois si *impérieux* des nouveau-nés.

2. « L'enfant, dit Maine de Biran, ne commence vraiment à avoir des signes que lorsqu'il transforme ses cris ou interjections en signe de réclame ou qu'il s'en sert pour appeler à lui. Ce n'est qu'alors qu'il a une intention et qu'il l'exprime au dehors par des mouvements ou par des voix dont il se sent la cause. » (M. de B., *Fondements de la Psychologie*, p. 123).

deux, trois signes; on peut même lui en enseigner un plus grand nombre. Mais il n'arrive jamais à concevoir le signe dans sa *généralité*. Chaque signe demeure pour lui « plongé dans son application particulière, sans évoquer l'idée d'autres signes et d'autres applications parallèles ». Si nous résumons ces considérations, elles reviennent à dire que l'animal ne possède pas le langage conscient et réfléchi. Est-ce à dire qu'il ne parle pas? C'est trancher un peu vite le problème.

Prenons garde d'abord que ce terme d'animal est un terme vague, une notion obscure et confuse. Il n'y a pas dans l'expérience l'animal en général, il y a des animaux avec leurs aptitudes diverses, aussi différents peut-être les uns des autres que les plus élevés d'entre eux sont différents de nous. Il est téméraire, en présence de la complexité et de la variété prodigieuse des faits, de donner des solutions simples. Pour se prononcer ici avec assurance, il faudrait, d'autre part, ce qui nous est interdit, pénétrer dans la conscience de l'animal. Quoi qu'il en soit, les observations faites par les naturalistes donnent fort à penser. La fourmi, qui, par un frôlement particulier de ses antennes, arrête une de ses compagnes, la décide à aller chercher du renfort; l'abeille, qui ramène aux lieux où on l'a gorgée de miel les abeilles de sa ruche affamée; le chien, qui aboie pour avertir son maître et persiste malgré les coups, semblent difficilement pouvoir être regardés comme des automates. Voyez l'attitude mécontente du chien à l'arrêt, lorsque le chasseur, faute d'attention, a manqué le moment propice et laissé fuir le gibier!

Ce qui établit indubitablement le caractère intentionnel et volontaire du langage et la conception de la valeur du signe, c'est bien évidemment le *mensonge*. Mentir, c'est se servir d'un signe dans le dessein de donner le change. Qui osera soutenir que les animaux ne mentent pas et n'ont pas leurs grosses ruses d'enfant! Le lièvre, quand il fait mille efforts pour dépister les chiens courants, témoigne bien qu'il a le sentiment confus du rapport entre le signe et la chose signifiée.

Mais, en somme, le danger est aussi grand de prêter trop d'intelligence aux bêtes ou de ne pas leur en reconnaître assez. Le plus sage est de s'en tenir au principe qu'il y a langage quand il y a communi-

cation intentionnelle du signe, et de résoudre les cas particuliers suivant les indications de l'expérience, en se gardant de généraliser.

Il ne suffit pas de vouloir communiquer, il faut, pour qu'il y ait langage, que ce désir soit partagé. Le langage est un phénomène social. La sympathie spontanée des êtres qui se ressemblent explique la communication directe des signes, par exemple, entre la mère et l'enfant. Pour ce qui est du langage social, les cris émotionnels (interjections) et les bruits imitatifs (onomatopées), auxquels s'adjoignent la mimique et le geste, ont dû faciliter l'échange des sentiments et des pensées.

Problème de l'origine du langage. — *On ne saurait admettre l'hypothèse de l'institution d'une langue primitive constituée de toutes pièces; tout laisse présumer, au contraire, que le langage s'est développé d'une façon progressive, comme la pensée, dont il est l'instrument.*

L'esprit, quand il s'est agi d'aborder le problème de l'origine du langage, ne s'est pas toujours affranchi des préoccupations métaphysiques et religieuses. Pendant longtemps, on s'est appliqué moins à observer les faits qu'à obtenir, par leur moyen, la vérification d'hypothèses préconçues. C'est seulement depuis le commencement du dernier siècle que la linguistique, avec **Al. Bopp**, **Max Müller**, **Michel Bréal**, etc., est devenue, au sens précis du mot, une recherche positive.

Une thèse, de prime abord, doit être écartée à cause de son invraisemblance, disons mieux, de son inconsistance : celle qui en fait le résultat d'une convention, d'un accord intervenu parmi les hommes. Outre qu'une langue n'est pas et ne peut pas être un ouvrage artificiel, cette convention serait inexplicable. Comme on l'a fait observer plaisamment, les hommes, pour se concerter et établir entre eux l'usage de la parole, auraient dû la posséder d'abord. Il y a là un cercle vicieux vraiment puéril. Deux doctrines, d'inégale valeur d'ailleurs, méritent donc seulement de retenir notre attention : celle de l'institution divine d'une langue primitive universelle, et celle de

la formation progressive du langage; la thèse de l'Ecole traditionaliste et de son chef, de **Bonald**, et celle des linguistes, comme **Max Müller** et **Renan**.

Selon le philosophe catholique, dont nous avons déjà exposé et critiqué la thèse fondamentale, Dieu aurait donné à l'homme non seulement la faculté de comprendre les signes, mais les signes eux-mêmes. Il aurait institué une langue primitive universelle, source des dialectes et idiomes innombrables qui ont cours parmi les peuples de la terre. Théorie pleine de difficultés. Assurément, comme le fait observer **Whitney**, la linguistique ne peut rien pour l'infirmer. Ses moyens d'investigation ne pénètrent pas assez profondément dans le passé de l'humanité; elle ne va pas jusqu'ou il faudrait pour rencontrer les assises primitives du langage; elle n'atteint que des formes dérivées, des débris du langage primitif; elle ne peut donc trancher le débat. Mais c'est déjà une grave présomption contre l'idée d'une langue universelle primitive qu'il y ait eu évolution. Une langue d'institution divine aurait dû avoir pour caractère la perfection et l'immutabilité. Or, c'est un fait, que les langues sont soumises à un changement perpétuel. Dictionnaires, grammaires, chefs-d'œuvre des écrivains s'efforcent vainement d'en fixer le devenir mouvant. Comme les feuilles des arbres, remarque mélancoliquement **Horace**, les mots vieillissent et tombent : « *Ita verborum vetus interit ætas.* » Le français que nous parlons aujourd'hui n'est déjà plus le français de l'époque classique; à combien plus forte raison diffère-t-il du « roman » du douzième siècle, par exemple. D'autre part, la possession des mots, dans l'opinion même des traditionalistes, suppose la possession des idées correspondantes. Ira-t-on jusqu'à admettre que l'homme préhistorique avait déjà les idées de toutes choses?

On pourrait assurément entendre dans un sens acceptable la thèse traditionaliste. Il faudrait lui faire dire que Dieu a donné aux hommes la faculté de se servir de signes d'une façon intentionnelle. Réduite à ces termes, elle est soutenable, elle a même tout l'air de la vérité, mais elle ne diffère plus guère alors de la thèse qu'elle veut écarter. Dire, en effet, que l'aptitude à parler nous vient de Dieu, ou affirmer qu'elle nous est naturelle, les deux formules ne diffèrent

guère que par l'*accent*, métaphysique dans un cas, religieux dans l'autre. Scientifiquement parlant, il n'y a pas de différence. Attribuer un fait à Dieu ou à la nature, c'est, en effet, pour le savant positif, une double façon d'exprimer que le fait est inexplicable et irréductible. Ici et là, d'ailleurs, on renonce à la difficulté essentielle de la doctrine, à savoir : l'existence d'une langue constituée de toutes pièces à l'origine. On admet, en revanche, le principe de la formation *progressive* du langage et la possibilité d'en suivre les lois de développement.

Éléments du langage. Principe de son développement. — *Les éléments primitifs essentiels du langage sont les interjections et les onomatopées, dont la signification s'est continuellement élargie et dont les formes se sont, de plus en plus, diversifiées et compliquées.*

Pour exprimer des *états intérieurs*, l'homme a eu tout d'abord à sa disposition les *interjections*, encore appelées cris émotionnels, oh ! ah ! hé ! etc., jaillies spontanément de l'organe vocal, quand l'individu est secoué par l'étonnement, la peur, la colère, etc. Le propre des cris émotionnels est d'être, par sympathie, immédiatement compréhensibles pour ceux qui les entendent. Si les interjections sont le langage rudimentaire de la sensibilité, les *onomatopées*, ou sons imitatifs, sont le germe du langage de l'*intelligence*. Les animaux, le vent, le tonnerre, la pluie, la mer, etc., ont, en quelque sorte, dicté à l'homme les noms qui devaient les désigner. Le chien a dû être désigné par son aboiement, le chat par son miaulement et le coq par son coquerico. Mais le vocabulaire fourni par les bruits imitatifs est forcément limité. Il est légitime de penser, par conséquent, qu'ils ont dû s'accompagner, lorsqu'il s'agissait de désigner des objets présents ou absents, de *sons variables* accompagnés de gestes qui les indiquaient ou qui en dessinaient le contour ; en un mot, d'éléments plus ou moins artificiels.

Au reste, deux lois, la première destinée à élargir la signification des termes, la seconde, corrélatrice, à multiplier la diversité

des formes verbales, la loi de l'*extension analogique* d'une part, la loi de la *spécification progressive* des mots de l'autre, n'ont pas tardé à enrichir au gré des besoins grandissants de la pensée le maigre fonds originel. Le même signe a été utilisé pour désigner de multiples objets entre lesquels la pensée apercevait une ressemblance plus ou moins confuse. L'interjection spéciale par laquelle s'exprimait l'étonnement, par exemple, a pu servir à traduire la curiosité, la peur, l'admiration, le respect, sentiments entre lesquels le passage est si facile. Le bruit d'un torrent, celui du vent dans les cavernes, le grondement du tonnerre, celui de la mer ne causaient pas à la conscience obscure des premiers êtres pensants des impressions si différentes qu'il fût nécessaire de les désigner par des termes séparés.

L'énumération des modes divers de l'extension analogique est impossible et va à l'infini. Les circonstances, les dispositions morales des individus, le hasard ont pu être l'occasion de rapprochements imprévus. Sous la suggestion du besoin, de mille intérêts divers, l'*attention* de l'homme, orientée dans les sens les plus opposés, a opéré des abstractions de toutes sortes. Ainsi ont été rendues possibles des généralisations incroyables, des concepts dont l'extension ou le contenu nous rendraient aujourd'hui rêveurs. Une simple *contiguïté* dans l'espace ou dans le temps a pu être un prétexte pour associer dans la pensée deux choses parfaitement dissemblables d'ailleurs et de leur donner un même nom. L'*agora* des Grecs est à la fois le lieu où l'on se réunit (*ἀγορεύειν*) et le lieu où l'on parle (*ἀγορεύειν*), non pas assurément parce que les Grecs, en bons méridionaux, ne pouvaient guère se réunir sans parler, mais parce que l'Assemblée par excellence était celle où l'on discutait les intérêts de l'État, où l'on délibérait. Qu'y a-t-il de commun entre le *Chien*, terme par lequel nous désignons une constellation céleste, et le *chien*, animal aboyant ? Quel rapport entre la *truie*¹, femelle du porc, et la ville de *Troie*, assiégée et prise par les Grecs ? Il faut, pour découvrir la filiation des termes, être averti que les Romains servaient volontiers dans les grands repas des cochons de lait farcis

1. *Sus trojana*.

de condiments divers, image du fameux cheval conçu par Ulysse et rempli de guerriers.

La *psychologie infantine* est à quelques égards l'abrégé de la psychologie des peuples primitifs. La façon dont les enfants forment les mots et en élargissent le sens est éminemment instructive. Une petite fille de deux ans¹, à qui l'on avait montré un Christ, étendu sur une croix formant breloque de chaîne, appelait « Jésus » la croix de la route, le clocher, l'église, les images où ces objets étaient représentés. Taine cite le cas d'un enfant qui appelait *quack*, mot anglais qui signifie « canard », un canard, puis l'eau où le canard barbotte, puis tous les oiseaux, puis les pièces de monnaie où un aigle est dessiné.

Mais si l'esprit crée des *homonymes* pour désigner la diversité des objets qui font sur lui, sous un point de vue ou sous un autre, une impression semblable, il sait varier également la forme des vocables pour les adapter à la diversité des aspects que la réalité présente. Il les diversifie par l'intonation, la modulation, les préfixes, les suffixes, ou encore en les composant les uns avec les autres².

Il est impossible ici de faire l'énumération des procédés employés par la pensée pour donner aux termes de la propriété et éviter la confusion.

Ajoutons que le geste a dû intervenir utilement pour nuancer la pensée, en déterminer le sens avec plus de netteté et de précision.

En résumé, le processus de formation des mots est double : extension du sens d'un mot à des objets de plus en plus différents ; spécialisation de son sens qui est restreint à des objets de plus en plus particuliers. Nous retrouvons ici une manifestation de l'activité de synthèse et d'analyse, essentielle à la pensée.

1. Observée par l'auteur.

2. Voyez, par exemple : don, donner, donateur, donataire, donation, pardon, etc.

L'évolution du langage. — *Le progrès du langage consiste à exprimer des idées de plus en plus générales et aussi des idées de plus en plus particulières, à exprimer par conséquent d'une manière de plus en plus exacte et complète le travail de la réflexion.*

Nous venons de voir que les interjections, les onomatopées et les métaphores constituent le fond du vocabulaire à l'origine. Est-ce à dire qu'il soit pauvre et réduit à un petit nombre de termes ? Pour les langues primitives, que nous ne connaissons pas, peut-être, mais pour les langues des peuples inférieurs il n'en est rien. Celles-ci sont, au contraire, caractérisées par le pullulement prodigieux des *synonymes*¹ et des *homonymes*². Le même mot a des acceptions diverses extrêmement variées, et d'autre part le même objet peut être désigné d'un nombre extraordinaire de façons différentes. Cette richesse d'expression, cette surabondance de termes équivalents décèle d'ailleurs plutôt la pauvreté de l'intelligence que sa richesse. Elle vient de ce que l'esprit n'a pas encore organisé l'expérience, démêlé les ressemblances et les différences essentielles d'avec les caractères fortuits ou accidentels, classé les phénomènes et constitué la hiérarchie des genres et des espèces. La pensée assimile et distingue au hasard ; elle applique un même nom aux objets les plus disparates ; elle perçoit dans un même être une prodigieuse diversité d'aspects auxquels elle attribue des noms différents. Ainsi les mots sont à la fois *généraux* et *particuliers* : généraux, parce qu'ils sont appliqués aux objets les plus divers ; particuliers, parce qu'ils ne désignent pas les propriétés essentielles des objets auxquels ils s'appliquent, mais des caractères quelconques. Les Américains du Nord ont des noms différents pour désigner le chêne noir, le chêne blanc, etc. ; ils n'en ont point pour le chêne et encore moins pour l'arbre. En arabe, le lion a plus de cinq cents noms qui désignent

1. *Synonyme*, se dit d'un mot qui a, à très peu près, le même sens qu'un autre, comme péril et danger, funeste et fatal, mort et trépas (Littré).

2. *Homonyme*, qui a un même nom : *air* de musique, *air* respirable, *air* de santé.

chacun une de ses particularités physiques ou morales; le chameau en a cinq mille sept cent quarante-quatre, l'épée mille, le miel quatre-vingts. Le Lapon, si pauvre au demeurant, a plus de trente termes pour caractériser le renne¹. Ainsi donc, à l'origine, absence de mots génériques et de mots individuels. Au fur et à mesure que la pensée apprend à classer les objets, à mieux discerner leurs caractères originaux, le langage se règle sur elle. Les noms communs apparaissent à côté des adjectifs et des verbes qui ont probablement précédé.

La *morphologie*, science des formes essentielles et casuelles; la *phonétique*, étude des changements subis par un même mot, nom ou verbe, dont les formes diversement et régulièrement infléchies constituent le mécanisme délicat de la déclinaison et de la conjugaison; la *syntaxe* (σύνταξις, « mise en ordre, disposition »), science de la construction grammaticale des phrases, conduisent aux mêmes résultats. Les peuples sauvages marquent d'une façon générale la distinction du présent, du passé, du futur, mais ils n'ont pas de termes pour exprimer les autres rapports de la durée et les modalités de la pensée comme l'indicatif, le subjonctif, l'infinitif, le participe. Leur conjugaison et leur déclinaison sont rudimentaires.

Le grec et le latin sont moins *analytiques* que le français et que l'anglais. Le sens fondamental du mot y est précisé à l'aide de préfixes et de suffixes qui sont incorporés à la racine; les langues modernes ont une tendance à employer à la place de suffixes des prépositions ou des mots invariables, détachés, qui obligent la pensée à prendre une conscience plus distincte du rapport qu'ils ont pour fonction de signifier. Comparez *eo rus* et « je vais à la campagne » : le latin condense en deux mots ce que le français énonce plus explicitement en cinq.

La construction grammaticale des langues primitives est réglée par le sentiment autant que par la logique; elle est variable, changeante, élastique au point d'être amorphe quelquefois. Les langues modernes ont une tendance à disposer les mots dans un *ordre logique* exclusivement et uniforme.

1. Ribot, *Evolution des idées générales*.

Ainsi, le progrès du langage se marque, dans le vocabulaire, par l'accroissement du degré de généralité et de précision des termes; dans la morphologie, par l'aptitude toujours plus grande à traduire des attitudes psychologiques et des rapports logiques de plus en plus variés; dans la syntaxe, par la substitution progressive de l'ordre logique à l'ordre ou plutôt au désordre du sentiment. D'une manière générale, les langues deviennent de plus en plus analytiques, c'est-à-dire capables d'exprimer des notions de plus en plus claires et distinctes, et aussi de plus en plus synthétiques, c'est-à-dire capables d'exprimer des concepts de plus en plus généraux et élevés. Le langage suit les lois mêmes de l'évolution de l'intelligence, en qui se développent à la fois la faculté de saisir l'unité au sein du divers et de dégager le divers du sein de l'unité.

Distinction de la pensée et du langage. — *La parole, indispensable à la pensée conceptuelle, claire et distincte, n'accompagne pas forcément toute activité intellectuelle, et on ne saurait dire, absolument parlant, qu'elle est la condition de la pensée.*

Peut-on penser sans le secours des mots et les mots suffisent-ils pour introduire la pensée dans l'esprit? Le philosophe catholique de Bonald répond affirmativement à ces deux questions : Nous avons, dit-il, des mots aussitôt que des pensées. Il faut penser sa parole, dit-il encore, — c'est-à-dire avoir une parole à penser avant de parler sa pensée — c'est-à-dire avant de pouvoir l'exprimer au dehors. « Avant le langage, l'esprit est vide et nu; le langage y fait pénétrer la pensée. »

Si l'auteur de ces formules étranges avait voulu signifier simplement que sans les mots il n'est pas possible de former des idées générales, claires et distinctes, il eût eu cent fois raison. Il suffit de se reporter à ce que nous avons dit dans la leçon précédente. Mais toute pensée est-elle forcément conceptuelle, abstraite? Dira-t-on que l'enfant, lorsque, par toutes sortes de moyens, il s'efforce d'attirer notre attention et nous invite à deviner son désir, ne pense pas?

Cependant il n'a pas de signes verbaux à sa disposition, et il en témoigne assez son dépit, quand nous refusons de le comprendre. Ne peut-on même avoir des pensées abstraites sans pouvoir les formuler? Que de fois ne nous arrive-t-il pas de ne pouvoir trouver l'expression qui rend exactement notre pensée, le terme propre? Notre idée est alors obscure, enveloppée, en voie de formation : mais une idée embryonnaire est une idée encore.

Au reste, la conception des idées, nous le savons, est liée à l'activité des centres idéo-moteurs de la couche corticale, la production des mots à l'activité des centres sensori-moteurs correspondants. Ces deux groupes d'organes, d'ordinaire, fonctionnent simultanément, mais il peut parfaitement arriver que la synergie n'ait pas lieu. Nous pensons alors sans imaginer les mots d'une façon claire et distincte ; et inversement nous évoquons des mots sans les penser.

Ceci nous est un avis que la seconde thèse de **de Bonald** n'est pas plus défendable que la première. Assurément, les mots peuvent être des occasions et des prétextes à penser. Un terme nouveau présente-t-il de l'analogie avec ceux dont nous possédons déjà le sens? La pensée est incitée par cette ressemblance à dégager un rapport nouveau confusément perçu, mais insuffisamment analysé. La lecture, la conversation même, enrichissent l'esprit, l'ensemencent et le fécondent. Il n'est pas douteux non plus que quelque chose de l'ordre et de la logique grammaticale passe dans l'esprit de celui qui lit un ouvrage bien écrit. **Condillac** a pu dire, non sans raison, qu'une langue bien faite est une *philosophie*. Mais il faut ajouter immédiatement pour une tête bien faite et qui sait philosopher. Il en est, en somme, des mots comme des touches de piano. Leur ébranlement ne produit un son que si elles communiquent avec les cordes sonores. Les mots ne donneront jamais des idées à celui qui n'en a pas. S'ils avaient cette vertu d'introduire avec eux des idées dans l'esprit, il suffirait de déchiffrer des textes grecs ou allemands pour en pénétrer le sens. « Je serais bien étonné, dit à ce propos **Stuart Mill**, s'il y avait, en sorcellerie et en nécromancie, des procédés plus surnaturels que celui-ci. »

Au reste, l'expérience témoigne, malheureusement d'ailleurs, que beaucoup possèdent des mots sans avoir les idées correspondantes.

Sans compter les gens qui ne réfléchissent qu'après avoir parlé, ou en parlant, combien ont la tête bien meublée de formules, qui sont chez eux lettre-morte, phraséologie vaine et creuse, propre à éblouir leurs auditeurs et à les étourdir! Combien, dit humoristiquement **Platon**, portent le thyrsé dans les processions qui ne sont pas initiés!

Une conclusion se dégage de là : c'est que le mot, s'il est l'auxiliaire de la pensée, s'il en est le substitut et l'équivalent logique, ne saurait en être regardé comme le substitut et l'équivalent réel. Nous devrions avoir autant de pensées que de mots et autant de mots que de pensées : c'est l'idéal, ce n'est pas le fait. De cette dissociation du mot et de l'idée résultent, du reste, deux inconvénients graves. Faute de mots pour la rendre, la pensée est obscure, confuse, subjective, incommunicable. Faute de pensées pour les mots, la parole est un vain psittacisme.

Rapports de la pensée et du langage. — *Les mots précisent la pensée, et, en la déterminant, la réalisent ; ils la fécondent, la rendent plus prompte et plus agile ; ils simplifient ses opérations ; ils la rendent analytique ; ils la fixent et la rendent impérissable ; ils sont enfin une source d'émotions esthétiques et morales et pour l'âme une cause d'enrichissement.*

Il n'est pas possible d'énumérer tous les services rendus à la pensée par le langage ; il suffit d'indiquer les principaux. Parler sa pensée, c'est le meilleur moyen de la rendre nette, précise et claire. Tant qu'elle demeure dans les limbes de l'inspiration, l'œuvre d'art est un fantôme inconsistant ; pareillement la pensée, quand elle ne s'est pas concrétisée dans un symbole. C'est une illusion de s'imaginer, comme font certains poètes, que les plus beaux des poèmes sont ceux qui ne sont pas écrits. **A. de Vigny** est bien plus près de la vérité lorsqu'il compare le verbe poétique au diamant qui condense la lumière et la fait étinceler.

Le mot ne se borne pas à mettre la pensée au point, à l'amener à son état de développement complet, il lui donne une vie nouvelle. Les grandes pensées suscitent les grandes paroles qui les engendrent

à leur tour. Action réciproque, collaboration étroite, dans laquelle la part de chacun est impossible à déterminer. La pensée régénérée par le langage, c'est Antée reprenant ses forces chaque fois qu'il touche le sol.

Les mots sont encore des *abrévés*, des résumés, des condensations de pensées. « *Delenda Carthago* », c'est la politique romaine; « *l'Etat c'est moi* », c'est l'Ancien Régime tout entier. Grâce à des formules de ce genre, l'esprit peut embrasser en un instant un vaste horizon intellectuel. Imaginons-le privé de mots, il lui faut reproduire intérieurement chacun des objets qui l'occupent. Ses démarches sont lentes et pénibles; il se traîne. Il doit à l'emploi des signes d'être dispensé de la peine d'évoquer les choses signifiées; désormais les calculs mentaux s'effectuent avec aisance et rapidité. Les mots se meuvent sur l'échiquier de la pensée comme les notations algébriques sur le papier, comme les symboles conventionnels des stratèges sur les cartes : ils sont pour l'esprit les bottes de sept lieues du Petit Poucet¹. Les mots sont encore des instruments d'*analyse*, ou, selon la formule un peu ambitieuse de Condillac, des méthodes analytiques. Discourir, *discurrere*, c'est passer successivement en revue les éléments de sa pensée; c'est décomposer la nébuleuse de l'idée en un système de notions claires et distinctes. C'est, par voie de conséquence, se mettre dans l'obligation de procéder avec ordre. La confusion et le décousu sont pour l'esprit le pire des dangers; l'exposition orale ou écrite de l'idée permet dans une certaine mesure d'y échapper.

Les distinctions et les classifications du langage reproduisent les distinctions et les classifications de la pensée. « Nos prédécesseurs sur la terre, dit Whitney, ont employé leurs forces intellectuelles, dans toute la suite des générations, à observer, à déduire, à classer. Nous héritons, dans le langage, du résultat de leurs travaux. Ainsi

1. On a dit d'eux qu'ils étaient comme le papier-monnaie de la pensée. Et l'assimilation est ingénieuse. Billets de banque et signes verbaux n'ont pas en effet par eux-mêmes de valeur. Ils sont des valeurs fiduciaires, reposant les unes sur une encaisse métallique, les autres sur la présence d'idées dans l'esprit, si bien qu'on peut dire à la lettre des mots vides de sens qu'ils sont les assignats de la pensée.

ils ont fait la distinction entre vivant et mort; entre animal, végétal et minéral; entre corps, vie, intelligence, âme, et autres idées aussi difficiles... Notre pensée se coule dans ces *moules* ainsi préparés. »

Une langue, a-t-on dit encore, c'est la psychologie d'un peuple « pétrifiée »; les mots gardent la trace des pensées qui se sont exprimées par eux, comme certains coquillages la forme des êtres vivants qui les ont habités. On comprend dès lors que se procurer l'intelligence des mots, ce soit entrer en communion avec l'esprit qui les a marqués de son empreinte. Posséder une langue étrangère, c'est devenir apte à comprendre le génie d'une race; c'est, selon le beau mot de M^{me} de Staël, s'enrichir d'une seconde âme.

Une fois qu'elle est formulée, l'idée devient relativement impérissable : le mot est l'instrument qui la *fixe*. Les mots sont, dit Hamilton, qui multiplie les métaphores, les forteresses de la pensée : ils lui assurent le terrain qu'elle a conquis et lui épargnent l'obligation de revenir en arrière. Ils sont, dit-il encore, pour elle, ce que la maçonnerie est pour un tunnel : ils empêchent la voûte d'ignorance de se refermer et de l'engloutir. Ils sont donc la condition du progrès de l'esprit.

Mais surtout ils sont des sources abondantes d'*émotions* esthétiques et morales. Condensations de pensées, ils éveillent en nous, pour nous réjouir ou nous attrister, des échos innombrables. La phrase est un organisme et elle a une *âme*. Elle n'exprime pas seulement l'ordre abstrait des idées, mais l'ordre concret du sentiment, le mouvement et la vie de la pensée, le rythme de la conscience. Tel mot est mis en relief, tel autre laissé dans l'ombre; ici la période s'allonge, s'étale mollement, là elle finit brusquement d'une chute sèche. Chez les grands écrivains, la parole est, autant qu'un organe pour exprimer des idées, un instrument d'action et une œuvre d'art.

Les erreurs du langage. — *Les mots, en s'interposant entre l'esprit et la réalité, et encore en nous faisant prendre les propriétés des choses pour des choses, ou des réalités indépendantes, sont pour l'esprit une perpétuelle source de confusions et d'idées fausses.*

S'il est le véhicule indispensable de la vérité, le langage, comme l'observait déjà le vieil Esope, est également un agent de propagation redoutable de l'erreur. Il fixe les idées, il consolide la pensée, disait **Hamilton**, mais, faut-il ajouter, la pensée fautive aussi bien que la vraie. Il transmet aux générations nouvelles, sous forme de tradition orale ou écrite, dans l'enseignement de la famille et de l'école, les opinions, les croyances de leurs aînés ; il engage ainsi le présent dans les errements du passé. Il assure la survivance des *préjugés* : le soleil se lève, le soleil se couche ; voilà des mots que l'enfant a mille occasions d'entendre. Ils expriment cependant une idée fautive et il lui faudra plus tard apprendre que l'astre du jour est immobile et que la terre gravite autour de lui. On pourrait varier à l'infini les exemples de ce genre. Ce n'est pas tout ; l'usage commun donne aux mots un sens confus et *imprécis* ; il ne les définit pas exactement. Par là il est amené à les associer de mille manières, à imaginer des rapports qui ne répondent pas du tout à la nature des choses ; il imaginera, par exemple, que la lune rousse est cause que les plantes sont gelées ; que les phases de la lune influent sur la pousse des cheveux, ou sur le sexe des enfants, etc. Raisonner avec des termes dont l'acception est mal définie ou confuse, c'est jouer avec des dés pipés, c'est calculer avec des jetons faux.

Bacon donne au genre d'erreurs que nous venons de signaler le nom d' « *idola fori* », fantômes du forum ou de la place publique ; nous dirions plus clairement, illusions du langage de conversation. Il donne le nom d' « *idola theatri* », ou d'illusions scéniques, aux erreurs communiquées par les œuvres de l'esprit, par les livres et l'enseignement. La réalité est, en quelque sorte, dans les ouvrages des philosophes et des savants, comme la vie sur le théâtre, transformée

et déformée, embellie parfois, d'autrefois enlaidie, toujours dénaturée. Grave est donc le danger des formules toutes faites de la sagesse livresque qui nous dispensent de réfléchir et d'observer. En nous ôtant le goût et le sens de la vérité expérimentale, elles nous prédisposent aux conceptions systématiques, aux constructions *a priori*, aux vues métaphysiques.

A ces inconvénients, d'ordre logique surtout, viennent s'en ajouter d'autres, de l'ordre psychologique et moral. Les mots, réceptacles de l'idée, reliquaires de la pensée, inspirent à certains esprits une sorte de respect superstitieux et de *fétichisme*. Trop nombreux sont ceux qui croient à la vertu des formules, indépendante du sens qu'y ajoute la pensée, à la puissance du « Sésame, ouvre-toi ! » Les Romains étaient extrêmement *formalistes* et soucieux de ne point omettre, dans les cérémonies du culte, un geste, un mot ; intervertir l'ordre des termes dans une invocation à la divinité, c'était risquer d'en détruire l'effet. Une intelligence qui s'attache ainsi aux mots, sans se préoccuper de l'idée, court grand risque de s'abêtir.

Après le danger de ne pas penser le sens des mots, le plus grand est de ne leur attribuer qu'un sens étroit, rigide, immuable, *littéral*. La lettre tue, dit le proverbe, et l'esprit vivifie. Les mots sont faits pour régler la liberté de l'esprit, pour le guider et non pas pour l'enchaîner. Sans doute il serait dangereux de tomber dans l'excès, de considérer les mots comme des outres, où chacun peut à sa fantaisie vider le vin de sa pensée. Entre l'obéissance littérale et superstitieuse et l'interprétation vagabonde, il y a un *juste milieu*.

Les mots sont faits pour l'homme et non l'homme pour les mots ; affirmer ce principe, c'est reconnaître que la signification des formules peut, dans certaines limites évidemment, être variable, changeante, c'est proclamer qu'elle doit s'approprier à la variété des cas, des circonstances, des individus. Il est interdit de voler, soit, et le code inflige trois mois de prison à l'auteur d'un larcin ; mais voici une femme qui a dérobé un pain pour ses enfants affamés : qui oserait la frapper ? Le principe de la justice se trouve ici mis en échec par le principe de la charité ou par le principe d'une justice supérieure qui s'appelle l'*équité*. Le juge qui se croirait tenu par la littéralité de la loi serait un Bridoisson tragique. On devrait le con-

damner à la méditation perpétuelle de la formule célèbre « *Summum jus, summa injuria* ».

Il faut mettre d'autant plus d'intelligence, de cœur, d'âme dans les formules, qu'elles sont souvent obscures et énigmatiques. On peut les entendre dans plusieurs sens : « Rendez à César, dit le **Christ**, ce qui est à César et à Dieu ce qui est à Dieu. » Que ne pourrions-nous tirer de ces simples mots si nous n'y mettons de la bonne foi ! A Dieu, dira le croyant fanatique, il faut tout rapporter, car il est le maître de toutes choses, le créateur du monde, et César n'est qu'un fantôme. A César revient tout, s'écriera au contraire l'in-crédule : César existe et Dieu est un mot. Le plus sage est d'entendre par ces deux termes la distinction du *spirituel* et du *temporel*, les pensées et les actes, la vie intérieure et la conduite au dehors. Une telle interprétation concilierait bien des intérêts.

L'inconvénient le plus grave toutefois du langage vient de ce que nous prenons les mots pour des *choses*; de ce que nous faisons, de manières d'être ou d'épithètes, des substantifs et des êtres. C'est de cet abus du langage que sont nés, peut-on dire, les *mythes* des religions antiques. Les divers noms sous lesquels on invoquait dans les litanies, dans les « *Indigitamenta* », la Divinité unique, sont devenus avec le temps des divinités nouvelles, objets d'un culte distinct. Zeus¹, la Lumière ou le Lumineux, quand il dissipe les nuages, c'est le chasseur Apollon; quand il se cache sous les flots, à la tombée du jour, c'est l'invisible Hadés; quand il descend en forme d'éclair zigzagant, c'est Héphaïstos, aux jambes torses². Les contes de fée, *Cendrillon*, *Barbe-Bleue*, effroi délicieux des petits enfants, lorsqu'ils leur sont au coin du feu contés par les vieilles grand-mères, seraient autant d'expositions figurées des phénomènes de la lumière, c'est-à-dire des *mythes solaires* encore³.

Même la pensée réfléchie et philosophique est également dupe des mots. Les propriétés abstraites, les caractères généraux des choses ne sont plus personnifiés, il est vrai, mais ils sont *substantifiés*, ce

1. *Deus, dies; Jupiter, dei pater.*

2. Voyez Salomon Reinach, *Manuel de philologie grecque et latine.*

3. Voyez Anatole France, *Le Livre de mon ami.*

qui est l'équivalent. Nous avons eu l'occasion déjà de parler du *réalisme* platonicien. Le monde intelligible est peuplé, comme le monde des sens, d'êtres distincts qui, au lieu d'être des individus, sont des genres. Ici-bas, il y a Socrate, Phédon, Criton, Théétète, etc.; là-haut, l'Homme en soi, le Chien en soi, l'Arbre en soi. Le réalisme scolastique n'est qu'une autre forme du réalisme platonicien. Les principes : Nature, Ame, Vie, Attraction valent tout justement les choses en soi de Platon.

Descartes critique Aristote et la Scolastique, mais tombe dans un défaut au moins aussi grand. Il n'érige plus sans doute en substances des propriétés quelconques, des généralités empiriques, objets de connaissance confuse : ce sont les propriétés dégagées par l'analyse métaphysique, les propriétés universelles et nécessaires, objets d'une connaissance claire et distincte, et non plus simplement les caractères généraux, qui deviennent ici des êtres. C'est ainsi que comme on ne saurait concevoir les corps sans l'*étendue*, les âmes sans la *pensée*, et que, d'autre part, ces propriétés nécessaires n'ont pas, au regard de la pensée qui les a dissociées, de caractère commun, il en fait des substances irréductibles, incommunicables. La distinction que la pensée a relevée (après l'y avoir introduite, selon nous) entre l'une et l'autre de ces deux notions, il en fait une distinction absolue, métaphysique. De là d'innombrables difficultés dans son système et la nécessité, pour expliquer le rapport des notions brutalement dissociées, de recourir à l'intervention de la volonté divine, au « *deus ex machina!* »

Cette confusion de l'idée et de la chose, du concept et de la substance issue en partie du langage est enfin, pour la psychologie positive, la source de continuel embarras. En vue de fixer les divers points de vue auquel l'esprit peut se placer, nous nous servons de mots distincts pour désigner les états de la conscience et les caractériser. Dès lors nous nous figurons, par une suggestion inévitable et funeste, l'Intelligence, la Volonté, la Sensibilité, l'Imagination, comme des *facultés distinctes*. Et l'imagination aidant nous y voyons des Forces vassales ou suzeraines, hostiles ou alliées, et la conscience nous apparaît comme le théâtre de leurs opérations. Que de problèmes factices et de solutions inintelligibles cette illusion

verbale n'engendre-t-elle pas! On se demandera, par exemple, comment la sensibilité étant l'appréhension des états internes du moi, et la perception la représentation de ce qui est hors de nous, il est possible à la fois de sentir et percevoir, d'atteindre le dedans et le dehors? On se demandera encore comment on peut à la fois percevoir et concevoir, c'est-à-dire avoir l'expérience des individus et former l'idée des genres, etc., etc.?

Enfin, une dernière sorte d'erreurs dans laquelle les mots nous engagent, ce sont les erreurs de la *confusion* opposées aux précédentes qui pourraient être, en effet, appelées les erreurs de la *distinction*. La confusion vient de ce qu'on fait *un* ce qui est plusieurs, au rebours de la « distinction » qui fait *plusieurs* ce qui est essentiellement un. Les conceptions matérialistes et panthéiste des métaphysiciens pourraient ici être incriminées avec juste raison.

Bornons-nous à parler de l'inconvénient des *métaphores*, qui, en les rapprochant de notions toutes différentes, nous dissimulent le caractère véritable des choses. Le mot *âme*, *anima*, le souffle, nous incite, par exemple, à penser que le principe de la vie consciente est un phénomène sensible et réel dans l'espace. Le mot *affinité*, par contre, suggère la présence, dans les molécules matérielles des corps, de tendances mystérieuses analogues au désir. Mais à matérialiser l'âme ou à spiritualiser la matière, ici et là l'erreur n'est pas moindre. Il faut, en effet, laisser à chaque chose son caractère essentiel, quitte à reconnaître que dans la réalité concrète les contraires s'unissent et les contradictoires se réconcilient.

Les mots primitivement ont servi à désigner les choses matérielles. La pensée de l'homme s'est d'abord appliquée au dehors, elle a été au service des fins pratiques, utilitaires, de l'être vivant. L'extension analogique a pu, à la vérité, détourner les mots de leur acception primitive, leur donner un sens de plus en plus figuré et ainsi se sont formés les termes relatifs aux propriétés spirituelles. Mais de leur première origine les mots conservent toujours l'*empreinte*; ils évoquent des images matérielles dans lesquelles ils embarrassent l'esprit. Nous disons, par exemple, les facultés supérieures, les facultés inférieures, comme s'il y avait un haut et un bas ailleurs que dans l'espace. C'est là le danger de l'expression figurée, de

nous faire perdre de vue la réalité immédiate. Qui se donnera la peine d'y réfléchir verra le bien-fondé du mot de **Paul-Louis Courier** : « Que Dieu nous préserve du Malin et de la métaphore! »

RÉSUMÉ

Le langage est un système de signes *sensibles* destinés à manifester au dehors la pensée. Le plus parfait de tous, le langage articulé ou la *parole*, a réduit au rôle d'auxiliaires les divers autres modes d'expression qui à l'origine étaient concurremment employés. La parole est formée de signes *naturels* et de signes *conventionnels*, et le rôle de ces derniers est prépondérant dans les langues modernes. C'est là le signe que le langage devient, de plus en plus, l'instrument de la réflexion.

Au reste, le langage est la manifestation par excellence de la vie intellectuelle et *volontaire*. L'étude de ses conditions physiologiques montre qu'il dépend des centres idéo-moteurs de la couche corticale, particulièrement des cellules situées au pied de la troisième frontale gauche (circonvolution de *Broca*).

Il apparaît d'autre part, à la réflexion, que le langage n'est définitivement constitué que lorsque les signes sont employés d'une façon *intentionnelle*, volontaire, et que l'idée abstraite de la « signification », c'est-à-dire de la communication des pensées par le moyen des signes, est dégagée. Disons à ce propos qu'on a peut-être tort de refuser absolument aux animaux la faculté du langage. Les faits semblent bien attester que les bêtes sont capables d'user intentionnellement de signes et de concevoir, d'une façon plus ou moins claire assurément, leur rôle et leur utilité.

Il apparaît, d'autre part, que l'intelligence des signes repose sur la *sympathie* et la communauté du genre de vie et des occupations. Le langage est un phénomène *social*; c'est même, peut-on dire, le fait social par excellence puisqu'il est la condition des autres.

Tout le monde est aujourd'hui à peu près d'accord sur la question de l'*origine* du langage. L'hypothèse d'une *langue primitive universelle*, instituée par Dieu, est à peu près abandonnée. Elle se concilie mal, en effet, avec le principe général de l'évolution auquel nous voyons que les langues sont soumises. On est, en revanche, disposé à admettre que l'homme possède une *aptitude naturelle* à se servir de signes, une sorte d'instinct linguistique. Le langage est une manifestation spontanée de la vie, une conséquence de la sociabilité. Les langues se développent et meurent comme des organismes.

Les origines du langage ont été humbles, comme celles de la pensée, dont il est solidaire. L'homme, pour exprimer ses sentiments et ses états moraux, a dû recourir aux *interjections* ou cris réflexes et aux imitations de ces cris; pour désigner les êtres et les choses extérieurs, aux *onomatopées* qui sont des bruits imitatifs.

Le langage a obéi dans son évolution aux lois essentielles de la pensée, qui sont la généralisation et la différenciation progressives des idées. Le sens des mots s'est élargi en s'étendant à tous les objets qui présentent, sous un rapport quelconque, une ressemblance. C'est la loi de l'*extension analogique*. D'autre part, le sens des mots s'est précisé et déterminé grâce à l'addition de préfixes, de suffixes, d'inflexions, etc.

Un double caractère marque donc le progrès des langues. Elles deviennent à la fois plus *analytiques* et plus *synthétiques*, capables d'exprimer des idées de plus en plus abstraites et de plus en plus générales. Le développement des langues suit donc celui de la pensée.

On ne saurait, avec de **Bonald**, admettre que le mot est indispensable absolument pour penser; ni que le mot suffise pour donner l'intelligence de l'idée.

Les services rendus à la pensée par les mots ne sauraient être l'objet d'une énumération complète. On peut dire néanmoins que, grâce aux mots, la pensée se précise, se détermine, se réalise dans sa plénitude et dans sa *perfection*. Elle est plus prompte également, plus vive, plus agile; ses opérations se *simplifient* et ses démarches sont plus fécondes. Elle devient encore plus *analytique*, c'est-à-dire capable de concevoir des rapports plus abstraits et des idées plus claires et plus distinctes. Elle acquiert, d'autre part, la *fixité*, la durée, condition du progrès. Elle est enfin une source de *jouissances* esthétiques et morales et un moyen merveilleux d'action et de communication entre les hommes.

Ces avantages ont malheureusement pour contre-partie des inconvénients. Les mots, en *s'interposant* entre l'esprit et la réalité, peuvent nous induire en erreur. Façonnés à l'image de la pensée des anciens, appropriés aux besoins de la masse, ils ne sont pas des signes exacts, précis, rigoureux. Ils nous induisent dans les préjugés du passé, ils nous font participer à l'ignorance de la foule. D'autre part, en se *substituant* à la réalité, ils nous disposent à en méconnaître la riche complexité. La lettre tue et l'esprit vivifie. Le respect superstitieux des formules, le fétichisme des mots, le formalisme verbal peuvent avoir des conséquences déplorables. Ils nous induisent également dans les sophismes de la *confusion* et de la *distinction*; on conçoit comme un ou divers réellement, ce qui est seulement divers et un relativement à la pensée. De là les mythes, les entités, les conceptions réalistes comme celles de **Platon** et de **Descartes**; de là, enfin, les problèmes factices qui embarrassent la psychologie en particulier et que nous avons eu déjà, au cours des précédentes leçons, l'occasion d'exposer.

LEÇON XII.

L'ASSOCIATION DES IDÉES.

SOMMAIRE. — Problème de l'association des idées : Empirisme et Rationalisme ; similarité et contiguïté. — Analyse de l'idée de contiguïté. — Irréductibilité du type d'association par similarité. — Types divers d'associations par ressemblance. — Lois concrètes de l'association des idées. Les catégories ou principes de la connaissance. — Classification. — Origine.

Problème de l'association des idées. — *L'empirisme ramène toutes les associations d'idées à la reproduction des états primaires de la conscience selon l'ordre de leur contiguïté dans l'espace et dans le temps. Le rationalisme, au contraire, voit dans l'affinité logique le principe de ce qu'il appelle plus précisément la liaison des idées. Ces deux points de vue contiennent une partie de la vérité et se complètent.*

Toulon me fait penser à la catastrophe de l'*Jéna*. La première idée a évoqué, suscité dans mon esprit la seconde. Rien de plus clair. Mais en vertu de quel pouvoir un état de conscience est-il capable d'en faire apparaître un autre ? C'est là le problème de l'association des idées, entendant par ce mot idée tous les états de conscience en général autres que les états primaires, autres que les sensations.

Deux solutions se partagent les suffrages des penseurs : celle des empiriques et celles des rationalistes. Pour les premiers, les idées, nous le savons, sont conçues par analogie avec les phénomènes maté-

riels contenus dans l'espace, par conséquent comme des phénomènes distincts et séparés. L'association des idées sera donc un cas particulier de la loi générale de combinaison des éléments matériels ; elle consistera dans une juxtaposition mécanique des états de l'âme. Les idées seront contiguës dans l'esprit, comme les faits qui leur correspondent sont contigus dans l'expérience, où ils sont donnés tantôt simultanément, tantôt en succession immédiate. Nous avons vu ensemble Jacques et Siméon : Siméon vient-il à passer ? nous pensons à Jacques. Un soldat, remarque encore Spinoza — à qui nous empruntons l'exemple, bien que sa doctrine générale n'ait rien de commun avec celle des empiriques — à l'aspect des traces que le pas d'un cheval a laissées dans le sable, ira de l'idée du cheval à celle du cavalier, de celle-ci à la pensée de la guerre ; un laboureur, en revanche, passera de l'idée du cheval, à celle de la charrue, de là à l'idée d'un champ. Cheval, cavalier, guerre, dans un cas, cheval charrue, champ, ont été perçus tantôt simultanément, tantôt en succession immédiate.

En somme, les éléments perçus ensemble ou en succession immédiate peuvent être considérés comme des parties d'une représentation plus vaste qui les englobe. C'est pourquoi Hamilton, dont la pensée sur ce point précis s'accorde avec celle des empiriques, considère l'association qui nous occupe comme la restauration d'un état primitif grâce à la reconstitution progressive de ses parties. De là, sa loi célèbre de *Rédintégration* ou de *Totalité*. Deux idées, dit-il, qui ont fait partie antérieurement du même acte intégral de cognition¹, se suggèrent naturellement.

Dégageons immédiatement la signification de cette théorie : ce qui caractérise l'association des idées telle que l'empirisme la conçoit, c'est qu'elle est une opération mécanique. L'esprit y est passif et n'intervient pas d'une façon positive. Il est le lieu de l'association, il en est même peut-on dire, à certains égards, la résultante, il n'en est point la cause. Véritable phonographe, il se contente simplement de reproduire les données de l'expérience sans y rien changer : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. De ce point de

1. *Cognition*, acte intellectuel par lequel on acquiert une connaissance.

vue nous observerons enfin que toutes les facultés psychiques se ramènent à la *mémoire*, dont l'association par contiguïté est la loi fondamentale.

Au rebours de la thèse empirique, le *rationalisme* voit dans l'association des idées la manifestation de l'*activité vivante* de la pensée. Ce n'est pas l'ordre des sensations qui détermine l'ordre des idées; ce n'est pas la succession ou la simultanéité des impressions de l'expérience qui règle le cours des souvenirs, mais leurs *rappports intelligibles*. Les idées, en d'autres termes, s'associent dans la mesure où elles ont des affinités logiques, où elles présentent des rapports susceptibles d'être dégagés par l'activité spontanée ou réfléchie de la pensée. C'est, en d'autres termes, la généralité, l'intelligibilité, inhérente aux représentations, qui explique leur union. C'est ainsi que l'aptitude à produire en se combinant le dégagement de chaleur maximum mesure l'affinité des éléments chimiques, préside à leur synthèse. Pour résumer enfin : les causes de l'association qui sont, pour l'empirisme, tirées du dehors, extrinsèques, étrangères à la nature des éléments associés sont pour le rationalisme intrinsèques, dérivées de leur essence même.

On ne s'étonnera pas, après ce que nous avons déjà dit ailleurs, que nous regardions ces thèses, à certains égards contradictoires, comme *complémentaires*. Elles correspondent, en effet, chacune à un aspect différent de la réalité concrète. Il est vrai, en un sens, de dire que l'association s'effectue par contiguïté, et qu'il y a, dans l'âme humaine comme dans celle de l'animal, des consécutives empiriques, c'est-à-dire des successions d'idées, répétition pure et simple des sensations qui les ont mises en nous. Mais il est vrai également que, parmi la foule des impressions perçues dans l'expérience en contiguïté, une sélection continuelle au profit des unes, au détriment des autres s'opère, déterminée par des raisons auxquelles l'expérience, *stricto sensu*, n'a rien à voir. De toute nécessité, pour expliquer les associations d'idées, il faut faire appel aux rapports intelligibles que ces idées présentent.

Au reste, si l'on y réfléchit, on verra que la contiguïté peut être la condition *nécessaire* de l'association, elle ne saurait en être la cause *suffisante*. Il faut, pour que les idées puissent être associées, que

l'expérience les fournisse; c'est donc elle qui rend l'association possible. Mais pour que l'association soit effective, il faut quelque chose de plus, à savoir une raison pour la pensée de les unir. Qu'on réfléchisse enfin, et nous aurons à revenir sur cette idée, qu'on réfléchisse à ce que peut être la contiguïté de deux termes, indépendamment de toute idée de ressemblance et de différence. Nous ne pouvons concevoir comme contigus que des faits susceptibles de faire partie d'un même acte de conscience : or cela suppose en eux une *unité interne*, une manière d'être commune à quelque degré.

L'origine des thèses adverses nous en explique d'ailleurs l'insuffisance. De toute évidence, nous avons affaire ici encore au vice de méthode qui consiste à substituer, à l'étude de la réalité concrète, la considération tantôt de l'un, tantôt de l'autre de ses aspects. C'est, dans la conscience, exclusivement la *diversité* de son contenu qui est aperçue par l'empirique, et c'est pourquoi il est amené à imaginer les faits de l'âme par analogie avec les phénomènes matériels, avec les faits mécaniques de la nature, c'est-à-dire comme des états séparés. Attentif, au contraire, à l'*unité* intérieure de l'âme qu'il érige en essence absolue de l'être spirituel, le rationaliste est conduit à négliger le caractère non moins réel de la diversité qui est en elle. Ici, on néglige donc le côté « un » de l'âme au profit du côté « multiple » ; on veut en conséquence résoudre « la similarité » par laquelle s'affirme la vie active de la conscience en contiguïté pure. Là, par un dessein contraire, on fait évanouir l'aspect empirique de l'âme, et on se croit autorisé à nier en elle le rôle du temps et de l'espace, et de leur contenu. On oublie dans les deux cas que, dans la conscience, unité et multiplicité sont, au même titre, des caractères co-essentiels.

Les thèses extrêmes de Leibnitz, de Locke et de Mill nous paraissent exprimer exactement cette double méconnaissance de la nature de l'âme. **Leibnitz**, qui est un rationaliste, veut réduire la sensibilité à l'entendement : de proche en proche il résoudra donc le corps dans l'âme, la perception dans l'idée, l'espace et la quantité dans la conscience, entendue par lui comme unité et qualité pure, comme monade. **Stuart Mill**, à l'opposite, prétend ramener l'entendement à la sensibilité, l'idée générale à un système complexe d'objets au concret.

La vérité, c'est qu'entendement et sensibilité sont réels au même titre, comme aspects complémentaires de la vie psychologique, objective et subjective à la fois. A la fois moi et non-moi, comme nous l'avons dit à propos de la perception, la conscience est un *dedans*, où tout s'enchaîne suivant des lois logiques, et un *dehors* où tout paraît mécaniquement se suivre et se juxtaposer; ou, pour parler plus précisément, elle est un passage continuuel du dehors au dedans, de la perception à l'idée, de l'empirique au logique, du mécanique au vivant.

En somme et pour résumer, nous admettons que l'association se fait à la fois par *similarité* et par *contiguïté*, car il n'y a pas « de contigu » qui ne soit « semblable » par quelque endroit, ni de semblable qui n'aspire à devenir et ne devienne en effet contigu.

Analyse de l'idée de contiguïté. — *La contiguïté ne s'explique pas par elle-même : elle est l'association même, c'est-à-dire ce qu'il s'agit d'expliquer, et ne saurait, par conséquent, servir d'explication à l'association.*

Il est facile de se convaincre que toute contiguïté, ou union sensible des faits, suppose une ressemblance ou un rapport intelligible des caractères de ces faits, c'est-à-dire de leurs idées. Supposez, en effet, deux êtres qui n'ont absolument rien de commun, par exemple l'âme et le corps, tels que le définissent les cartésiens. Peut-on dire d'eux qu'ils sont contigus? Parler ainsi, c'est employer une expression figurée, une *métaphore* et, finalement, ouvrir la bouche pour ne rien dire : une ressemblance, si humble soit-elle, est évidemment la condition nécessaire pour que deux faits puissent être pensés ensemble, pour qu'ils puissent coexister dans la sensibilité. Ils ne peuvent faire partie d'un même acte de perception que s'ils ont quelque chose de commun. L'erreur des empiristes, partagée d'ailleurs par Kant, c'est, si l'on veut aller au fond des choses, de croire que la contiguïté est, par elle-même, un caractère positif, quand c'est simplement l'idée d'un rapport en général. Or, un rapport en général ne saurait s'établir que si un rapport déterminé le

fonde. Il faut donc qu'il y ait dans les termes contigus une raison de leur rapprochement, un *fundamentum relationis*, c'est-à-dire un caractère qui autorise l'esprit à les percevoir ou concevoir ensemble. C'est ce que Leibnitz a victorieusement établi et ce que Kant a vainement cherché à réfuter dans ce qu'il appelle l'*amphibolies*¹ des concepts de réflexion.

Réfutation des objections formulées par l'empirisme. — *Il est inexact de soutenir, comme le font les partisans de la thèse empirique, l'impossibilité d'associations par similarité, et de prétendre que les associations dissimulent en réalité de véritables associations par contiguïté.*

Mais il ne suffit pas d'établir l'insuffisance de l'empirisme, il faut réfuter les objections adressées par lui à la thèse que nous défendons. Elles sont de deux sortes : 1^o l'association par similarité serait impossible; 2^o elle dissimulerait une véritable association par contiguïté. Voyons d'abord la première. L'argumentation est ici très spécieuse; elle a un caractère de simplicité et d'évidence auquel il ne semble pas qu'on puisse résister : la ressemblance, dit-on, est *postérieure* à l'association, donc elle n'en saurait être la cause. Quand est-ce que je puis affirmer que le portrait et l'original se ressemblent? Quand je les ai comparés! Il faut donc que je les aie rapprochés, associés. Ce n'est donc pas parce que les idées sont semblables que nous les rapprochons; mais parce que nous les avons rapprochées, elles nous paraissent semblables. Raisonner autrement, c'est faire un cercle vicieux. — Malheureusement pour son argumentation, l'empirique oublie ici que la ressemblance peut *exister* avant d'être *perçue*. Qu'on l'aperçoive seulement une fois l'association effectuée, c'est possible; mais ce qui n'est pas douteux c'est qu'elle a pu, sans être perçue, provoquer justement l'association qui la met en relief et permet à la réflexion de la dégager.

1. *Amphibolie*, ambiguïté de concepts qui paraissent réels quand ils ne sont que logiques. *Raison Pure*, partie II, livre II, ch. 3.

Le second argument paraît dangereux surtout pour qui le manie. Bien interprété, il conclut le contraire de ce qu'on en prétend tirer. L'empirique veut établir que lorsque nous associons les idées de deux choses semblables, l'idée d'un arbre, par exemple, et celle d'une colonne, ces idées s'évoquent en vertu de leur contiguïté. Qu'y trouvons-nous, en effet, à l'entendre? Une partie *identique*, commune, principe de leur ressemblance, savoir, dans l'exemple choisi, la forme cylindre, et une partie *différente*¹. Or, partie commune et partie différente sont dans le tout qu'elles constituent en *contiguïté*. — Ceci posé, l'association qui fait passer de la première idée à la seconde, au dire de l'empiriste, s'explique aisément. Pensons-nous l'idée de l'arbre, nous pensons l'idée du cylindre; mais l'idée du cylindre se trouve contiguë dans l'esprit, aussi bien à la partie qui est propre à l'arbre qu'à celle qui est propre à la colonne; donc, par contiguïté, elle évoquera celle-ci aussi bien que celle-là... Et voilà le point résolu.

C'est ce qui peut s'appeler une démonstration à bon marché. On oublie malheureusement que la forme du cylindre-arbre et la forme du cylindre-colonne, *logiquement* identiques, sont *psychologiquement* distincte. C'est, par exemple, dans une perception actuelle que le cylindre-arbre est donné, en revanche le cylindre-colonne est un souvenir plus ou moins lointain. Ce sont donc deux états parfaitement séparés, qui peuvent sans doute correspondre à un même processus cérébral, mais qui pourraient aussi bien se rattacher à l'activité de centres situés dans des régions différentes. Cependant, pour être valable, l'explication empirique devrait établir qu'à l'identité logique des idées correspond l'identité de leurs conditions psychologiques dans le cerveau. Démonstration assurément malaisée. Faute de la fournir, l'avantage reste au rationaliste. Il demeure établi, en effet, que deux états de conscience, l'un présent, l'autre passé, se sont, en vertu de leur identité logique ou de leur *ressemblance*, associés. L'empirisme est réfuté par l'exemple qu'il invoque.

La situation toutefois serait-elle pour lui meilleure dans l'hypo-

1. L'épanouissement des branches dans l'arbre, le chapiteau dans la colonne.

thèse où la perception d'un état présent et le souvenir d'un état passé semblable auraient pour condition l'activité d'un même centre cérébral? La défaite serait simplement reculée pour devenir plus éclatante. Si, en effet, on admet que des impressions différentes à certains égards et qui affectent, à des moments divers de la durée, la conscience, vont néanmoins, l'une et l'autre, à cause de la ressemblance qui est en elles, s'inscrire en *un même point* de la matière nerveuse, on avoue, par le fait, que non seulement la vie de l'esprit, mais la vie du cerveau lui-même est dominée par des lois logiques. Le cerveau se construit et façonne ses organes, selon des relations intelligibles, en vue de produire automatiquement les associations d'idées rationnelles. C'est dans la *nature* des impressions que fournissent les sens, et non dans la succession ou l'*ordre empirique* de ces mêmes impressions, que la contiguïté des cellules cérébrales a son fondement. Aveu éclatant d'impuissance de la thèse empirique et sa définitive condamnation.

Diverses espèces d'associations par ressemblance.

— On peut ramener tous les modes connus de l'association à des associations par ressemblance, c'est-à-dire à des rapprochements d'idées, déterminés par les rapports intelligibles dégagés par l'abstraction spontanée ou réfléchie.

On peut très légitimement soutenir, nous allons le voir, que toute association est fondée sur une ressemblance immédiate ou lointaine, dégagée par un acte, conscient ou non, de réflexion. Des idées peuvent, en effet, sous certains rapports, être extrêmement éloignées et sous d'autres qu'on ne remarque pas, extrêmement proches. Les rapports de ressemblance vont, pour ainsi dire, à l'infini.

Essayons, à l'aide de ce fil conducteur, savoir que la ressemblance des idées est le principe de leur association, de nous orienter dans le labyrinthe des cas innombrables. Il est nécessaire, ici, de procéder par ordre. Nous distinguerons donc *deux grandes classes* d'associations, selon que la ressemblance est totale ou immédiate,

ou seulement partielle et dégagée par un travail d'abstraction plus ou moins élevé. Dans les associations du *premier ordre*, les plus communes, et que l'animal est capable d'opérer au même titre que l'homme, nous distinguerons deux cas : a) une impression sensible rappelle un souvenir correspondant : la vue d'un arbre particulier, par exemple, rappelle l'idée de l'arbre; c'est l'association constamment mise en jeu par la *perception* et qui rend possible la reconnaissance des objets; b) une perception particlle suscite le souvenir de la perception complète correspondante : la vue d'un balcon, par exemple, évoque la pensée de la maison à laquelle il est attaché; c'est l'association appelée ordinairement par contiguïté, et qui doit être rattachée à la loi de *Rédintégration* ou de reconstitution d'un état complet à l'aide d'une de ses parties, laquelle a été mise en lumière, comme nous l'avons dit, par le philosophe **Hamilton**.

Dans les associations du *second ordre*, la ressemblance entre les éléments associés est *partielle* seulement : elle suppose, à un degré variable, l'intervention de la faculté d'abstraire, l'attention qui dégage l'aspect sous lequel deux faits peuvent être comparés et rapprochés. A leur tour, les associations de ce genre se subdivisent en deux catégories : celles qui, provoquées par des ressemblances *sensibles*, correspondent à la faculté de percevoir et au souvenir proprement dit d'une part; d'autre part, celles qui sont dues à des ressemblances *intelligibles* et mettent en jeu l'entendement.

Les associations du *premier degré* sont elles-mêmes de deux sortes : a) Une perception sensible évoque le souvenir d'une perception sensible de même espèce, c'est-à-dire relative au *même sens* : c'est ainsi qu'une couleur en rappelle une autre, un son un autre son. La vue de la neige, par exemple, fera penser à un champ de lys, un contrevent peint en vert à une prairie, une crête de coq à un coquelicot; de même le contact d'une peau douce au frôlement d'une étoffe de satin, le bruit d'une avalanche à une détonation d'artillerie, etc.

Les termes mis en présence par ce genre d'association peuvent parfois être opposés et constituer les termes extrêmes d'un même genre. On dit alors qu'il y a association par *contraste*; c'est ainsi que le rouge, qui exalte les nerfs, peut faire penser au bleu qui les

déprime, le blond au brun, le jour à la nuit, le vacarme au silence, le contact visqueux d'une limace à la langue râpeuse d'un chat, etc.

b) Une perception sensible, d'autre part, peut évoquer un souvenir relatif à un *sens différent*, mais qui présente avec lui, néanmoins, une certaine ressemblance, parce qu'il exhibe un « même sensible commun » : figure, étendue, nombre, mouvement, repos. C'est ainsi que la lune fait penser à une orange ou à une sphère, le soleil à une roue, un fût d'arbre à une colonne, un torrent à une troupe en marche, un triangle à la Trinité, un distique à une paire de bœufs accouplés, les sept jours de la semaine aux sept notes de la gamme, aux sept planètes, aux sept branches du chandelier hébreu, etc., etc.

Dans les associations du *second degré*, la *vis consocians*, la ressemblance sera évidemment d'un ordre plus élevé; elle sera fondée sur des rapports *logiques*, dégagés tantôt par l'abstraction spontanée, tantôt par la réflexion consciente. Il est à peu près impossible de recenser l'innombrable variété des associations de ce genre. Un des types les plus curieux est assurément celui auquel on a donné le nom d'association par *parenté émotionnelle*. On dit que l'émotion associe deux idées lorsque sans avoir aucun caractère commun, du moins immédiatement connaissable, elles s'évoquent cependant l'une l'autre. L'idée de l'obscurité, par exemple, peut suggérer l'idée d'un bloc compact, celle de la pesanteur, ou d'une saveur grossière; le goût du sucre faire penser à une lumière rutilante, au son strident d'un clairon, etc., etc. Une voyelle peut apparaître colorée d'une teinte déterminée (A, noir, par exemple¹); de même les jours de la semaine, les mois de l'année. Cette particularité, que possède en certains cas l'imagination de colorer d'une façon particulière des symboles abstraits, a reçu le nom de *synopsie* colorée.

Comment expliquer les rapprochements de ce genre? On a renoncé, peut-être à tort d'ailleurs, à faire intervenir ici des rapports logiques; on a supposé que ce qui réunissait ces éléments si disparates, c'était non l'aptitude à provoquer des sentiments analogues, mais l'aptitude à être provoqués par un même sentiment.

1. Voyez le sonnet célèbre d'A. Rimbaud, *Les Voyelles*.

Nous croyons qu'il faut les ranger simplement dans la catégorie des idées associées en vertu de rapports intelligibles, mais à l'aide d'*intermédiaires inconscients*. Avec un peu de bonne volonté, on finit, en effet, par retrouver, dans la plupart des exemples invoqués, pour expliquer le passage logique des uns aux autres, les moyens termes utilisés par l'inconscient. Il y a dès lors tout lieu de supposer que c'est la parenté logique, l'analogie foncière des idées qui explique leur commune *tonalité* affective, la parenté émotionnelle même.

Quant aux associations logiques proprement dites, leurs causes sont diverses. C'est, par exemple, l'analogie de l'*ordre* et de la *position* : un pavé dans la rue fait penser au mot dans le discours, à la cellule dans l'organisme, à l'individu dans la cité, à la partie dans le tout. C'est encore l'analogie du *rôle* ou de la *fonction*, lorsqu'on rapproche par exemple la pomme qui tombe de l'astre qui gravite, la roue du chariot de la voile du navire, ou de la nageoire du poisson. C'est enfin l'analogie *substantielle* qui fait passer de l'idée de la cause à celle de l'effet, de la chaleur à l'ébullition, de l'ébullition à la vapeur, de la vapeur à la force mécanique, etc. Les catégories dont nous allons avoir l'occasion de parler, fondées sur le pouvoir qu'a l'esprit de dégager par l'abstraction des ressemblances de plus en plus hautes entre les faits, sont elles-mêmes autant de principes d'association ou de *liaison d'idées*.

Une remarque importante avant de passer à d'autres considérations, c'est que *divers rapports* peuvent intervenir simultanément pour déterminer l'association de deux idées. Toutes choses égales, deux idées ont d'autant plus de chance d'être associées qu'elles présentent des points de ressemblance plus nombreux et plus variés.

Lois concrètes de l'association des idées. — *L'association des idées est, en fait, déterminée par l'expérience sensible et par les tendances essentielles de la personnalité, les habitudes mentales et l'attention.*

C'est, nous venons de le voir, en vertu de leurs ressemblances sensibles et de leurs rapports intelligibles que les idées s'associent,

mais c'est l'expérience qui, à chaque instant, détermine parmi toutes les associations possibles, celles qui se réalisent; c'est, en d'autres termes, la *perception* qui déclenche le mécanisme de l'association. Or, l'expérience, nous l'avons vu, est variable selon les individus. Elle est dominée en chacun par les habitudes mentales, par l'orientation générale de l'*attention*. Le même spectacle n'évoquera pas les mêmes idées dans la pensée d'un paysan, d'un homme du monde, d'un savant et d'un poète. Suivant les préoccupations du moment, l'état de la sensibilité, les associations pourront encore varier. En somme, le principe de la ressemblance des idées est la condition de l'association en général; mais les besoins de l'expérience actuelle et les exigences de la *personnalité* décident parmi les ressemblances celles qui seront utilisées.

Les principes directeurs de la connaissance; les catégories. — *On entend par catégories les modes essentiels du jugement ou les points de vue sous lesquels la diversité des faits ou des idées peut être ramenée à l'unité.*

On donne le nom de *jugement* à l'affirmation d'un rapport entre deux idées quand elle est réfléchie; c'est l'acte essentiel de la pensée. Les rapports, dont l'affirmation constitue le jugement, sont, comme les points de vue sous lesquels deux idées peuvent se ressembler ou différer, innombrables. On peut les ranger toutefois en un certain nombre de genres ou de classes qui portent le nom de *catégories*. Les catégories sont donc les modes fondamentaux du jugement, les points de vue généraux auxquels se place la pensée pour ramener les idées à l'unité.

On peut, pour dresser la *liste* des catégories, tantôt partir de l'expérience, considérer les jugements qui, en fait, sont formulés par la pensée, les distribuer selon leurs ressemblances ou leurs différences, en faire la *classification*. C'est le procédé employé par **Aristote** qui ramène toutes les propositions — la proposition est l'énoncé ou la formule d'un jugement — à *dix types généraux* : propositions relatives à l'*être*, à la *quantité*, à la *qualité*, à la *relation*, au *lieu*, au

temps, à la *situation*, à la *possession*, à l'*action* et à la *passion*. L'inconvénient de cette classification, c'est qu'elle n'est ni systématique, ni rigoureuse, ni complète. Il est à craindre, en effet, que tous les modes d'énonciation, tous les rapports n'entrent pas dans les cadres indiqués par Aristote et, d'autre part, que certaines de ses catégories, comme celles du lieu et de la situation, fassent double emploi. Il est évident enfin qu'elles n'ont pas toutes le même degré de *généralité*. La catégorie de quantité, par exemple, est beaucoup plus générale que les catégories d'action et de passion. Que dirait-on d'une classification qui répartirait les membres d'une société en militaires, caporaux, civils, boulangers et magistrats? C'est le défaut le plus saillant de l'énumération que nous venons d'indiquer.

Kant, en revanche, s'est efforcé de constituer *a priori* la liste des catégories, en partant de ce principe que les lois de la pensée *formelle* devaient donner lieu à autant de types essentiels de jugements appliqués à la réalité. Il arrive ainsi à énumérer *douze catégories* qui se réfèrent, trois par trois, à quatre catégories cardinales : l'*unité*, la *pluralité*, la *totalité*, qui ont rapport à la **quantité**; l'*affirmation*, la *négation*, la *limitation*, à la **qualité**; la *substance*, la *cause*, l'*interaction*, à la **relation**; le *possible*, le *réel*, le *nécessaire*, à la **modalité**. — On peut en revanche reprocher à cette classification d'être systématique à l'excès et de céder outre mesure au besoin de la symétrie. Il est d'ailleurs douteux qu'elle soit, comme le prétend son auteur, calquée sur les lois de la pensée formelle, attendu que la pensée formelle n'est qu'un concept abstrait sans aucune réalité.

Toutefois, il convient de s'arrêter ici un instant pour éclaircir cette critique et donner la signification des termes. On distingue en logique la pensée *formelle*, ou encore la pensée en général, ou encore, selon l'expression de **Hamilton**, la pensée *en tant que pensée*, qui est la pensée abstraction faite de tout contenu, et la pensée *concrète*, appliquée à une réalité déterminée. La pensée formelle a pour loi d'être conséquente, d'accord avec soi-même, d'éviter la contradiction. La pensée concrète a de plus l'obligation d'être d'accord avec les faits, avec l'expérience; son contenu doit correspondre avec la réalité extérieure. Les lois de la pensée formelle concernent le *pos-*

sible, c'est-à-dire tout ce qui peut être objet de pensée; les lois de la pensée concrète s'appliquent au *réel*, c'est-à-dire à ce qui est effectivement pensé.

Mais cette distinction de la pensée formelle et de la pensée concrète, légitime au point de vue *logique*, *psychologiquement* n'a aucune valeur. La pensée concrète seule est un « donné », en fait, la conscience a toujours un contenu : les jugements qu'elle formule sont toujours des jugements déterminés. Libre donc au logicien de considérer à part la forme commune à tous les jugements concrets, d'en dégager les caractères généraux, c'est son rôle; mais il ne saurait prétendre, en concevant des abstractions, faire œuvre de psychologue. De ce que la forme de la pensée *préexiste* logiquement à son contenu, il ne saurait conclure qu'elle lui est psychologiquement antérieure ni que les modes généraux du jugement formel donnent, en s'appliquant à la réalité, naissance à la diversité des catégories. Les principes de la pensée formelle sont le fondement *logique* des catégories de la pensée appliquée au réel; ils n'en sont pas le fondement *psychologique*. On ne peut pas dire que les modes fondamentaux du jugement concret soient calqués sur la table logique du jugement. Cela ne signifie rien.

Ces réserves faites, indiquons que les catégories ont toutes pour caractère d'affirmer, « à un point de vue déterminé, » l'*unité* des faits dont s'occupe la pensée. Ils peuvent donc être considérés comme des spécialisations d'un principe qui affirmerait l'unité des faits à tous les points de vue. Ce principe, expression du caractère commun aux catégories, porte le nom de principe d'*identité*, de *non-contradiction* ou du *tiers-exclu*. L'identité, c'est en effet l'unité des faits ou leur ressemblance affirmée sous tous les rapports.

Énumération des catégories fondamentales. — *Les modes fondamentaux du jugement ou principes directeurs de la pensée sont les principes d'ordre, de substance, de causalité, de finalité, de moralité.*

Quels sont maintenant les divers points de vue auxquels la pensée se place pour affirmer l'unité ou la relation intelligible des faits

divers que l'expérience contient? On peut, en allant des plus généraux aux plus particuliers, donner l'énumération suivante : 1^o Le point de vue de l'ordre ou de la dépendance rationnelle. C'est le principe selon lequel les faits sont ou bien des axiomes ou des conséquences, des notions premières ou des notions dérivées. Ce principe est en *mathématique* et en *métaphysique* le nerf de la démonstration. 2^o Le point de vue de la *substance* ou de la relation de sujet à attribut. C'est le principe selon lequel les êtres sont des modes ou des manifestations, ou encore des manières d'être, d'un être qui existe en lui-même, par lui-même. Ce principe est le nerf de l'argumentation *métaphysique*. Il n'est peut-être qu'une transposition arbitraire, et l'application injustifiée à un ordre d'idées qui ne le comporte pas, d'un principe *positif*, savoir le principe de l'identité de la matière au sein du changement, lequel peut trouver réellement son emploi dans l'expérience. 3^o Le point de vue de la *cause*, selon lequel tous les phénomènes, donnés dans l'espace et le temps, se rattachent à un phénomène antécédent qui en contient la condition nécessaire et suffisante, et suffit à en provoquer l'apparition. C'est le principe essentiel des *sciences expérimentales*, de la physique et de la chimie en particulier. 4^o Le point de vue de la *finalité*, selon lequel les êtres de la nature apparaissent comme réciproquement fins et moyens, et ont le principe de leur activité chacun dans tous les autres, c'est-à-dire dans une propriété commune ou idéale. C'est le principe fondamental des sciences *biologiques* et, d'une manière générale, la loi souveraine du monde organisé. 6^o Enfin, le point de vue de la *moralité*, selon lequel les êtres de la nature, et les actions qui en découlent, ont une valeur intrinsèque, forment une hiérarchie, un ordre de perfection. De là dérivent les notions de bien et de mal, de beau et de laid, de juste et d'injuste, qui dominent les sciences *morales* et *sociales*.

On le voit, l'application à l'expérience des principes essentiels de la pensée donne lieu aux diverses sciences fondamentales. Les sciences plus particulières, qui étudient les rapports plus particuliers des faits, leurs lois plus particulières, ressortissent à leur tour à des sous-catégories dont il est impossible de fournir la liste.

Origine des catégories. — *Les catégories ne sont ni des résidus de l'expérience, comme le pensent les empiriques, ni des conditions transcendantes de l'expérience, mais l'un et l'autre à la fois.*

Quelle est maintenant l'origine des principes? Faut-il y voir des lois *constitutives* de la pensée, des lois formelles antérieures à l'expérience dont elles seraient des conditions, ou au contraire des *résidus* de l'expérience, des mécanismes montés par elle au sein de la pensée, laquelle en elle-même serait vide de tout contenu? Ces deux thèses, qui expriment les points de vue opposés de l'*empirisme* et du *rationalisme* réaliste, partent, remarquons-le tout de suite, d'une hypothèse commune : la possibilité de concevoir séparément la pensée et l'expérience, les formes de la pensée et son contenu. Et c'est là, nous allons le voir, le principe commun de leur impuissance mutuelle à rendre compte des faits.

Transportons la difficulté, pour la rendre plus aisée à apercevoir, dans un domaine plus familier; procédons par comparaison : l'estomac comme la pensée est un organe d'*assimilation*. Il élabore les aliments en faisant intervenir un certain nombre de principes, ferments, diastases, acides, etc. Dirons-nous que ces principes sont inhérents à l'estomac qui les possède antérieurement à l'arrivée de tout aliment quel qu'il soit? Dirons-nous, au contraire, qu'ils sont conférés à l'estomac par les aliments? Des deux termes de cette alternative, il en est un qui paraît immédiatement à rejeter, c'est le second. Les aliments sont digestibles, mais ils ne sauraient procurer l'aptitude à digérer qu'ils ne possèdent pas. La première supposition paraît, en revanche, assez plausible. En y regardant de près cependant, on s'aperçoit qu'elle n'est pas meilleure. Pouvons-nous concevoir un estomac qui n'aurait jamais élaboré aucune nourriture? qui serait constitué de toutes pièces, avec l'aptitude à digérer, sans avoir jamais reçu d'aliments et sans les avoir digérés? qui tirerait ses principes chimiques de sa propre substance et sa substance du néant? Tout compte fait, l'hypothèse est absurde.

Or, la querelle entre empiristes et rationalistes se ramène aux

mêmes termes. Il semble donc qu'il faille la résoudre de la même façon, en écartant les deux thèses contradictoires. Estomac et aliments sont deux termes inséparablement liés; on ne peut concevoir le digestible sans le digérant et le digérant sans le digestible. Concepts *opposés*, réalité *une*. De même, peut-on ajouter, pensée et expérience doivent être regardés comme des termes *corrélatifs*, aspects complémentaires d'un fait unique, abstractions contradictoires que la réalité concrète enveloppe et réconcilie.

Examinons en elles-mêmes les deux théories, et d'abord la thèse empiriste. Si l'esprit n'est qu'une table rase, *tabula rasa*, une tablette de cire vierge où le style de l'expérience vient inscrire des caractères, comment expliquer qu'il puisse acquérir l'aptitude à juger, à affirmer l'existence de rapports entre les faits? Quelque chose ne saurait venir de rien, une création *ex nihilo* est inintelligible. Dira-t-on que dans l'expérience les faits contiennent des rapports, qu'ils sont principes, conséquences, causes, effet, fins, moyens, etc.? Mais que peut bien signifier un rapport, abstraction faite de la pensée? Qu'il y ait pour la pensée, puisqu'elle assiste au défilé des phénomènes, note leur apparition, leur retour, leurs coïncidences, qu'il y ait des effets et des causes, rien de plus naturel. Mais pour que l'expérience pût créer la perception de ces rapports, il faudrait qu'elle-même, abstraction faite de la pensée, les contint, et cela ne signifie rien. L'expérience est un *total* de faits. Si on la conçoit par abstraction en dehors de la pensée, on ne peut même pas dire qu'il y ait en elle juxtaposition ou succession. Il n'y a de succession et de juxtaposition que pour une conscience capable d'embrasser d'un coup d'œil une multiplicité et de la ramener à l'unité. A plus forte raison, les éléments de l'expérience ne sauraient donner lieu aux rapports de cause à effet, aux catégories. L'expérience contient les *termes*, la matière des divers rapports; elle ne saurait rendre compte des *rapports* eux-mêmes.

Mais il n'est pas moins inintelligible de prétendre que les catégories *préexistent* à l'expérience, comme des moules ou des cadres préparés pour la recevoir. Suppose-t-on, en effet, que les catégories existent seulement dans la pensée, et que l'expérience est formée par une multiplicité brute de faits sans rapports entre eux? On se de-

mandera dans ce cas comment ceux-ci peuvent rejoindre celles-là. Qui nous assure que les faits se laisseront *organiser* par les catégories? Quelle garantie avons-nous qu'ils se prêteront aux exigences de la pensée? En somme, si l'expérience n'est pas soumise à des lois, — et on ne peut, du moment qu'on la considère comme une réalité substantiellement distincte de la pensée, affirmer qu'elle le soit, — la pensée ne saurait tirer d'elle les catégories. Si, d'autre part, c'est en vertu de sa constitution propre que la pensée possède les catégories, on ne saurait s'assurer qu'elle a le droit de les appliquer à la réalité.

Toute la difficulté vient donc de ce que l'on considère la pensée et l'expérience comme des réalités distinctes, comme deux *choses*, alors qu'elles sont, comme le moi et le non-moi, le sujet et l'objet, deux termes *corrélatifs*, opposés et complémentaires.

C'est la tendance à ériger des *abstractions* en réalités qui engendre les thèses contradictoires du nominalisme et du réalisme. Les distinctions de la forme et du contenu de la conscience, de la pensée et de l'expérience, ne sont que des points de vue de la pensée. Il faut donc les réduire à ce qu'elles sont réellement, des distinctions *logiques* appropriées aux exigences de l'action et du discours. Il faut, en revanche, du point de vue psychologique, affirmer leur union consubstantielle. Ces principes posés, les catégories apparaissent comme l'aspect subjectif des lois de la nature, et les lois de la nature comme l'aspect objectif des catégories ou des lois de la pensée. Thèse adoptée par **Kant** et qui constitue la pièce maîtresse de son système.

RÉSUMÉ

Pour l'empirisme, l'âme est une *collection* d'états séparés, d'atomes psychiques. Le rationalisme, au rebours, considère l'esprit comme *un* dans son essence, et réduit à de simples apparences la diversité de ses états. A ces conceptions différentes de la nature des idées correspondent des façons opposées de se représenter les lois de leur association. Selon les théories empiristes, l'ordre des idées *reproduirait* purement et simplement l'ordre des faits. L'esprit, en d'autres termes, serait une sorte de phonographe répétant, selon leurs rapports de *contiguïté* dans l'espace et dans le temps, les impressions des choses. Selon le rationalisme, toute association a pour fondement les caractères intelligibles des éléments associés et en particulier leur ressemblance. L'association repose sur la loi de *similarité*.

Ces deux points de vue, par leur contrariété, se corrigent et se complètent. La conscience, nous l'avons déjà vu, est à la fois moi et non-moi, sujet et objet; une par son aspect interne, elle contient d'autre part le fondement de l'extériorité, la diversité donnée dans l'espace et le temps. L'association se fait donc à la fois par contiguïté et similarité. La contiguïté des états rend leur association *possible*, leur similarité la rend *effective*.

Contre l'empirisme et l'usage exclusif de son principe, on peut faire valoir deux objections essentielles : 1^o un rapport de contiguïté ne saurait *par lui-même* exister ; 2^o la contiguïté ne peut donner la clef de l'association, elle est l'association même, c'est-à-dire ce qu'il s'agit d'expliquer.

Le raisonnement par lequel l'empirisme prétend réduire l'association par ressemblance à l'association par contiguïté, n'est pas plus difficile à réfuter. La ressemblance, dit-on, ne peut être *cause* de l'association parce qu'elle en est le *résultat*; on perçoit la ressemblance de deux termes après qu'ils ont été associés. Il suffit d'observer que la ressemblance *pour nous* est postérieure à l'association, mais la ressemblance *en soi* des termes peut la précéder et en être cause.

C'est encore vainement que les empiristes soutiennent que dans les associations par similarité, une association effective de contiguïté se dissimule. L'analyse à laquelle ils se livrent les réfute. Elle établit, en effet, qu'entre les termes dont il faut expliquer l'association il y a, sans doute, *identité logique*, mais aussi qu'il y a distinction et indépendance au point de vue psychologique. Or, reconnaître que c'est l'identité logique qui rapproche des termes *psychologiquement distincts*, c'est confesser que l'association a lieu par similarité.

Les principaux types d'association sont, au premier degré : a) la *Perception*, due à la combinaison d'une impression actuelle avec une image-souvenir correspondante; b) la *Rédintégration*, c'est-à-dire la reconstitution à l'aide d'une perception fragmentaire de la perception totale; — au deuxième degré : a) l'association *spécifique*, par ressemblance ou par contraste, entre idées relatives au même sens; b) l'association *générique*, analogue à la précédente, mais entre des idées propres à des sens différents; c) l'association par *parenté émotionnelle* ou par des intermédiaires logiques inconscients; — au troisième degré : les associations dues à des rapports généraux, abstraits par l'attention spontanée ou réfléchie; c'est ce qu'on appelle d'ordinaire les *liaisons d'idées*, selon l'égalité, l'ordre, la causalité, la finalité, etc.

Toutes ces lois, d'ailleurs, sont théoriques. Dans la réalité concrète, la ressemblance des idées n'exerce son action que

dans la mesure requise par les besoins de l'esprit, et en conformité avec les exigences supérieures de la personnalité.

On donne plus précisément le nom de *jugements* aux associations réfléchies, fondées sur des rapports intelligibles, et celui de *catégories*, de vérités premières, de principes de la pensée, aux rapports intelligibles fondamentaux.

Les catégories ont donné lieu à des essais de *classification* fondés sur la méthode inductive ou sur l'analyse *a priori*. Mais ni la tentative d'Aristote, ni celle de Kant ne sont à l'abri de la critique.

Le problème de l'origine des catégories met aux prises l'*empirisme*, qui les regarde comme des résidus de l'expérience, et le *rationalisme*, qui les considère comme innées et y voit des *formes* constitutives de la pensée. Une part de vérité est contenue dans chacune de ces conceptions, qui, si on les prend absolument, soulèvent d'insurmontables difficultés.

LEÇON XIII

LA VOLONTÉ ET LA PERSONNALITÉ

SOMMAIRE. — L'activité volontaire. — Le concept positif de liberté. — La volonté spontanée et la volonté réfléchie. — L'acte volontaire et le désir. — La volition. — La volonté et l'entendement. — La volonté intellectuelle. — Les limites de la volonté. — Les maladies de la volonté. — Rapports de l'intelligence et de la volonté.

L'activité volontaire. — *Les actes ont leur explication tantôt dans les suggestions de la sensibilité, c'est-à-dire dans le présent de l'individu; tantôt dans les idées et les tendances essentielles de sa nature, c'est-à-dire dans son passé. Le conflit des tendances du présent ou de la sensibilité, du passé ou de la nature personnelle constitue la délibération, et l'issue de la délibération l'acte volontaire.*

L'idée de faire une promenade à la campagne se présente-t-elle à nous, deux cas tout différents sont à considérer. Et d'abord ce peut être le besoin *actuellement* éprouvé par mes organes qui la suggère. Mes membres, légèrement engourdis par une immobilité prolongée devant ma table de travail, réclament du mouvement; mes poumons aspirent au grand air, mes yeux souhaitent l'excitation joyeuse de la lumière, ou la caresse apaisante de la verdure et de l'azur. Spontanément alors s'évoque en moi, avec le souvenir d'un coin délicieux où j'ai flâné en compagnie d'amis, le désir d'éprouver de nouveau cette jouissance. Que va-t-il maintenant se passer? Rencontrant dans

les dispositions de mes organes un accueil favorable et comme un concert d'approbation, le désir qu'elles ont pour ainsi dire suscité va se fortifier de leur connivence. Progressivement, il va réaliser à son profit l'unité de mes pensées; il va devenir le centre de ma réflexion et accaparer toute l'énergie dont je suis capable, aboutir enfin à l'action. A un moment donné, je n'y tiens plus, je prends mon chapeau, ma canne et me voilà en route.

Supposons maintenant le cas opposé : je suis extrêmement fatigué, j'ai la tête lourde. Ma lassitude proteste contre toute idée d'effort. Mille pensées favorables au repos et à la paresse s'évoquent dans mon esprit. C'est la réprobation de mes organes contre la possibilité d'un changement d'état qui les suscite. Cependant, je *sais* qu'il est de mon intérêt de faire de l'exercice. Mais c'est là une *idée intellectuelle*, morne, décolorée, incapable d'injecter dans mon organisme l'énergie nerveuse indispensable à sa réalisation. Cette idée néanmoins, comme si elle avait en moi, pour la maintenir et l'imposer à la conscience, une complicité sourde, comme si elle correspondait à quelque vouloir obscur de l'inconscient, demeure, force silencieuse, attendant son heure; c'est alors que, répondant pour ainsi dire à une prière invisible, d'autres idées, rares d'abord et rapides, puis plus nombreuses et plus persistantes, viennent se disposer autour d'elle. Je pense aux diverses raisons qui pourraient me décider à réagir contre ma fatigue, et, chose curieuse, au fur et à mesure que la velléité initiale grandit fortifiée par elles, je crois éprouver que la résistance de mes organes diminue. Le *rapport* des forces en présence a peu à peu changé. L'idée de sortir, possibilité lointaine au début, est devenue insensiblement une possibilité prochaine. A un moment donné, la velléité passe à l'état de tendance dominante; le consentement de mon organisme lui est pour ainsi dire acquis; il adhère au projet qu'il rejetait. Enfin, la résolution est prise; je me lève et je m'en vais.

Analysons ces deux cas dont la conclusion est identique. Tout à l'heure, le point de départ de la décision était dans les dispositions de ma *sensibilité*, dans le besoin de détente et de repos *momentanément* éprouvé par mes organes. J'ai satisfait en quelque sorte à une exigence passagère de mon corps. Ici, il y a eu lutte, conflit entre ma sensibilité et une idée, et finalement triomphe de l'*idée*. Mais qu'est-

ce exactement que cette idée qui d'abord a tenu en échec les dispositions actuelles de l'organisme et qui finalement se les est assujetties et les a pliées à ses fins? Les métaphysiciens l'appellent la *volonté*, terme inintelligible par lequel l'esprit cherche à se faire illusion à lui-même et à masquer son ignorance. Nous ne saurions nous en contenter et il nous faut essayer de concevoir la réalité qu'il dissimule. Cette idée, il est aisé de s'en rendre compte, est une *idée générale*; c'est un jugement de la raison; c'est le résidu de l'expérience passée, c'est la conclusion qui s'est dégagée pour moi des innombrables raisonnements que j'ai eu l'occasion de former au cours de mon existence. J'ai appris et je sais que je dois, pour m'assurer la santé, pour conserver à mon corps son alacrité et à mon esprit sa souplesse, réagir contre la paresse, contre la jouissance malsaine qui s'attache au repos prolongé. Qu'est-ce donc qui a triomphé avec l'idée? C'est, à vrai dire, mon intelligence, ma mémoire, les facultés qui expriment ma nature véritable et correspondent à ce que j'appelle ma *personnalité*. C'est donc *Moi* qui dans cette occasion me suis affirmé; le *Moi* véritable, celui qui demeure le même, qui conserve son identité au sein des changements continuels du présent toujours différent de lui-même.

Et qu'est-ce enfin que représente le conflit de la sensibilité et de l'idée, tel que nous l'avons analysé? Qu'est-ce que représente, en d'autres termes, le débat intérieur de la *délibération*? Il est désormais aisé de répondre : la délibération a posé le problème de savoir, parmi les éléments qui composent ma conscience, c'est-à-dire l'élément de la diversité et du changement qui en constitue le *présent*, et l'élément de la permanence ou de l'identité qui en constitue le *passé*, lequel devait prévaloir. Mon présent se subordonnerait-il à mon passé pour le continuer et le prolonger? Est-ce en moi le principe *personnel* qui aurait le dernier mot? Est-ce, au contraire, le passé qui céderait aux exigences passagères et momentanées de la sensibilité? Est-ce la personnalité qui s'abolirait devant la sensation, c'est-à-dire devant l'action exercée sur nous par les *forces extérieures*?

Mais poser le problème n'est pas le résoudre. Qui donc décidera, en chaque cas particulier, de l'issue de la délibération? Qui prononcera entre le *Moi* personnel et le *Moi* actuel instable et changeant, entre le

Moi véritable et l'état passager de la conscience, qui aspire à le modifier et peut-être à le détruire? Ne faut-il pas revenir ici au concept de *volonté*? Soulever cette question, c'est engager le problème *métaphysique* de la liberté. Avouons franchement que nous ne pouvons apporter de réponse précise. L'expérience nous montre simplement que ce qui triomphe d'ordinaire en nous, c'est la Personnalité. Vivre, c'est de plus en plus réaliser en soi un individu de caractère déterminé, dont les actes sont toujours de plus en plus semblables à cet individu même. Vivre, c'est faire triompher la raison, qui demeure toujours pareille, sur la sensibilité, qui toujours varie. Même chez l'enfant, où elle est le plus forte, la sensibilité est obligée de céder à la raison. Toute puissante qu'elle soit, elle ne l'est pas, en effet, assez pour l'empêcher de se former et de s'accroître. Continuellement la partie rationnelle de l'âme, τὸ λογιστικὸν μέρος, comme l'appelle **Platon**, prend le dessus sur la partie irrationnelle, τὸ ἄλογον. C'est là une conséquence de la vie sociale et de la substitution progressive du milieu humain au milieu de la nature. Nous avons donc le droit de proclamer la *probabilité* de la réalisation progressive de la Raison, c'est-à-dire, en fin de compte, l'avènement de l'humanité, enfin triomphante de la nature. Toutefois, nous ne pouvons, en ce qui concerne les individus, qu'affirmer pour chacun d'eux le *devoir* de travailler à la réaliser en soi. Nous ne savons pas, en effet, si en nous la Pensée rationnelle en lutte avec le sentiment, l'intérêt égoïste, le plaisir et la peine aura toujours le dernier mot. Nous savons simplement que son triomphe est souhaitable, nécessaire même *moralement*.

Ajoutons cependant que la croyance légitime au progrès de la raison dans le monde implique comme corollaire la *confiance* à sa réalisation en nous. Être sain et normal, placé dans les conditions ordinaires, il y a tout lieu de parier que je me conduirai selon ses lois. Mais si je suis un malade, si je vis dans un milieu irrationnellement organisé, dans une société corrompue, au milieu d'institutions iniques? si je suis en présence de spectacles et d'exemples démoralisants? — Arrêtons-nous : une société ne peut pas être complètement absurde; elle ne serait pas viable; elle n'existerait pas. La logique est la condition de la vie. Et d'ailleurs, alors même que le

milieu favorable au développement de la raison ferait défaut, la *possibilité* de la réalisation d'un certain degré de perfection humaine, de raison et de personnalité ne serait pas supprimée. Qui sait, en effet, de quelle puissance dispose le vouloir rationnel qui est nous? N'a-t-il pas fait sortir de la barbarie, de l'état de nature, la société humaine et la civilisation?

Le concept positif de liberté. — *La liberté consiste dans la faculté de demeurer d'accord avec soi-même dans ses actes et dans ses pensées et de faire triompher la raison.*

De cette analyse une conclusion se dégage : l'acte libre, au sens positif du mot, est celui par lequel s'affirme et se reconnaît la personnalité, celui qu'on peut légitimement imputer à l'agent parce qu'il est conforme à sa conduite habituelle, parce qu'il lui ressemble, comme les enfants, dit **Aristote**, ressemblent à leur père. Une action est-elle sans rapport avec ce que nous savons de l'individu; fait-elle un contraste violent avec son passé, est-elle sans *antécédents*? Nous sommes conduits à supposer qu'il n'a pas agi librement. Il a dû subir une *contrainte* physique ou morale; il a été victime d'un accès de folie ou d'une suggestion. Nous lui appliquons spontanément le bénéfice de la remarque pénétrante d'Hippolyte lorsqu'il plaide devant Thésée : « Quelques crimes toujours précèdent les grands crimes! » En revanche, un acte sera regardé avec d'autant plus de raison comme libre, et son auteur comme responsable, qu'il aura été plus longuement *prémédité*. L'intervalle, en effet, qui s'est écoulé entre la conception de l'acte et son exécution a permis à la suggestion malsaine de s'affaiblir, à l'agent de réagir contre elle et de lui opposer les révoltes de sa conscience.

Supposons toutefois que rien en lui n'a protesté, que, *de plano*, l'idée de crime s'est installée en lui et y est demeurée, et qu'elle s'y est développée même comme une graine dans le terrain qui lui convient. L'individu est alors, comme l'on dit couramment, gangrené jusqu'à la moelle. On ne peut voir dans son acte l'effet d'une surprise ou d'une *défaillance* de la volonté; il est l'aboutissement normal du passé. C'est le fruit amer que produit naturellement l'arbre

mal greffé; c'est la lie boueuse qui du fond du vase remonte à la surface; c'est la nature foncière qui reprend le dessus et nous permet en toute certitude de juger et de punir.

Est-ce à dire toutefois, sous prétexte que l'acte est d'accord avec la nature de l'agent, que nous ayons le droit de l'appeler *libre*? Nous serions ici certainement dupes des mots. Il n'y a de liberté que là où il y a personnalité, et il n'y a de personnalité que là où il y a conformité à la *raison*. On ne peut pas plus dire du criminel qu'il demeure identique à lui-même et persévère dans son être qu'on ne le dit du bloc de glace exposé au soleil. Il persévère seulement dans la disposition à s'anéantir. Il est comme le cancéreux incurable qui appartient de plus en plus au mal qui le ronge et l'achemine à la mort. Il n'y a pas, en d'autres termes, chez lui, développement de la personnalité, il y a désagrégation progressive de la personnalité existante ou, si l'on aime mieux, régression. Une vie de débauches, dirons-nous encore, n'est pas un *type* d'existence, c'est un suicide. Un assassin, quand il tue, ne peut en effet prétendre être d'accord avec lui-même, car il n'y a pas de système logique d'idées où le meurtre puisse trouver sa place. S'il frappe, ce n'est pas sa personnalité qui se révèle, c'est l'absence en lui de toute personnalité. La bruté a vu rouge et, sous l'apparence de l'homme, se déchaîne.

Mais s'il en est ainsi, c'est vraiment de difficultés gratuites que s'embarrassent les criminalistes quand ils discutent la légitimité des moyens de répression.

Réservons la pitié pour les êtres humains. Evitons de faire trop ressortir le contraste de notre indifférence, de notre sécheresse de cœur, de notre cruauté même pour les milliers de malheureux dont l'honnêteté lutte contre la misère, la maladie, la mort, et de notre puérile sentimentalité pour les brutes qui ne sont à aucun degré nos semblables. C'est du sang des justes que nous devrions être avarés. En dehors des prisons et des bagnes, les occasions pour notre tendresse de cœur et notre générosité ne manquent pas. Assurément la peine de mort prononcée contre des innocents, par les forces brutales de notre organisation sociale défectueuse, devrait nous émouvoir plus vivement que l'arrêt de la cour d'assises destiné, en somme, à protéger les honnêtes gens.

La volonté spontanée et la volonté réfléchie. — *La volonté, manifestation active de la personnalité, peut s'exercer d'une façon inconsciente, spontanée, et d'une façon réfléchie et avec effort. C'est à cette dernière forme de l'activité volontaire qu'on réserve d'ordinaire le nom de volonté, mais la première ne doit pas être négligée.*

Un passant laisse près de moi, maladroitement, échapper un lourd fardeau; au lieu de lui prêter main-forte, sans réfléchir, je fais un bond en arrière. Revenu à moi, je me gourmande de n'avoir pas eu plus de présence d'esprit et de courage. J'ai cédé à une impulsion instinctive de la nature et non à ce que demandait *ma nature* véritable. C'est l'animal qui a agi en moi et non moi-même.

Prenons l'exemple opposé. Un élan, également irréfléchi, me jette à la tête d'un cheval prêt à s'emporter, je prévient un malheur imminent. Reprenant mon sang-froid, je me félicite *in petto* d'avoir adopté spontanément le parti que la réflexion eût choisi, si j'avais pu la consulter.

Prenons un autre cas. Tandis que je traverse un pont, j'entends les appels désespérés d'une personne qui se noie. Je sais nager; j'ai tout loisir de me jeter à l'eau et de la sauver. Mais il fait froid, je songe aux rhumatismes, au danger que je puis courir; je me bouche les oreilles, je presse le pas. Si, jusqu'au bout, j'écoute les suggestions de l'égoïsme, si je suis sourd aux protestations indignées de ma conscience, si je méconnais l'instinct profond de ma nature, si je trahis mon devoir, je me trahis moi-même! Désormais, j'emporte le souvenir de ma lâcheté comme une blessure. Je ne me sens plus le même que j'étais; moralement je me suis suicidé.

Considérons, enfin, un dernier cas. J'aperçois un enfant en danger d'être écrasé. Ayant eu tout le temps nécessaire pour mesurer le danger et d'apprécier les conséquences de mon acte, je triomphe d'un mouvement de recul instinctif et délibérément je m'élance. Je fais avec réflexion ce que je voulais faire.

De quel nom maintenant désigner ces divers actes? Pour le premier et le dernier, pas de difficulté, semble-t-il; le premier est un

acte instinctif que la volonté désavoue ; le dernier, de toute évidence, est un acte de volonté conforme à la nature profonde ; il est délibéré. Pour le second et le troisième, la question est plus délicate. L'un n'est pas réfléchi, il est vrai, mais il est d'accord avec la conscience ; elle l'adopte et le revendique pour sien. L'autre, au contraire, bien qu'issu de la délibération, est hautement rejeté par elle ; c'est par force qu'elle le subit. Si nous en croyions l'opinion courante, il devrait néanmoins, parce qu'il est réfléchi et conscient, être imputé à la volonté ; tandis que le premier, parce qu'il jaillit, pour ainsi dire, spontanément du fond même de l'être, ne le pourrait pas. A notre sens, c'est là une double erreur. Des deux caractères que présente l'acte volontaire, le plus essentiel n'est pas d'être réfléchi, mais d'exprimer la *personnalité*. Celui qui, d'un élan instinctif, exécute l'acte réclamé par sa nature réalise un dessein formé consciemment jadis ; son mouvement spontané, c'est de la volonté *morte* redevenue vivante. En revanche, l'acte qui, tout en étant réfléchi, viole les tendances essentielles de la personnalité est un démenti infligé par le présent de l'individu à son passé. De là et des actes de même nature sortira sans doute ultérieurement une personnalité nouvelle ; ils vont laisser après eux dans l'âme des tendances qui dans les décisions futures interviendront ; *actuellement*, ils ne sont pas des manifestations du moi, ils ne sont pas du domaine de la volonté.

L'acte volontaire et le désir. — *L'acte volontaire porte la marque de la personnalité et par là se distingue du désir.*

Nous sommes maintenant en mesure d'indiquer les caractères distinctifs du désir et de l'acte volontaire. *a)* Puisque la personnalité de l'individu s'exprime par ses actes volontaires, ceux-ci doivent présenter de l'analogie, de la convenance, de l'*unité*. La volonté ne peut jamais se mettre en contradiction absolue avec elle-même. Elle doit être logique, conséquente, harmonieuse. En revanche, le désir est *anarchique*. Il tiraille l'âme dans les sens les plus divers ; il l'oblige à chaque instant à revenir sur ce qu'elle a fait, à se démentir, à se contredire. L'ivrogne voudrait jouir de la boisson, des distractions

du cabaret, et cependant avoir dans son ménage la paix et le confortable. *b)* C'est pourquoi la satisfaction qui accompagne le désir n'est jamais complète ni pure. L'ivrogne se réjouit dans une partie de son âme, il s'attriste dans l'autre. Le désenchantement, la désillusion, le dégoût même en lui combattent le souvenir de la jouissance passée. Le plaisir épuisé laisse la bouche amère. *De medio fonte leporum surgit amari aliquid.* *c)* D'autre part, obligé de tenir compte des multiples exigences de notre nature, l'acte volontaire se propose à nous à titre de *possible* parmi d'autres possibles ; il sollicite le consentement de notre intelligence et de notre sensibilité. Le désir, en revanche, s'impose ; il est impérieux, brutal ; il réclame une satisfaction immédiate. Alors même qu'il se glisse sournoisement dans le cœur et dissimule ses approches, on sent qu'il veut être obéi. *d)* Tandis que la volonté ne se résout qu'à bon escient, et se préoccupe à la fois du *but* et des *moyens*, pèse les avantages et fait état de la difficulté, le désir est un despote aveugle. Pour boire le vin de palme, c'est le sauvage qui coupe l'arbre au pied ; pour hâter l'heure de la jouissance, l'avare qui égorge la poule aux œufs d'or. *e)* Enfin le désir ne sait pas distinguer entre le possible et l'impossible. C'est l'enfant qui réclame la lune à grands cris, se jette tête baissée sur l'obstacle au risque de s'y briser et n'a aucun égard aux *conséquences*. Le désir du gouteux, c'est que la douleur dont il souffre au pied se déplace, au risque de monter au cœur et de le tuer. *f)* Ajoutons en dernier lieu qu'un sentiment d'indépendance, de *liberté*, accompagne l'acte volontaire ; le désir, au contraire, met l'âme dans un état de sujétion et de servitude. Il évoque la pensée d'une force surnaturelle qui opprime. C'est, dit Phèdre, accablée par sa passion, « c'est Vénus tout entière à sa proie attachée ! »

La volition. — *L'acte essentiel de la volonté, la volition, est l'attention portée sur une idée. Cette idée tend automatiquement à produire les mouvements que l'habitude lui a associés.*

Nous avons eu l'occasion déjà, dans la leçon III sur la Conscience, de parler de l'étroite liaison de la volonté et de la représentation.

Ajoutons ici qu'agir n'est possible qu'à la condition d'évoquer la représentation de l'action. Le vulgaire s'imagine que la volonté lance de l'énergie, par exemple dans les muscles des bras qui ainsi se contractent. La vérité c'est que la volonté, ou plus précisément l'attention, se borne, en évoquant une idée, à déclencher le mécanisme qui en dépend. En inhibant certains centres idéo-moteurs, elle facilite l'organisation des autres, et ceux-ci, en inhibant à leur tour les mouvements impulsifs attachés à l'activité de certains centres sensori-moteurs, rendent possible la manifestation des mouvements dus à l'activité des centres non inhibés. Si je veux exécuter un saut j'évoque une image motrice. Cette image, grâce à l'attention qui se porte sur elle et la choisit, devient prépondérante; elle injecte l'énergie aux organes auxquels elle est liée; les muscles du corps et des jambes, intéressés à l'exécution du mouvement conçu, se raidissent; à un moment donné les organes sont prêts, la détente se produit, le saut s'exécute. On donne le nom de volition à l'acte par lequel l'attention se porte sur une idée déterminée à l'exclusion des autres.

La volonté et l'entendement. — *Les organes de la pensée sont les organes mêmes de l'activité psychique et de la volonté. Penser est la forme la plus haute du vouloir.*

Nous avons eu encore l'occasion, dans la leçon III, de montrer la corrélation étroite de l'entendement et de la volonté. Nous avons indiqué en particulier que les idées sont des *forces*. Il résulte également des leçons consacrées à la perception et à la sensation, que la pensée est moins un organe de connaissance qu'un instrument d'action, destiné à assurer à la fois le développement de la personnalité et l'adaptation de l'individu au milieu. Développer, au sein de l'organisme qui lui sert de support, l'adaptation réciproque des organes, réaliser entre cet organisme lui-même et les forces extérieures qui agissent incessamment sur lui une *harmonie* de plus en plus haute, telle nous a semblé la fin suprême de l'activité de la pensée.

Les idées générales, en effet, considérées sous leur aspect dynamique, nous apparaissent comme des appareils destinés à régler une fois pour toutes, en vue des éventualités de l'avenir, l'activité du vouloir; elles sont à la lettre les *organes* de la volonté. Considérons, par exemple, l'idée d'homme: elle est une représentation assurément, c'est-à-dire un fait relatif à la pensée spéculative, mais elle a également une signification pratique. Elle est un résumé des attitudes que je dois prendre, des gestes que je dois effectuer, des paroles que je dois prononcer et généralement des mouvements que je dois exécuter lorsque je me trouverai en présence des individus auxquels elle se rapporte. Elle signifie une masse physique que je ne *dois* pas heurter, un être social que je *dois* ménager, une intelligence avec laquelle je *dois* sympathiser, etc., etc. Toutes les *notions* qu'elle enveloppe ont pour corrélatif ou contre-partie des *actes* dont je dois m'abstenir ou qu'il me faut exécuter. Acquérir une idée, c'est donc se donner un *pouvoir* penser, mais aussi un *pouvoir* et un *devoir agir*. La puissance et l'étendue de notre volonté croît donc comme la puissance et l'étendue de notre entendement.

Mais ces organes de volonté, ces idées, il faut les constituer, les élaborer, les monter pour ainsi dire pièce à pièce et rouage à rouage. C'est là proprement l'œuvre de la réflexion et de la conscience. Analyser, comparer, juger, saisir des ressemblances, associer des notions; penser, en un mot, c'est construire l'appareil de l'activité volontaire qui sera ultérieurement utilisé au gré des besoins de l'expérience et de l'intérêt de la personnalité. Ainsi donc la volonté est liée à la pensée d'une manière étroite, intime, indissoluble; elle en est pour ainsi dire un autre aspect.

Réfléchir, c'est rendre clair et distinct le contenu de la conscience, c'est faire œuvre de connaissance, mais en même temps c'est opérer une discrimination et une organisation des tendances, c'est constituer des idées ou des organes d'actions. Réfléchir, c'est évoquer une idée, mais c'est en même temps solliciter les puissances agissantes qu'elle recèle, préparer l'acte qui la réalise et dans lequel elle a son naturel aboutissement. Qui se sera bien pénétré de cette vérité n'hésitera plus à voir désormais dans l'activité intellectuelle la *forme première* et la condition la plus haute de la volonté. La volonté

n'est pas seulement la force qui déclenche le mécanisme de l'idée, c'est surtout la force qui le construit. Qui aura médité ce principe, n'hésitera pas non plus, quand il s'agira de mesurer la puissance du vouloir, à considérer non la *quantité* du mouvement produit, de l'énergie musculaire dépensée, mais la *qualité* de l'effort, sa nature et son degré de perfection. Un athlète, qui étonne les badauds en soulevant des poids sur le champ de foire, agit moins et fait preuve d'une volonté moins puissante que le penseur dont le front immobile couve silencieusement les idées.

La volonté intellectuelle — *De toutes les formes de l'activité intellectuelle la plus parfaite est peut-être le doute.*

« Le fou, dit **Renouvier**, ne doute de rien, l'ignorant doute peu, le sage doute beaucoup. » Le doute semble donc à ce philosophe le *critérium* de la puissance mentale, et ce n'est pas sans raison. C'est, en effet, la caractéristique de la *folie* que l'impuissance à douter. L'aliéné n'a ni le sens logique, ni le sens moral, ni le sens du ridicule. Il ne possède pas ses idées; il est incapable de les juger: il est possédé par elles. C'est la conséquence de l'état de dispersion, d'incohérence, de *désagrégation* de sa conscience. Ses pensées, étrangères les unes aux autres, ne peuvent mutuellement se faire échec, se corriger, se « réduire ». Une d'elles accapare-t-elle le champ de la conscience, c'est à l'exclusion des autres; elle constitue un centre qui absorbe l'attention et l'empêche de regarder ailleurs. Elle le met dans l'état que les spécialistes appellent le « *monoïdéisme* »; maîtresse exclusive de l'attention, elle arrête le cours de la vie intérieure; elle devient obsédante, *fixe*. En certaines circonstances, elle prend une intensité et un relief tels qu'elle équivaut à une perception, elle est *hallucinoïde*. Rien alors n'est capable de l'ébranler et de lui faire échec. Le fou qui s'imagine être l'empereur de Chine a beau être témoin qu'on se moque de lui, qu'on le raille et le bafoue, il voit sans voir; en revanche, le moindre fait, s'il concorde avec son illusion, prend une importance extraordinaire, il est interprété immédiatement comme un témoignage en faveur de la réalité de sa chimère.

Le propre de l'*enfant*, c'est la confiance et la crédulité. Penser et croire, pour lui, ne font qu'un. C'est au point que, lors même qu'il sait que l'objet de sa crainte est illusoire, il continue d'avoir peur. Un tout petit enfant sait bien que certaines menaces de ses parents sont vaines, il les redoute cependant comme si elles devaient être suivies d'effet. Cette étrange contradiction est une suite encore de l'absence d'idées ou plutôt de *liaison* entre ses idées. L'enfant devient la proie de la représentation qu'on lui suggère, faute d'en avoir d'autres, contradictoires, capables de la tenir en respect et de l'écartier. Il est dans la situation du sujet hystérique quand on lui fait subir une *suggestion*. Il subit sans contrepoids le *vertige mental*. L'idée, en effet, est une force qui tend à provoquer l'émotion ou le mouvement qu'elle a pour mission de produire.

En revanche, l'homme d'esprit mûr et rassis est *maître* de ses idées; il en dispose comme un ouvrier de ses outils. Il peut se prêter à elles, leur donner asile dans son esprit, il n'a pas à craindre d'être privé par elles de sa liberté. Parce qu'elles sont siennes, ce n'est point assez pour qu'elles lui paraissent vraies, et il ne les croit pas nécessaires parce qu'elles lui sont accoutumées ou familières. Il possède, en effet, la faculté *critique*, le pouvoir de douter. C'est de ce pouvoir; c'est de la *réflexion*, en d'autres termes, qu'on peut dire qu'elle est la manifestation la plus haute de la volonté. Elle est le signe, en effet, que la *personnalité*, c'est-à-dire le système cohérent des idées et des tendances de l'âme, est fortement constitué.

Quand nous parlons du doute et de la réflexion, nous parlons, il va sans dire, du doute ou de la réflexion *active*, et non de leur malade contrefaçon, l'agitation des âmes inquiètes et le doute des esprits irrésolus. Douter, au sens plein et entier du mot, c'est confronter une idée avec *soi-même*, c'est-à-dire avec la vérité qui est en soi, avec les conclusions que la pensée spontanée et réfléchie a dégagées de l'expérience par la méditation. C'est mettre l'idée, que l'on soumet à la critique, dans la nécessité de s'adapter, de s'organiser avec le système de nos idées définitivement acquises, de devenir avec elles un élément vivant de l'organisme mental, ou d'avoir à disparaître. Doute douloureux et glorieux! A quelles luttes n'a-t-il pas donné lieu dans certaines âmes, obligées, pour pouvoir conserver leur unité inté-

rieure et leur relative harmonie, de renoncer à des croyances chères, de se séparer d'une partie de leur passé et, en quelque sorte, de se mutiler!

Les limites de la volonté. — *Les limites de notre volonté sont celles de notre pouvoir, lesquelles existent, bien que nous ne les connaissions pas et que pratiquement nous devons faire comme s'il n'y en avait pas.*

L'action de la volonté sur nos organes s'exerce par l'intermédiaire des idées, mais pouvons-nous *accroître* indéfiniment la puissance de l'idée? Puis-je en bandant, comme l'on dit, les ressorts de la volonté élever sans limite le chiffre que j'amène au dynamomètre? Puis-je indéfiniment appliquer mon attention sur une idée? — Evidemment non : j'ai beau vouloir contracter mes muscles, il y a un point que je ne saurais franchir. Passé un certain temps, je puis bien continuer de fixer le mot, le symbole, qui recouvre l'idée, mais je ne pense plus. Je dois me résigner au simulacre de la méditation. Il est évident donc que si *vouloir c'est pouvoir*, c'est à condition que l'acte que nous avons à accomplir n'exécède pas ce pouvoir même.

Mais ce qu'il ne faut pas oublier, c'est que les limites de ce pouvoir sont extrêmement variables et, jusqu'à un certain point, indéterminées. Tel qui ne se croit bon à rien et qui finit, d'ailleurs, par se rendre tel, s'il reprend confiance, retrouve une énergie qu'il ne soupçonnait pas. Bien souvent l'*aboulie* a pour point de départ la *dé fiance* de soi et la timidité. Persuadez à l'enfant que l'effort exigé pour l'accomplissement d'une tâche n'est pas au-dessus de ses forces et il en viendra à bout aisément. Il entre, en d'autres termes, une bonne part d'*auto-suggestion* dans la volonté.

Au reste, vouloir est pratiquement l'équivalent de pouvoir, parce que la volonté dispose du *temps*. Ce n'est pas dans l'intensité avec laquelle elle se déploie que se marque sa puissance, mais dans la *continuité* de son effort et dans son opiniâtreté. Pourquoi sommes-nous faibles? parce que impatients et pressés. Nous voudrions construire Paris en un jour; nous voudrions, par un seul acte de regret,

détruire une habitude vieille de plusieurs années, un défaut contracté dès l'enfance. La volonté a exactement le même pouvoir pour défaire que la nature pour créer. Tout effort de volonté rapproche du but visé, s'il ne l'atteint pas. On échoue d'abord, au moins en partie; on recommence et l'on fait mieux. Le temps et moi, c'est le secret du génie. Les travaux de **Darwin** sont un exemple admirable de ce que peut, avec de la ténacité et de la méthode, une nature malade. Quelle leçon donnent au paresseux les microscopiques infusoires de l'Océan, dont l'effort patient, molécule par molécule, ajoute le calcaire au calcaire et fait émerger des flots l'île bientôt peuplée de fleurs, d'oiseaux et d'habitants!

Les maladies de la volonté. — *L'aboulie et l'impulsivité sont dues à la désagrégation de la conscience et ont pour condition physiologique le défaut de synergie de l'organisme et du cerveau.*

Les états morbides de la volonté peuvent être rangés en deux catégories : les états impulsifs et les abouliques. L'*impulsivité* est caractérisée par le passage immédiat de l'idée à l'acte. D'ordinaire nous évoquons l'idée, et un certain temps s'écoule avant que nous la réalisions; nous jugeons alors de son opportunité, de l'avantage ou de l'inconvénient qu'il y a à lui donner suite. C'est ainsi que nous gardons, réflexion faite, une remarque spirituelle mais désobligeante. L'impulsif cède au premier mouvement, bon ou mauvais. Toutes ses pensées se traduisent immédiatement en actes. Disposition utile quelquefois quand, par exemple, au lieu d'être cloué sur place on s'élançe pour arrêter un cheval emporté. Mais à vrai dire, il y a ici une manifestation impulsive de l'activité volontaire plutôt qu'un acte impulsif proprement dit. Nous faisons en effet dans ce cas ce que nous voudrions faire de sang-froid et de façon délibérée. En général, l'absence de sang-froid est dangereuse.

L'*impulsivité morbide*, c'est plus précisément l'impossibilité de s'abstenir d'actes que la volonté interdirait si elle en était capable. Ribot cite le cas d'un individu qui, obsédé par la tentation de tuer

une sœur qu'il aimait, suppliait qu'on le mit dans l'impossibilité matérielle d'exécuter son funeste projet. L'impulsivité morbide se présente sous deux formes : tantôt l'acte est provoqué par une représentation imaginaire ; c'est ce qui se produit dans le cas du *monomane* halluciné, dont nous venons de parler. Tantôt il a pour point de départ une excitation organique, une sensation ; c'est le cas de l'*alcoolique*, qui, au moindre reproche, brise tout autour de lui. Dans les deux cas, la cause c'est l'absence de la « fonction d'arrêt ou d'inhibition », absence due à la désagrégation psychique. Le cerveau cesse de recueillir les impressions de l'organisme et de les coordonner de manière à fournir des réactions motrices générales. La synergie cérébrale est rompue. Il se produit ici quelque chose d'analogue à ce qui se passe chez l'animal réduit par l'ablation du cerveau aux ganglions de la moelle et du grand sympathique ; il ne présente plus que des réflexes, c'est-à-dire des réactions organiques partielles à caractère instantané.

L'*aboulie* consiste dans l'incapacité de vouloir ; c'est la forme morbide et démesurément grossie de la timidité. L'individu conçoit un acte, souhaite l'exécuter, mais se sent arrêté par une résistance insurmontable et demeure abîmé dans son impuissance. Cependant ses organes moteurs ne sont nullement paralysés. La preuve, c'est qu'il suffira¹ d'une émotion violente pour que l'aboulique retrouve de l'énergie et fasse momentanément acte de volonté. Après quoi d'ailleurs il retombera dans son apathie. Il semble qu'il faille incriminer ici non plus le défaut de synergie cérébrale, mais le *manque* d'énergie nerveuse. Les réactions motrices, les mouvements esquissés dans l'organisme par l'idéation sont trop faibles pour déterminer la contraction musculaire ; les organes, atones, refusent de collaborer avec le cerveau. Dans l'impulsivité, la sensation ne suffit pas pour émouvoir la synergie cérébrale, le présent ne se rattache pas au passé ; dans l'aboulie, l'idée ne parvient pas à émouvoir l'organisme, le passé ne peut s'insérer dans le présent de l'individu ; dans les deux cas, la continuité de la vie psycho-physiologique est rompue.

1. Voyez Ribot, *Les maladies de la volonté*.

Rapports de l'intelligence et de la volonté. — *Intelligence et volonté se développent pari passu. Les faits ne paraissent démentir ce principe que parce qu'on n'a pas égard aux spécialisations de ces deux facultés.*

Si l'on s'en remet au sens commun, une volonté forte et une intelligence puissante seraient rarement unies. Penseur et homme d'action seraient des termes qui s'excluent. Penser, c'est pour beaucoup une forme supérieure de l'activité et qui dispense de l'action. Pour d'autres, à qui le goût de la spéculation n'ôte pas celui de la pratique, le passage à l'action devient difficile. Théoriciens déshabitués des hommes, étrangers à la vie, ils s'embarrassent dans les difficultés les plus élémentaires. Ainsi l'albatros, hôte de l'espace illimité, quand il échoue sur le pont du navire, ses grandes ailes l'empêchent de marcher. D'autres, satisfaits de leur chimère, se contentent de la jouissance de la pensée. En somme, dit-on, littérateurs, poètes, rêveurs, savants, ceux qui préparent les outils de l'action, doivent abandonner à d'autres, aux âmes simples, que leur simplicité a laissées vigoureuses, le soin de les utiliser. Apôtres et conquérants, en revanche, ont été des croyants. Rarement ils ont eu à un haut degré l'esprit *critique*. Leur foi robuste, dure comme le fer, a été le levier qui a soulevé le monde. Leur ignorance a fait leur force. Ils n'ont vu que le but qui les fascinait, et c'est dans l'action même, sous la pression du besoin et non dans les longues et savantes préparations où d'ordinaire l'énergie s'énerve, qu'ils ont trouvé le secret de vaincre. *Impulsifs*, la plupart ne savaient point ce que c'est que discuter. Leurs idées se présentaient à eux sous forme de décisions ou de résolutions. Ils ne pensaient que par conclusions, à l'impératif catégorique, pour ainsi dire.

Nous avons, dans le chapitre relatif aux rapports de la volonté et de l'entendement, répondu en partie aux difficultés indiquées ci-dessus. Ajoutons que nous avons affaire ici à une analyse grossière, qui prend en gros les choses et dissimule la *complexité* des faits. Assurément, l'énergie se spécialise, et tel peut être remarquable penseur et homme d'action médiocre. Encore faut-il préciser. Voici un

savant : considérez-le dans son laboratoire et dans le monde. Ce n'est plus le même homme : ici, affairé, débordant d'activité, le regard vif, le geste prompt, la parole impérieuse ; là, timide, circonspect, incertain, effacé. Dira-t-on qu'il n'a pas la volonté ? Il a la volonté de son *intelligence*. Il fait bien ce qu'il sait ; il marche avec assurance sur le terrain où il voit clair.

Mais, dit-on, les poètes, les rêveurs, les neurasthéniques qui s'analysent sont souvent des intelligences d'élite, et cependant ils ont, par principe ou par impuissance, le dégoût de l'action. L'argument ne saurait valoir et la mineure est contestable. L'illusion du rêveur est de croire à son intelligence ; il a de l'*imagination*, ce qui n'est pas la même chose. Deux choses sont souvent confondues qui cependant ne se ressemblent guère : *force d'esprit* et *vivacité d'esprit*. Les esprits vifs ont la conception prompte et variée, et plus encore, le verbe facile ; ils expriment aisément, mais souvent plus qu'ils ne pensent ; ils dupent ainsi les autres et se dupent eux-mêmes. La pensée véritable, c'est la réflexion *active* et méthodique. Qui la possède possède en elle une puissance d'agir et de produire qui ne saurait demeurer stérile. L'intelligence vague et confuse peut se complaire dans la nébuleuse de son rêve ; il faut aux esprits clairs l'action, pierre de touche de l'idée.

Mais, dira-t-on encore, n'est-il pas des esprits *inquiets* qui se dépensent et s'épuisent dans les projets, les plans, les devis, sans jamais pouvoir se décider ? Ils se documentent, ils forment des dossiers, finalement ils ne concluent pas. Leur esprit ne peut évoquer une alternative et s'y fixer ; toute idée appelle chez eux l'idée contraire, c'est un chassé-croisé perpétuel. Cette disposition est, en certains cas, vraiment pathologique. Les Allemands l'ont appelée la maladie du *doute* (*Zweifelsucht*). — Tenons-nous en aux formes atténuées de cette bizarre disposition. Peut-on dire que le don de l'analyse équivaille à l'intelligence véritable ? *Analyser* est évidemment une fonction de la pensée, mais c'est une partie seulement de sa fonction totale. Le propre de la pensée normale, en effet, c'est, après avoir décomposé une notion en ses conditions logiques, un problème dans ses données, une question pratique en ses alternatives, de saisir le rapport des éléments dissociés, la formule qui concilie les intérêts divers,

d'opérer la synthèse. L'intelligence analytique n'est que la *moitié* de l'intelligence, et c'est pourquoi elle demeure sur la pente de l'action. Penser ce n'est pas poser des prémisses seulement, c'est *conclure*.

Au reste, il paraît bien évident, même en laissant de côté la démonstration d'où résulte l'identité foncière de l'intelligence et de la volonté, unes en réalité sous leur apparence diverse, que la pensée conduit à l'action. Elle nous fait connaître ce qui est *possible* et ce qui ne l'est pas, le *but* à viser, les *moyens* pour l'atteindre. Elle nous assure du résultat ; elle nous permet de l'escompter et d'en jouir d'avance. N'apparaît-elle pas dès lors évidemment comme la source féconde du vouloir, la perpétuelle instigatrice de l'action ?

RÉSUMÉ

L'activité volontaire consiste dans la production d'actes, déterminés non par les dispositions passagères de la sensibilité, c'est-à-dire par l'état de la conscience au moment présent, mais par les dispositions permanentes de la personnalité, par les *idées*.

On peut dire que nous sommes libres dans la mesure où nous pouvons agir par volonté, c'est-à-dire selon notre nature véritable, notre *personnalité*. Et comme d'autre part l'existence de la personnalité est liée à la vie selon la *raison*, être raisonnable, c'est être libre et *vice versa*. La liberté psychologique et la liberté morale, en d'autres termes, ne font qu'un.

La caractéristique de l'acte volontaire, c'est qu'il est réfléchi, délibéré ; il suppose un *choix* et est accompagné d'effort. Telle est du moins l'opinion courante, infiniment vraie, à condition toutefois qu'on la complète. L'action, en effet, n'est

vraiment délibérée que lorsque la délibération a pour effet de provoquer une décision conforme à la *nature* véritable de la personnalité. La conformité de l'acte avec la nature de l'agent, à meilleur titre donc que l'effort et que la réflexion, est l'essence de l'acte volontaire. Il suit de là qu'on peut et qu'on doit appeler volontaires les actes mêmes *indélibérés*, quand ils sont conformes à la nature profonde du moi.

Ces principes permettent d'établir la distinction entre l'acte volontaire et le *désir*. Celui-ci correspond aux dispositions variables et contradictoires de la sensibilité; il est aveugle, brutal, anarchique; l'acte volontaire présente les caractères opposés.

La *volition*, essence de l'acte volontaire, consiste dans l'application de l'attention à une idée. Ainsi est déclenché le mécanisme qui aboutit à la production de l'acte. Il faut, en d'autres termes, pour exécuter un acte, en évoquer la *représentation*. La pensée est la condition de l'action.

La pensée n'a pas seulement pour fin de fournir des connaissances, mais aussi et surtout de monter les organes de l'activité psychique en vue de réaliser l'adaptation de l'individu à lui-même et à son milieu. Les idées générales particulièrement peuvent être considérées comme des *organes d'action*, élaborés par la collaboration intime de la réflexion et de l'expérience, destinés à régler l'activité ultérieure de la pensée, de manière à assurer l'unité et la continuité de la vie psychique.

L'activité de la pensée se manifeste dans la formation des concepts, dans les jugements et les raisonnements. Mais de tous ses modes, le plus élevé c'est le *doute*, l'effort pour réagir contre la tendance spontanée à croire, pour résister aux préjugés et aux croyances sans fondement. Le fou, dit Renouvier, ne doute de rien, l'ignorant doute peu, le sage doute beaucoup.

La puissance de la volonté a évidemment des *limites*, mais variables et jusqu'à un certain point indéterminées. Il convient donc d'agir comme si elle n'en avait pas, comme si rien n'était impossible à la bonne volonté. La formule *vouloir* c'est *pouvoir*, théoriquement fausse, est pratiquement vraie, d'autant que par la répétition, par la continuité de l'effort, on peut venir à bout de la plupart des difficultés.

La volonté ayant ses conditions physiologiques dans les centres idéo-moteurs, centres d'inhibition, et les centres sensori-moteurs, centres de l'activité impulsive, peut être affectée par les troubles dont ils sont atteints. On distingue, parmi les *maladies* de la volonté, l'*aboulie* ou impuissance à agir, et l'*impulsivité* ou impuissance à se retenir d'agir.

Intelligence et volonté se développent *pari passu*. Il ne peut en être autrement puisque ce sont, non pas des facultés distinctes, mais bien plutôt des aspects *complémentaires* de l'activité psychique. L'apparence du contraire vient d'abord de ce qu'on n'a pas égard aux *spécialisations* de l'activité psychique : nous ne sommes pas également actifs et intelligents en toutes matières; mais là où nous faisons preuve d'intelligence, nous faisons preuve aussi de volonté et *vice versa*. Elle vient encore de ce qu'on ne se fait pas une idée exacte de ce qu'est l'intelligence; on la confond avec la *vivacité* de l'imagination et la *délicatesse* de la sensibilité; on la confond encore avec la faculté d'*analyser*, d'apercevoir les différents aspects, la complexité des problèmes. Mais ce n'est là que la condition de l'intelligence, non l'intelligence même. Celle-ci est encore et surtout la faculté de dégager les rapports, de tirer des *conclusions*, d'opérer des synthèses. Dans ce cas, elle ne manque pas d'être agissante. Au reste, il est évident que l'intelligence fournissant l'idée du *but* et des *moyens*, et assurant ainsi le succès de l'effort, doit inciter à l'action.

LEÇON XIV

LA LIBERTÉ ET LE CARACTÈRE

SOMMAIRE. — La liberté et le déterminisme. — Critique des arguments en faveur du libre arbitre : l'argument moral. — Le témoignage de la conscience psychologique. — Critique du déterminisme. — Le déterminisme et la science. — Le libre arbitre ou liberté absolue et la liberté relative. — Le caractère; ses facteurs. — Le tempérament. — Le milieu physique et social. — L'éducation. — L'atavisme et l'hérédité. — Réaction de l'individu sur lui-même : l'idéal et la réflexion. — Classification des caractères.

La liberté et le déterminisme. — *Deux théories opposées et exclusives se trouvent en présence : celle de la liberté absolue et celle du déterminisme. Selon la première, la volonté est un pouvoir absolu de faire ce qui lui plaît; selon la seconde, elle est la conscience d'une activité qui est déterminée par des causes étrangères.*

Sommes-nous libres et que faut-il exactement entendre par là? Obscur et douloureux problème! Nous l'avons, dans la précédente leçon, effleuré en passant; il convient ici de l'aborder avec plus d'ampleur et pour lui-même. Comme dans la plupart des questions métaphysiques, deux thèses contradictoires se trouvent ici en présence. Les uns conçoivent la volonté comme un *pouvoir indépendant* de la nature et capable de la plier à ses fins; les autres affirment que nos actes sont *déterminés* par les forces qui du dehors agissent sur nous et dont la volonté se borne à enregistrer les effets. Pour les premiers,

la volonté est la *cause absolue* de nos actes, elle-même sans cause; pour les seconds, elle est le *nom commun* des actes psychologiques dont l'explication se trouve dans les lois de notre nature et de la nature universelle. Les premiers sont les partisans du *libre arbitre*; les seconds, les tenants de la doctrine du *déterminisme absolu*.

La théorie du libre arbitre, connue encore sous le nom de théorie de la *liberté d'indifférence*, adoptée en un certain sens par **Descartes**¹ et reprise par l'**École écossaise**, ne saurait être entendue que d'une façon. La thèse du déterminisme, en revanche, peut se présenter sous deux formes : le déterminisme matérialiste ou *mécaniste* et le déterminisme empirique ou *phénoméniste*. Selon **Maudsley**, le principe agissant, le principe positif de tous les phénomènes psychiques, c'est l'énergie des cellules nerveuses engendrée par la vie organique et déclenchée par les stimulations des forces extérieures. Selon **Mill**, les actes seraient la conséquence des idées et le cours des idées serait déterminé en fin de compte par la succession des phénomènes dans l'expérience. Mais, ici et là, c'est toujours dans la causalité des forces extérieures que les déterminations de la volonté ont leur explication. Et les deux théories aboutissent à une conclusion identique : la conscience n'est pas par elle-même un principe agissant; ici, parce qu'elle est un *épiphénomène*, un reflet de l'activité nerveuse; là, parce qu'elle n'est rien qu'une *notion imaginaire*, issue d'une interprétation fautive de l'expérience.

Au reste, si les deux théories aboutissent de part et d'autre à la négation de la liberté, le déterminisme qu'elles fondent est loin d'être aussi rigoureux dans les deux cas. Le déterminisme psychologique est un déterminisme mitigé. Les impressions des sens, dont les déterminations de l'âme dépendent, sont dans une certaine mesure *contingentes*. L'expérience qui façonne l'âme, si elle est soumise à des lois, comporte aussi de l'indétermination : la vie de l'âme en com-

1. Descartes définit la liberté le pouvoir d'affirmer et de nier, la faculté de douter (*Principes*, 1^{re} partie, art. 6). Mais le propre de la volonté est d'affirmer les idées claires et distinctes; la liberté se réalise dans l'affirmation de la vérité; aussi la faculté de douter pure et simple, la liberté d'indifférence est-elle « le plus bas degré de la liberté ».

porte donc également. Si donc la psychologie est une science, c'est de la même façon que la *météorologie*; elle est une science au sens large du mot, fondée sur des conjectures, et faite d'approximations et de probabilités. Au contraire, le déterminisme matérialiste regarde les phénomènes psychiques comme des résultants mécaniques de la combinaison des forces. Il implique la possibilité de prévoir exactement les événements moraux. Il prétend soumettre au *calcul* les actions humaines et les traiter par la déduction, comme s'il s'agissait, selon la formule de **Spinoza**, de lignes, de plans, de surfaces et de solides.

Quoi qu'il en soit, le caractère essentiel de l'une et de l'autre de ces thèses c'est la négation de l'âme comme substance ou réalité indépendante; de même que la thèse du libre arbitre prend le réalisme pour point d'appui, celle du déterminisme se rattache à une conception nominaliste de la pensée. Or, comme nous avons adopté¹ le point de vue conceptualiste, il est d'ores et déjà à présumer que nous aurons à chercher en dehors d'elles la vérité.

Critique des arguments en faveur du libre arbitre.

Arguments moraux. — *Les arguments invoqués en faveur de la liberté ne concernent pas la liberté absolue ou le libre arbitre, mais seulement l'idée d'une relative liberté compatible avec l'idée corrélative de la nature.*

La liberté, à l'existence de laquelle la moralité est intéressée et que la déduction métaphysique s'efforce légitimement d'établir, que le témoignage de la conscience atteste, n'est pas le libre arbitre. Bien au contraire, il n'est pas de notion qui répugne davantage à la conscience morale, à la conscience psychologique et à la logique enfin. Nous allons essayer de le démontrer.

Exposons d'abord les arguments en faveur du libre arbitre, quitte ensuite à les réfuter.

C'est d'abord sur la notion du devoir qu'on prétend fonder la certitude du libre arbitre. De même que le fait de recevoir une con-

1. Leçon X sur les *Idées générales*.

signe implique pour qui la reçoit la faculté de l'exécuter, le sentiment d'obligation morale inhérent à la conscience humaine prouve la réalité de la liberté. *Du sollst denn du kannst*¹. Il serait absurde que nous fussions tenus d'accomplir certains actes, de nous abstenir des actes contraires, si nous n'en avions pas le pouvoir. Et, d'autre part, ce pouvoir est bien un pouvoir de liberté; le caractère même de l'obligation morale l'établit. L'action vraiment bonne, en effet, et qui nous est prescrite, c'est l'action *désintéressée*, étrangère à toute considération d'ordre sensible, sans rapport avec les fins de la nature. Ce qui fait la moralité d'un acte, c'est, en d'autres termes, son caractère exclusivement rationnel, son aptitude à être érigé en règle *universelle*. Une action est bonne quand elle est telle que, faisant abstraction de moi-même, de mes goûts, de mes préférences, de mon intérêt, je la voudrais voir accomplie par quiconque se trouverait à ma place. En un mot, une action est bonne quand elle est déterminée par la *Raison* et par elle seule. Mais une telle action est par définition libre. Dire en effet que la possibilité de l'action morale implique l'intervention d'un pouvoir étranger à la nature, opposé même à elle, d'une Raison agissante ou pratique, c'est affirmer la *liberté*. En somme, pour qu'il y ait moralité, il faut du désintéressement, et pour que le désintéressement soit possible, il faut la liberté. Telle est la conclusion à laquelle aboutit la déduction laborieuse de **Kant**.

Mais la moralité est-elle *réelle*? Y a-t-il des actions vraiment désintéressées? La liberté est-elle un pouvoir qui s'exerce effectivement? Ceci est une autre question, et l'auteur de la *Critique de la Raison pratique* ne se prononce pas. Il se déclare incompétent: il ne peut assurer qu'une seule action ait jamais été accomplie qui remplisse absolument les conditions de la moralité. Il est possible, en effet, que là où nous nous croyons désintéressés nous ne le soyons pas et que nous obéissions, à notre insu, au vœu de la *nature*. Qui peut sonder les replis obscurs de l'inconscient? La question, d'ailleurs, à voir les choses d'ensemble, ne comporte pas de solution certaine. Il suffit de se rappeler les conclusions de la *Critique de la*

1. **KANT**, *Critique de la Raison pratique*, liv. 1^{er}, ch. 1^{er}, § 5.

Raison pure spéculative : nous ne pouvons assurer l'existence d'une idée qu'à la condition d'en avoir l'intuition. Il nous faudrait donc voir la Raison à l'œuvre, assister à la production des actes libres. Rien de tout cela ne nous est donné. Tout ce que nous avons, c'est le sentiment moral du respect que l'agent moral s'impose à lui-même quand il fait le bien ou que lui fait éprouver la vue du mérite d'autrui. Or, comme ce sentiment, par son caractère désintéressé, paraît inexplicable à l'aide des seules lois de la nature, il faut admettre qu'il manifeste en nous la présence de la Raison agissante ou de la liberté ; en d'autres termes, bien que nous n'ayons pas l'intuition de ce pouvoir supra-sensible, il faut en supposer l'existence. C'est à quoi se résout, aisément d'ailleurs, l'honnête homme. Les scrupules de la théorie ne l'embarrassent pas et il se place au point de vue pratique seulement. La réflexion lui montre que la liberté est possible ; son cœur, en lui révélant la loi morale, lui fait voir qu'elle est nécessaire ; sa volonté fait le reste, et il la proclame réelle. La liberté est donc, en un mot, un postulat, un acte de foi raisonnable ; ce n'est pas un objet de certitude. Tel est le dernier mot de Kant¹. Il consiste, en somme, à transporter le problème du terrain de la logique dans celui de la morale, à dessaisir, en d'autres termes, la Raison théorique, à l'exclure du débat. Mais l'exclusion est-elle légitime ? Est-ce que l'on peut faire à la logique sa part ? Est-ce que sa juridiction a des limites ?

Au reste, ce n'est pas seulement parce qu'il refuse de se plier aux conditions de la démonstration et de la preuve que la raison, avec inquiétude, se demande ce que vaut ce concept métaphysique, cette entité supra-sensible, ce noumène de la liberté capable de déclencher le mécanisme de la nature par une action purement intelligible, mais à cause que sa signification pratique même est discutable. Que vaut-il en effet, au point de vue de la moralité même, dont on prétend qu'il est le fondement ? Une remarque immédiatement se présente à l'esprit : c'est qu'une action déterminée par l'intervention de ce pouvoir transcendant, en quelque sorte, à ma nature, c'est-à-dire à mon individu, à ma personnalité, ne saurait être appelée *mienne* et que je

n'en saurais assumer la *responsabilité*. Ce qui apparaît encore, c'est que moi-même, l'être conscient qui se juge, s'apprécie et se connaît, je ne saurais, à l'occasion des actes décidés par ce pouvoir transcendant, dont je ne suis guère que l'agent d'exécution ou l'instrument, encourir le blâme ou l'éloge, acquérir un mérite ou déchoir, réclamer une *récompense* ou appréhender un *châtiment*.

En somme, dans la doctrine de Kant, le rapport de la liberté et de la nature est inintelligible. Après avoir opposé ces notions d'une façon absolue, après avoir mis entre elles la distance qui sépare le réel métaphysique et le réel empirique, le phénomène et le noumène, il ne lui est plus guère possible de les rapprocher et de les unir. Dupe de l'analyse par laquelle sont érigées en essences distinctes, en entités, des propriétés corrélatives, des aspects complémentaires de la réalité concrète, la pensée ne peut plus en expliquer l'unité.

Au reste, la liberté que conçoit Kant n'est pas le *libre arbitre* au sens précis du mot, et celui-ci a ses difficultés propres. Pris à la rigueur, il consiste, nous l'avons vu, dans l'indétermination absolue du vouloir, la possibilité ambiguë des contraires. Il est une sorte de *matière* agissante capable indifféremment de se résoudre à ceci ou à cela. Mais comment alors pouvons-nous par son moyen nous élever à l'idée du devoir ? Pour Kant le passage est aisé : la liberté est, en effet, la Raison, c'est-à-dire la Volonté de réaliser l'universel, d'introduire de la logique dans la vie intérieure, de l'unité, de l'uniformité dans la conduite. Le devoir n'est, en un mot, que la prétention de la Raison à se réaliser elle-même à l'encontre de la Nature qui lui fait obstacle. Mais un être doué du libre arbitre, quel genre d'obligation peut-il reconnaître ? La *définition* de la liberté peut-elle ici fournir la règle de son usage ? Dira-t-on que le devoir c'est de demeurer libre, capable des déterminations contraires, de rester dans le doute et en suspens ? Conclusion ridicule ! La liberté ne peut se prendre elle-même comme *fin*, cela est contradictoire. Pourra-t-elle, en revanche, emprunter une règle ? mais où et à quoi ? Peut-il exister un intérêt, un idéal, un mieux, un plus mal, pour un pouvoir qui, par essence, est maître d'agir comme il lui plaît, *indifférent* aux alternatives qui s'offrent à lui ? Proclamons-le donc catégoriquement, l'idée du devoir dans l'hypothèse du libre arbitre absolu n'a

1. KANT, *Critique de la Raison pratique*, liv. II, ch. VI.

pas de sens et la morale devient du même coup incompréhensible. Et la conclusion qui de tout ceci se dégage, c'est que le libre arbitre, conçu comme un pouvoir distinct de la nature, est un monstre logique qu'aucune dialectique ne saurait apprivoiser.

Critique du témoignage du sens intime. — *La conscience psychologique nous fournit un double sentiment : l'un, le sentiment d'absence de détermination, utilisable comme argument en faveur de la thèse du libre arbitre, ne saurait résister à la critique; l'autre, le sentiment d'une auto-détermination, a de la valeur, mais il ne saurait être utilisé qu'en faveur de la thèse de la liberté relative.*

Pouvons-nous cependant montrer que la conscience psychologique se prononce catégoriquement en sa faveur? Avant, pendant, après la délibération, le *sens intime*, atteste que nous sommes libres. Avant, parce qu'il dépend de nous d'ouvrir le débat; pendant, parce qu'il dépend de nous de le clore; après, parce que nous nous sentons responsables, mécontents ou joyeux, selon que nous avons, à notre jugement, bien ou mal décidé. N'est-ce pas la preuve que la volonté est la cause absolue, la condition nécessaire et suffisante de l'acte réalisé par elle et que celui-ci est révoquant *ad nutum*?

Deux questions se posent ici. La question de *fait* : Ai-je vraiment dans la délibération le sentiment de l'absolue liberté? La question de *droit* : Dans l'affirmative, ce sentiment est-il probant, décisif, péremptoire? — Et d'abord le sens intime atteste-t-il que nous soyons libres? Si pour me prouver à moi-même la réalité du libre arbitre j'ouvre un débat fictif, si j'évoque par manière de *jeu* les possibles entre lesquels je puis me proposer de choisir, assurément je puis à mon degré étendre, resserrer, allonger, raccourcir la discussion intérieure. Nous sommes alors comme des joueurs d'escrime dans une salle d'armes. Il n'y a pas, pour que l'assaut commencé finisse, d'autre raison que la fatigue des partenaires. Pareillement, la délibération *théorique* n'a d'autres limites que la lassitude ou l'ennui de celui qui l'entreprend. Mais qu'il s'agisse non plus d'un *exercice*, qu'il y ait à

délibérer pour de bon, que la question à propos de laquelle nous avons à réfléchir nous touche, qu'elle intéresse notre honneur, nos biens, notre tranquillité, notre amour-propre, adieu cette belle indifférence et le sentiment de la liberté! Une force impérieuse tend les ressorts de la réflexion bandés. Il nous faut au plus vite aboutir, trouver l'issue, la décision libératrice. Brille-t-elle enfin, éclate-t-elle en éclair lumineux dans l'obscurité de l'âme inquiète, nous nous gardons bien de demeurer vis-à-vis d'elle dans une vaine et stérile contemplation. Toute chaude, toute frémissante de l'effort qui nous l'a fournie, elle devient la résolution définitive, dont la réalisation est plus ou moins prochaine, mais ne fait plus désormais question.

En réalité, le sentiment de notre pouvoir d'évoquer des alternatives et de choisir parmi elles, si nous interrogeons notre expérience intime, passe par toutes sortes de *degrés*. Il se développe entre les limites extrêmes de l'indifférence absolue et de l'absolue détermination, *limites* purement *théoriques* d'ailleurs. L'erreur des métaphysiciens consiste à en affirmer la réalité et à méconnaître en revanche l'existence de l'intervalle qui les sépare et qui seul est réel. Partisan du libre arbitre et déterministe absolu s'appuient en somme sur le témoignage de la conscience, mais ils le prennent incomplet et mutilé. A la réalité concrète et complexe ils substituent tantôt l'une tantôt l'autre de ses manières d'être ou de ses attributs. L'analyse ici prend la place de l'intuition psychologique; la réalité, dénaturée, se résout en *concept* et devient une essence métaphysique, une *entité*.

Mais, dit-on encore, alors même que nous nous sommes décidés, n'avons-nous pas le sentiment qu'une autre résolution était possible et n'est-ce pas la preuve qu'une autre, n'importe laquelle, indifféremment, pouvait être adoptée? Assurément non. Le vouloir, à chaque instant, a, pour s'exercer, un cercle d'indétermination dont l'étendue varie, mais ce cercle est toujours circonscrit. Et c'est le degré d'activité du processus cérébral, c'est la richesse et la puissance de la cérébration qui à chaque fois en définit les limites. En aucun cas d'ailleurs, ce pouvoir de rendre plusieurs possibles égaux devant le vouloir, de réaliser l'*indifférence* momentanée de la conscience à

l'égard de ses états, ne saurait s'appliquer à tous. Il concerne très probablement seulement ceux qui affectent ensemble la conscience, dans la mesure où ils sont susceptibles de nous apparaître avec un même degré de *distinction* et de *clarté*.

Reste la question de droit. Que vaut, sur le point qui nous occupe, le témoignage de la conscience? S'il est imprudent quelque part de poser la question du tout ou rien, de donner à choisir entre la crédibilité absolue du témoin et son absolue incompétence, c'est bien ici. Les cas ne manquent pas en effet où, bien qu'elle ait le sentiment de la liberté, l'âme est de toute évidence soumise à la nécessité, et le *déterminisme* peut arguer à bon droit de ces erreurs indiscutables pour lui refuser toute autorité. Qui se trompe une fois peut se tromper sans cesse. Le déterministe est d'autant plus autorisé à suspecter la valeur du témoignage de la conscience qu'il lui est loisible, de son point de vue, d'expliquer ce sentiment de liberté et de le réduire à une apparence illusoire. N'est-ce pas, en effet, quand une action s'exécute sans motif que nous nous croyons libres? *L'indifférence* de la volonté nous apparaît alors comme une preuve de son indépendance. Pourquoi cependant ce sentiment d'indifférence ne viendrait-il pas de ce que nous cédon alors à des forces *inconscientes*? Je parle, et j'en ai conscience. Mais l'énergie nerveuse qui en se libérant met en branle l'appareil du langage, par quelle force est-elle déclenchée? Je l'ignore. Et, comme je ne puis me résoudre à laisser sans explication un fait dont je constate l'existence, j'imagine, pour en rendre compte, l'intervention de la *volonté*. Ainsi la girouette qui tourne, dit **Bayle**, supposé qu'elle ne sente pas le vent et qu'elle ait conscience de tourner, se laissera aller à l'opinion flatteuse qu'elle choisit librement sa direction et indique le Sud ou le Nord à sa fantaisie. En résumé, selon la formule célèbre de **Spinoza**, la croyance au libre arbitre serait tout simplement l'illusion engendrée par la conscience que nous avons de nos actes et par l'*ignorance* où nous sommes des motifs qui nous font agir. Et ce qui semble confirmer la valeur de cette interprétation, c'est que la croyance à la liberté varie comme le degré de la science même; elle est en raison inverse du savoir. L'ignorant, l'enfant voit partout des manifestations du libre arbitre. Pour l'homme instruit,

au contraire, le plus grand nombre de nos actes se rattachent à des causes déterminées et, dans la plupart des cas, nous sommes, comme dit **Leibnitz**, des *automates*. D'ailleurs, au fur et à mesure que la science étend son domaine, n'est-il pas évident que celui de la contingence et du *hasard* se rétrécit?

Rien de plus contestable donc que la valeur du témoignage de la conscience sur lequel prétend s'appuyer la thèse du libre arbitre. Mais, en revanche, ce même témoignage n'est plus suspect quand il s'agit de la *liberté relative*. Il y a, en effet, dans l'attestation du sens intime deux éléments que l'analyse doit mettre en évidence. D'abord, le sentiment *négatif* d'absence de détermination; c'est là-dessus que s'appuie la démonstration du libre arbitre et c'est là-dessus que porte la critique impitoyable de **Spinoza**. Il y a de plus un sentiment positif d'*auto-détermination*, inexplicable dans l'hypothèse d'après laquelle l'inconscient agirait en nous à notre place. Nous n'éprouvons pas seulement le sentiment de n'être pas déterminés, mais aussi le sentiment de nous déterminer nous-mêmes. Et voilà une donnée irréductible pour le déterministe, inexplicable par l'intervention des causes cachées. Or, ce sentiment d'auto-détermination, c'est, sous un autre nom, le sentiment de l'*effort*, et par conséquent, de la *résistance* que rencontre l'énergie personnelle lorsqu'elle se déploie. Il témoigne donc en nous d'une *limite* que rencontre notre liberté. Il atteste le caractère relatif du pouvoir que nous avons de nous déterminer. Ainsi, en résumé, arguments en faveur de la liberté et critiques dirigées contre elle ne sont valables, les arguments que quand il s'agit de la liberté relative, les critiques que quand il est question de la liberté absolue. Nous avons ici l'analyse de ce que les savants appellent l'*experimentum crucis*, type de la démonstration parfaite. Nous pouvons donc assurer que la liberté relative est réelle et en revanche proclamer l'inanité du concept de l'absolue liberté.

Critique du déterminisme. — *Les arguments en faveur du déterminisme n'ont de valeur qu'en ce qui concerne le déterminisme relatif; les critiques dirigées contre lui ne sont vraies*

qu'à l'égard du déterminisme absolu. Le déterminisme absolu exclut en particulier toute idée de la science.

La science, recherche des lois des phénomènes, établissement de l'unité systématique de la nature, instrument de la prévision rigoureuse et de l'action, repose sur l'hypothèse du déterminisme. Elle est en un certain sens le déterminisme même : l'axiome que la quantité de l'énergie est constante dans l'univers, que rien ne se perd et rien ne se crée, que rien ne se produit sans cause et que les mêmes causes sont toujours suivies des mêmes effets, sont autant de façons indirectes d'exprimer l'idée de l'universelle nécessité. Mais ici revient la question symétrique à celle que nous avons posée à propos de la liberté. Est-ce bien de la doctrine du déterminisme *absolu* que la science est solidaire? Un rapide examen va nous montrer que cette thèse ne lui est pas moins funeste qu'à la morale la doctrine de l'absolue liberté.

Le *fatalisme*, autre nom du déterminisme absolu, a pour corollaire l'*inertie* de la volonté en face de la réalité qu'elle ne peut changer. Il a pour conséquence également le mépris de la science qui n'est guère que la théorie de l'action. A quoi bon connaître l'avenir, à quoi bon même connaître le présent si, pour la vérité qui stérilement se réfléchit en elle, l'âme est comme l'eau dormante où se reflète une étoile? Mais, dira un *dilettante*¹, la contemplation du vrai est par elle-même une source de jouissance. Elle inonde la pensée de lumière et la lumière vaut mieux que l'obscurité. Raisonnement fallacieux. Si la clarté est douce, c'est qu'elle éveille l'idée du travail, de l'action et du progrès; c'est qu'elle fait naître l'espérance. S'il n'est pas de connaissance indifférente, c'est qu'il n'en est pas de *théorique* absolument, sans aucun rapport avec nos besoins et avec nos fins. Les plus éloignées de la pratique, en apparence, s'y rattachent par un lien que nous devinons sans le voir, et c'est ce qui nous fait souhaiter de les posséder. Les nébuleuses lointaines n'exciteraient pas notre curiosité si elles ne nous semblaient contenir le secret de l'ori-

1. *Dilettante*, amateur de musique. Par extension, celui qui s'occupe d'une chose en amateur.

gine du monde, et former le premier chaînon de la chaîne immense de la destinée. Un univers qui n'offrirait à la pensée qu'une vaine succession d'images ou de symboles sans rapport avec la volonté serait pour nous comme s'il n'était pas. La pensée s'en détournerait, *indifférente*. Supposé même que, triomphant de son apathie, par un effort inexplicable, elle parvint à s'y appliquer, le sentiment d'absurdité que lui ferait éprouver ce spectacle la glacerait d'horreur. Pleine d'étonnement à l'égard d'elle-même, elle se demanderait quelle est sa raison d'être en face de ce monde dont elle recueille en son sein l'inutile empreinte!

Mais elle se demanderait surtout comment il est possible qu'elle le *connaisse*? Car enfin connaître, c'est, pour l'être qui connaît, entrer en relation intime avec ce qui est connu, c'est l'unir à soi étroitement, c'est se l'assimiler. Qui dit connaissance dit action idéale du sujet de la pensée sur son objet, promesse d'action réelle, réalisation commençante de cette action. Ainsi donc, ce n'est pas seulement la science qui s'abolit dans l'hypothèse de l'absolue nécessité, c'est la *pensée* même, étroitement liée à l'idée de l'action et par elle à l'idée de la liberté.

Mais, à un autre point de vue encore, la thèse du déterminisme absolu exclut l'idée de la science. L'admettre, en effet, c'est renoncer à concevoir la distinction du *vrai* et du *faux*¹. L'idée de la nécessité efface toutes les distinctions, aussi bien logiques que morales. Toutes les idées qui se présentent à l'esprit ne pouvant, de son point de vue, être autres que ce qu'elles sont, sont égales, c'est-à-dire vraies au même degré. Au reste, on ne saurait épuiser la liste des difficultés que soulève une notion fausse. Elle se heurte à tout ce qu'elle touche.

La logique, nous venons de le voir, proteste au nom de la pensée, au nom de la science, au nom de la vérité, contre la thèse du déterminisme absolu.

1. Renouvier.

Le déterminisme et la science. — *En fait la science ne conclut pas en faveur du déterminisme absolu, ou de la possibilité de donner une explication mécanique intégrale de l'univers, mais seulement en faveur d'un déterminisme relatif, compatible avec les exigences de la conscience et avec la liberté.*

Mais la science n'est-elle pas là pour la justifier ? Elle proclame vrai le principe selon lequel, dans l'univers, la somme de l'énergie potentielle ou de position, et de l'énergie cinétique actuellement déployée est une quantité constante : le principe de la *conservation* de l'énergie. Elle assure que la loi de *causalité*, selon laquelle tout fait est déterminé par la somme invariable de ses conditions, se vérifie dans toutes les sciences, aussi bien celles qui s'appliquent à la pensée et à la vie, qu'à celles qui ont pour objet les êtres bruts et inanimés. Elle lui attribue, en un mot, une extension universelle. Elle établit la possibilité de quantifier tous les phénomènes, c'est-à-dire d'en donner l'équivalent quantitatif, de les soumettre par conséquent au *calcul*. Elle les regarde comme des combinaisons, selon des proportions numériquement déterminables, d'éléments homogènes. Elle affirme, en un mot, la possibilité de réduire toutes les manifestations de l'être, vie, pensée, qualités physiques et chimiques, à l'étendue et au *mouvement*. A l'entendre : *mundum regunt numeri* : le monde est soumis à la loi du nombre. « Au suprême sommet des choses, au plus haut de l'éther lumineux et inaccessible, dit **Taine**, se prononce, un axiome éternel, une formule créatrice dont le retentissement prolongé compose, par ses ondulations inépuisables, l'immensité de l'univers..... Toute vie est un de ses moments, tout être est une de ses formes, et les séries des choses descendent d'elle, selon des nécessités indestructibles, reliées par les divins anneaux de sa chaîne d'or¹. »

Nous avons distingué l'idée de la liberté et la liberté réelle, la liberté telle que la logique la conçoit et la liberté telle que la conscience la réclame et en fait la saisit. Il y aurait lieu également de distinguer ici l'idée abstraite de la science et la science telle qu'elle est, telle qu'elle se fait. Le déterminisme absolu est bien le postulat de

1. Taine, *Philosophes classiques au dix-neuvième siècle*, p. 362.

la première, sa *pétition de principe*, pour être plus exact. Mais la seconde n'autorise que l'affirmation du déterminisme relatif. Pour celle-ci le principe de la conservation de l'énergie, le principe de la permanence des lois de la nature, le principe encore de la réduction de toutes les catégories des phénomènes au mouvement, le principe enfin de la déduction mathématique de l'univers, ne sont pas des conclusions, mais des hypothèses seulement, des *idées directrices*, encore invérifiées et très probablement à jamais invérifiables.

Le savant vise à introduire un maximum d'intelligibilité au sein des faits : c'est une suite de son objet essentiel, de sa fin propre, qui est de les soumettre à notre volonté. Il s'efforcera donc de les concevoir sur le type de la notion intelligible par excellence, le mouvement, de les traiter comme des quantités, de leur appliquer l'analyse et le calcul. Mais la réalité concrète se prêtera-t-elle à ce dessein ? Se laissera-t-elle effectivement réduire par ses méthodes ? Qu'à cela ne tienne. Il suffit qu'il y ait en elle des aspects quantifiables, des propriétés qui semblent soumises à la loi du nombre, qui s'y accommodent en effet. C'est là-dessus qu'il fera porter ses expériences. Il négligera, en revanche, toutes celles des propriétés du réel qui paraissent irréductibles, qui présentent le caractère de l'individuel, du qualitatif, de l'indéterminé. Et ainsi il constituera les sciences mathématiques, physiques, chimiques, types de la science rigoureuse, type surtout de la science abstraite qui porte sur des concepts et non sur la réalité. Mais peut-on dire, les choses étant ainsi, qu'il s'applique à connaître la réalité ?

Nous disons que la science positive est la connaissance des faits, et nous signifions par là qu'elle nous donne la représentation de ce qui est hors de nous ; c'est là une vue grossière et inexacte.

Il n'est pas de mot qui, plus que celui de « *fait* », soit susceptible d'induire l'esprit en erreur ; en effet, l'idée d'existence objective, indépendante de la pensée, de donnée immédiate qu'il évoque, n'est rien moins que fondée. Le fait de la chaleur, par exemple, telle que le définit le physicien, séparé des autres propriétés physiques, n'existe pas dans la nature. Il n'y est pas réalisé à l'état isolé ; il est toujours associé à la pesanteur, à la lumière, etc., c'est le savant qui le sépare et l'abstrait, pour le considérer à part. Les faits, en somme,

sont des produits de l'analyse, des *abstractions*. Et tout ce qu'on peut dire, c'est que tout se passe comme si ces abstractions étaient des données de l'expérience. La témérité de l'opération, qui fait de ces symboles des équivalents du réel, est légitimée par son succès; l'*analyse*, en d'autres termes, est absoute par les synthèses auxquelles elle donne lieu, par les résultats de l'expérimentation, quand elle réussit.

Au reste, le pouvoir d'expérimenter, qui garantit la valeur des procédés de la science, en atteste aussi en certains cas le caractère *relatif* et l'insuffisance. S'il est acquis, en effet, dans le domaine étroit des sciences *mécaniques*, physiques et chimiques, on ne peut s'en prévaloir ailleurs. La synthèse réussit dans le monde de la matière inerte, inanimée; dans celui de la *vie* et de la *pensée* elle échoue piteusement. De quel droit, dès lors, le déterministe généralise-t-il et suppose-t-il que l'expérience tout entière est soumise à la nécessité? Supposé qu'en présence d'un texte inconnu, un philologue invente une méthode de déchiffrement; supposé encore qu'il parvienne, par ce moyen, à extraire un sens intelligible de certaines portions de son grimoire, à reconstituer des bribes de phrases, est-il autorisé à prétendre qu'il possède la clef du texte entier? Telle est la situation des savants en face de la nature. Elle est même beaucoup plus désespérée. Le philologue aurait en somme le droit, après un succès partiel, de supposer possible le succès complet. Il n'y a pas, après tout, de raison pour que, ayant réussi en certains endroits, pris au hasard, il ne réussisse pas en d'autres. Mais le cas du savant est tout différent. Il n'a pas pris la réalité telle quelle; il a, parmi les éléments dont elle se compose, opéré une *sélection*; il a considéré ceux de ses aspects seulement qui se prêtaient à l'*analyse*: l'aspect mathématique, mécanique, physique, chimique de l'expérience concrète, négligeant systématiquement les aspects complémentaires, le côté *vie* et le côté *pensée*. Mais la vie et la pensée, écartées de l'étude parce qu'elles gênent le point de vue du déterminisme, n'en sont pas moins des éléments intégrants du réel. N'en tenez pas compte, soit, peut-on dire au savant, puisque vous visez à la possibilité d'*agir* plus qu'à la possession de la *vérité*, puisque vous vous proposez de déterminer les conditions de l'action de l'homme

sur la nature et non les conditions de l'existence même des choses, mais ne dites pas que l'objet auquel vous avez affaire, privé de ces éléments, est encore le réel. Parce que vous détournez d'eux votre attention, ne vous imaginez pas qu'ils cessent d'être. Réfléchissez, au contraire, qu'il n'y a pas de phénomène mathématique, physique, chimique qui ne soit une *donnée* de la conscience, une représentation de la pensée, et comme tel mêlé à la vie de l'être pensant. Songez qu'il n'y a pas de phénomène qui ne soit *solidaire* de tous les autres, et par conséquent des êtres vivants, solidaire également de la masse mouvante du monde, du devenir mystérieux de l'univers.

Logiquement distincts, pensée, vie, chaleur, pesanteur, étendue, mouvement, etc., sont *in concreto* dans la réalité positive, qui est aussi la réalité métaphysique, termes indissolublement liés. Et dans la liaison concrète des caractères dont le réel est formé, si la vie et la pensée subissent en quelque mesure les conséquences de leur union avec les propriétés mécaniques de la matière inerte, celles-ci, en retour, doivent certainement à leur union avec la vie et la pensée d'être pénétrées de l'essence de l'une et de l'autre, d'indétermination, de contingence et de *liberté*¹. Assurément, le mouvement est immanent à l'être vivant, spirituel, mais la perfection qui lui est propre lui est plus immanente encore. Avant d'être quantité, nécessité, avant d'être inertie et mécanisme, il est individu, personnalité, puissance de réaliser un type au sein de la matière, relative liberté².

En somme, comme l'estomac a pour rôle d'élaborer des aliments et de coopérer ainsi à la conservation de la vie, la science est un organe destiné à élaborer les forces de la nature au profit de l'être pensant. Et de même que l'appareil digestif extrait des aliments ce qui est susceptible de passer dans le sang et qu'il élimine au contraire les résidus inassimilables, la science dégage de la réalité complexe les aspects intelligibles, les propriétés utilisables par l'intelligence et la volonté, et de parti pris elle néglige l'élément irrationnel. Mais par là même elle s'interdit toute prétention métaphysique. Une exposition des faits, conçue en effet du point de vue de la vérité, ne

1. Boutroux, *De l'Idée de loi naturelle*. Voyez p. 42.

2. Voyez *Métaphysique*, leçon II, le *Matérialisme*.

pourrait se dispenser de mettre en lumière, au même titre que l'élément de généralité, de quantité et de nécessité qu'elle s'applique à dégager, les éléments d'indétermination de contingence, d'individualité que de parti pris elle néglige.

Le libre arbitre ou liberté absolue et la liberté relative. — *Il faut distinguer la liberté absolue, métaphysique, ou libre arbitre, et la liberté relative, ou pouvoir pour l'individu de réaliser en lui la raison et d'adapter la nature aux fins de la personnalité.*

Une conclusion, en somme, se dégage des considérations qui précèdent, c'est que toutes les difficultés soulevées par le problème de la liberté viennent de ce que nous avons identifié cette notion avec celle du libre arbitre. Le libre arbitre, c'est l'idée pure de la liberté. Or, le propre de l'idée, c'est d'être une essence simple et sans degrés, un absolu. Mais qui dit absolu, dit abstraction. Aucune idée ne se trouve dans l'expérience réalisée telle quelle. Il n'y a pas dans le monde sensible de lourd et de léger absolument parlant, de grand ni de petit, d'obscur ni de lumineux. Mais tout ce qui est, est d'une façon relative, dans une certaine mesure et jusqu'à un certain point. La liberté absolue donc n'est pas réelle. Est-ce à dire cependant qu'il faille renoncer complètement à l'idée d'une volonté libre, d'une conscience soustraite dans une certaine mesure au déterminisme de la nature? Evidemment non. Le concept de liberté, absolument parlant, peut n'être pas réel, et cependant la *propriété* d'être libre appartenir, en même temps d'ailleurs que la propriété d'être soumis à des lois, à la réalité concrète et vivante. Le fait même de l'existence d'un concept atteste l'existence d'une propriété correspondante, réelle à quelque degré, dans l'expérience. L'esprit, en effet, ne saurait former une notion de toutes pièces. Rien n'est en lui qui n'ait son fondement en dehors de lui. La question il est vrai est de savoir jusqu'à quel point les concepts dégagés de l'expérience se trouvent en fait réalisés en elle. Or, sur ce point, c'est évidemment à l'expérience de répondre. C'est à elle de nous apprendre dans quelle mesure nous possédons la liberté.

Ainsi donc, même si la notion du libre arbitre nous apparaît comme un monstre inintelligible, une chimère, l'idée de la liberté n'est pas *ipso facto* exclue de la pensée. Il reste, en effet, qu'au lieu d'être un pouvoir d'absolue indétermination incompatible avec toute idée d'obligation, de règle et de loi, elle soit un pouvoir de réaliser au sein de la nature une fin déterminée, un idéal. Or, il est aisé de trouver dans l'expérience des types d'existence qui présentent le caractère d'une relative liberté. On peut même dire que tout ce qui est offre ce caractère. Tous les êtres, en effet, dans l'univers, possèdent en même temps qu'une individualité, qu'une essence propre, à laquelle un mode d'activité irréductible à tout autre est forcément attaché, un certain degré d'intelligibilité, une certaine ressemblance avec les êtres au milieu desquels ils sont placés. Ils sont à la fois, comme le pensait **Leibnitz**, expressions d'eux-mêmes et expressions de l'univers. Actifs et libres à ce premier point de vue, passifs et déterminés au second, autonomes et solidaires à la fois, fins et moyens, ils forment ensemble une société, un organisme, animé d'une vie commune dont le principe est à la fois dans tous et dans chacun.

Peut-on dire maintenant qu'un organe dans l'organisme subisse une *contrainte*? Assurément, il n'est pas libre de déployer son activité au hasard et sans règles. Il doit avoir égard à l'intérêt du groupe dont il fait partie. Mais de sa subordination à l'ensemble, que résulte-t-il sinon son bien propre, un redoublement de sa puissance de vivre, de sa capacité d'agir, de son indépendance à l'égard des forces hostiles, en un mot un accroissement d'*autonomie* et de liberté? En échange de ce qu'il donne, il reçoit; serviteur du groupe, il accroît la puissance dont le groupe dispose. Mais dans ce concert de services réciproques où la communauté gagne, lui-même réalise la *fin* qu'il poursuit; il parvient au but que lui assigne son essence. Dirons-nous dès lors de la loi à laquelle il obéit, et qui a pour fin de le réaliser lui-même dans la plénitude de son être, qu'il la subit? N'est-il pas évident que cette obéissance équivaut pratiquement à l'autonomie?

Ainsi donc, à supposer que, dépendante d'un monde qui, dans une certaine mesure, dépend aussi d'elle, la volonté humaine ne

puisse exercer son activité que dans les limites tracées par son intérêt propre et par l'intérêt du monde, elle posséderait néanmoins, de la sorte, la seule liberté compatible avec sa nature, la seule désirable. Que pourrait-elle, en effet, demander de plus que le pouvoir de réaliser, avec le concours des forces physiques et sociales, un degré toujours plus élevé de l'idéal qui lui est propre, de vie *rationnelle*, pénétrée de beauté, soucieuse de vérité, consacrée au bien.

A consulter l'expérience, il semble bien que notre condition soit bien celle d'organes au sein d'un organisme. Êtres vivants et sensibles, à ce double titre nous sommes solidaires de la nature universelle, intéressés à quelque degré à la vie de l'immense Cosmos, plus immédiatement et plus étroitement liés à celle de l'humanité, dont nous sommes en quelque sorte les cellules. Et sans doute, nous sommes soumis au déterminisme des lois physiques et sociales, des lois sociales surtout. Mais de quelle façon? Exercent-elles toujours sur nous une contrainte brutale? Ne nous adressent-elles pas aussi des sollicitations plus ou moins impérieuses et des prières? Leur action sur nous affecte une infinité de nuances et de degrés. L'insolation qui me congestionne le cerveau est une sorte de mainmise brutale des forces de la nature sur ma pensée. Mais le clair regard de l'honnête homme qui plonge dans mes yeux et me demande compte, est-ce une invite à laquelle je ne puis résister?

Il y a place assurément pour l'activité propre de l'être humain dans le monde, et la preuve c'est que nous vivons et que nous pensons. C'est là, si nous y réfléchissons, le signe que la nature et l'organisation sociale nous sont plus favorables que contraires. Loin de gêner l'expansion de notre être, elles le favorisent, et nous avons le droit de nous considérer dans leur sein comme la cellule au sein de l'organisme qui reçoit d'elle la vie et la lui communique à son tour.

Si maintenant de ces considérations nous passons au problème pratique qui nous occupe, quelle conception *positive* pouvons-nous nous faire du degré de notre liberté? Que pouvons-nous? La réponse est mal aisée. Nous constatons, en effet, qu'il y a en nous une aspiration à la vie rationnelle, tantôt aidée dans son développement, tantôt tenue en échec par les influences extérieures. Mais de déterminer *a priori*

quelle est en chacun de nous la puissance de ce principe intérieur d'harmonie et de progrès, quelle est la puissance des forces qui le conditionnent, nous n'en avons pas le moyen. C'est à l'*expérience* de nous l'apprendre tous les jours. Ai-je triomphé d'une tentation mauvaise; ai-je réfléchi, me suis-je rendu compte de l'absurdité d'un acte auquel j'étais incité par l'exemple d'autrui? c'est donc que je suis capable de liberté. Cédé-je, au contraire, au courant; comme un mouton, vais-je où va la foule? c'est la preuve que la réflexion n'est pas en moi la force la plus puissante, tout au moins ma conduite témoigne qu'elle s'est endormie ou reposée.

Mais jusqu'où, si je voulais réfléchir, pourrais-je aller dans l'œuvre de ma libération? Je n'en sais rien et c'est encore à l'expérience à me l'apprendre. Tout ce que je puis dire, c'est que, puisque la limite de mon pouvoir sur moi-même m'échappe, puisqu'il est indéterminé, mon devoir est tracé : je dois faire effort et me persuader que je puis toujours faire effort davantage. Dans cette possibilité d'un progrès à l'infini de ma réflexion et de ma personnalité consiste ma liberté¹.

Le caractère, ses facteurs. — *Le caractère est la physiologie morale de l'individu et la marque distinctive de la personnalité. Il n'est ni l'œuvre de la liberté ni un produit de la nature. Le tempérament, le milieu physique et social, l'éducation, l'hérédité, les circonstances contribuent à la fois à la former, mais aussi les aspirations inconscientes de l'individu et sa réflexion.*

Si l'on considère l'aspect extérieur et les traits du visage, aucun de nous, absolument parlant, ne ressemble à son voisin. A côté des caractères communs indiscutables, il y a toujours quelque petite différence. Au reste, il n'y a pas au monde deux grains de sable, deux gouttes d'eau, deux cheveux même, disaient les *stoïciens*, parfaitement identiques. Le principe des indiscernables, indiqué par eux et repris par *Leibnitz*, s'applique aux âmes également. Chacun de nous dif-

1. Voyez *Fouillée, Le déterminisme et la liberté.*

fière des autres par son intelligence, sa volonté, sa sensibilité. Nous avons chacun notre façon particulière de sentir, d'aimer, de haïr, de jouir, et encore de réagir et de comprendre; notre indice de réfraction, notre équation, notre style, notre point de vue sur l'univers. Et cela vient de ce que les éléments de la vie psychologique se combinent dans l'individu d'une façon inexplicable : *Omne individuum inefabile*. Chacun de nous, peut-on dire encore, est un *proprium quid*, un être unique en son genre. Cette originalité du caractère se révèle partout, elle perce dans les détails les plus humbles. Un honnête homme et un imbécile, a-t-on dit plaisamment, ne mangent ni ne dorment de la même façon. Nous ne remarquons pas toujours ces nuances parce qu'il ne nous importe guère. Notre attention, de préférence, se porte aux traits communs, à tout ce qui est pour nous occasion de sympathiser, moyen de comprendre et d'agir. Elle se règle sur notre intérêt. Mais le psychologue, ou tout simplement le curieux, que n'égarent pas les préoccupations utilitaires, sait bien qu'il y a autant de types humains que d'individus.

Nous venons de définir le caractère au sens psychologique; c'est, disons-nous, la physionomie intérieure des individus, le trait distinctif de la personnalité. Au sens moral, c'est la personnalité même quand elle s'affirme énergiquement. L'homme de caractère, c'est le *vir tenax propositi*, d'Horace, qui, fidèle à lui-même, ne se laisse pas entamer par les événements, mais demeure immuable alors que tout change et varie autour de lui. Maître de lui, de ses pensées, de ses paroles et de ses actes, il s'efforce de ressembler et il ressemble en effet au modèle intérieur qu'il a choisi. Parmi la foule des hommes qui jugent, sentent et agissent par procuration, pâles reflets les uns des autres, il est lui-même, toujours d'accord avec soi, *sibi constans*, *sibi concors*, et le bouleversement de l'univers, dit le poète, ne saurait le troubler : *impavidum ferient ruinæ*. C'est évidemment là le portrait du sage, et s'il est donné à quelques-uns d'en approcher, nul ne peut en atteindre la sublime perfection. Disons plus simplement que l'homme de caractère est celui dont la conduite est uniforme, dont la vie est réglée sur des principes et témoigne de l'existence d'une forte personnalité.

Le caractère ainsi défini, demandons-nous maintenant quels en

sont les facteurs. Comme il est à prévoir, nous nous trouvons en présence de deux thèses contradictoires. C'est, disent les déterministes, une résultante. Le vice et la vertu, déclare **Taine** dans une formule retentissante, sont des produits comme le sucre et le vitriol¹. L'individu, dit-il encore, est l'expression de trois forces primordiales : la race, le milieu, le moment. « Ce qu'on appelle la race, ce sont des dispositions innées et héréditaires que l'homme apporte avec lui et qui d'ordinaire sont jointes à des différences marquées dans le tempérament. » Le milieu qui « sur le pli primitif et permanent de la race vient étaler des plis accidentels et secondaires », c'est le climat, les circonstances politiques, les conditions sociales. Le moment enfin signifie le point précis où est parvenue une force en voie de développement, c'est ici l'époque de l'histoire où l'individu est placé. — A l'aide de ces données, **Taine** croit possible d'expliquer les œuvres d'art et de nous en faire connaître les auteurs.

La seconde théorie fait du caractère la création de notre liberté. Elle le regarde comme inexplicable du point de vue de la science et croit devoir recourir, pour en rendre compte, à la métaphysique. Selon **Kant**, dont la pensée aurait certainement gagné à ne point s'envelopper de formules aussi rébarbatives, l'*homo phænomenon* est l'œuvre de l'*homo noumenon*²; en d'autres termes, le caractère de l'individu ici-bas, au cours de son existence terrestre, son caractère empirique, est la conséquence d'un choix effectué avant la naissance, dans l'intemporel, la manifestation d'un caractère intelligible. Or, comme le caractère empirique, c'est le rapport de la Volonté à la nature, en d'autres termes, le rapport de la Raison avec les penchants, les habitudes, les passions de la sensibilité, ou encore ce que nous appellerions nous-même, en nous rapportant à notre propre définition, le degré de la personnalité, il suit de cette façon de penser que

1. *Littérature anglaise*, préface.

2. *Phænomenon*, *Noumenon*, mots de la terminologie kantienne. Le *noumène* est ce que nous concevons et dont nous supposons l'existence métaphysique sans en avoir l'intuition; le *phénomène* est ce dont nous avons conscience. L'âme, par exemple, est un noumène; le corps vivant et sentant, un phénomène. Dire que l'homme nouménal a choisi son caractère, c'est dire que l'âme, avant de s'incarner dans un corps, a choisi elle-même d'être ce qu'elle est.

le caractère est une notion *sui generis*, complètement irréductible. — Ces deux thèses extrêmes, est-il besoin de l'indiquer, doivent être également écartées. Les considérations qui précèdent n'ont-elles pas établi que ni la liberté absolue, ni le déterminisme absolu n'expriment la condition de la nature humaine, à la fois soumise à des lois étrangères à son essence et à une loi interne qui lui est propre?

Le tempérament. — *Le tempérament, outre qu'il est sous la juridiction de l'appareil cérébral autant que celui-ci sous la sienne, ne saurait déterminer que les conditions générales dans lesquelles le caractère s'établit.*

Le rapport du tempérament et du caractère est un aspect particulier du problème général des rapports du physique et du moral, traité tout au long de ce livre. Par tempérament, *temperamentum*, en grec *κράσις*, les médecins de la fin de l'antiquité, époque à laquelle on voit la théorie apparaître, entendaient le mélange des humeurs qui entrent dans la composition du sang. Ils distinguaient quatre tempéraments principaux : sanguin, flegmatique, colérique, mélancolique.

Il n'est pas douteux, et nous avons eu l'occasion maintes fois d'en parler, que la composition chimique du sang exerce une influence considérable sur la vie du cerveau et indirectement sur les facultés psychiques. Mais ce que les théoriciens du matérialisme ont tort de passer sous silence, c'est l'action corrélative exercée par le cerveau sur le fonctionnement des organes de la vie végétative. Notre régime influe sur nos humeurs et notre régime est à notre choix. Prétendrait-on que c'est le tempérament qui en décide?

Le tempérament peut créer en nous des prédispositions, des tendances, mais il ne saurait nous engager à des actions déterminées. Son action au reste s'exerce en concours avec une infinité d'autres causes qui tantôt renforcent son influence et tantôt la contrarient. La structure des couches corticales certainement ne dépend pas de la constitution de nos viscères; cependant elle peut faire de nous indifféremment des visuels, des auditifs, des moteurs, pourvus ou

non de mémoire, doués à des degrés divers de réflexion. Dira-t-on que ce sont là, dans la détermination du caractère, des éléments négligeables? — L'expérience, d'ailleurs, atteste la diversité presque infinie des types psychologiques. Comment la concilier avec la théorie? Dira-t-on qu'il en est de la division par tempéraments comme de la classification des êtres de la nature en embranchements, ordres et classes. Elle n'empêche pas la foule innombrable des espèces et des individus d'étaler leur variété au sein des cadres souples et flottants qui les contiennent. Réduite à ces termes, la théorie est inattaquable. Encore faudrait-il observer que dans la nature les caractères qui s'impliquent et s'excluent — et c'est même la possibilité d'attacher une signification définie à ces notions d'ordre, de classe, de genre, etc., qui en fait l'utilité. Mais quels sont les caractères impliqués par le type sanguin? Quels sont les termes compris dans sa compréhension? Est-ce gai, triste, égoïste, dévoué, expansif, concentré, spirituel ou stupide? Chacun de nous sait par expérience qu'il est des sanguins de toutes sortes. De même qu'avec des matériaux identiques on peut construire des édifices de tous les styles, avec des éléments physiologiques analogues la nature se plaît à constituer les types les plus dissemblables, les individus.

Le milieu physique et social. — *L'influence du milieu, du milieu social particulièrement, ne s'exerce jamais sans que l'individu réagisse sur lui-même et sur la société. Il y a donc entre eux action réciproque. Au reste, les influences extérieures peuvent agir à titre de sollicitation; elles ne sauraient être absolument déterminantes.*

Il n'est pas douteux qu'il faille faire une certaine part à l'action du milieu physique et social dans la formation du caractère. Chaque peuple, chaque race (à supposer que ce terme ait une signification positive, ce qui est fort contesté), a son génie, sa personnalité. L'homme du Nord, est naturellement plus froid, plus concentré; le méridional plus expansif et plus chaud. Le premier est plus abstrait et plus actif; le second, plus sensuel et plus paresseux. Les Arabes

ont le naturel indolent et apathique, une prédilection marquée pour la vie oisive et guerrière, pour le luxe et les jouissances du corps. Le Saxon jouit de l'effort; il éprouve à dépenser le trop-plein de ses énergies un plaisir sans cesse renouvelé. L'isolement relatif du montagnard le rend défiant, soupçonneux, ami du passé, traditionnaliste, ennemi des nouveautés et des réformes; les gens de la plaine sont, en revanche, communicatifs, affranchis de préjugés, ils ont des idées avancées. Tout cela est vrai; mais en quoi sommes-nous plus instruits par là du caractère des individus? Il y a chance, dira-t-on, pour qu'ils offrent quelques uns de ces caractères; mais il y a chance aussi, dirons-nous, pour qu'ils ne les présentent pas. Et même, s'ils les possédaient, aurions-nous la prétention de faire entrer dans ces rigides et étroites formules l'inexprimable complexité de la conscience et de la vie?

Contrairement à ce qu'on pourrait imaginer, la société n'agit pas sur les individus seulement pour les modeler sur un type uniforme, mais aussi pour les rendre de plus en plus différents les uns des autres. Sans doute, les religions, les lois, l'organisation politique, l'enseignement visent à introduire l'unité morale dans la nation, mais en même temps ils éveillent la réflexion, le sentiment de la personnalité, l'esprit critique. Le goût de la nouveauté, le besoin du progrès, la loi de la division du travail font échec à l'esprit traditionnaliste, à l'instinct d'imitation, à l'instinct égalitaire qui prétend tout niveler. En même temps, peut-on dire, que les ressemblances grandissent entre les individus, les différences s'accroissent. Les sociétés primitives, comme les organisations rudimentaires, sont composées d'éléments très peu différenciés. Les traits communs sont peu nombreux, mais les caractères distinctifs sont très faibles. En revanche, à notre époque, l'analogie des idées, des aspirations, des tendances s'accompagne d'un sentiment plus vif des nuances qui nous séparent. La France n'a jamais été peut-être aussi divisée qu'elle l'est aujourd'hui, mais jamais, en revanche, la conscience nationale ne s'est mieux rendu compte de son unité. En même temps que la religion et la morale élargissent leur empire, leur action s'exerce moins impérieuse sur les individus. Le réseau des lois s'étend, mais les mailles en deviennent plus larges; les textes juri-

diques se multiplient, mais la jurisprudence en interprète la rigueur et en adoucit la dureté; la règle de la justice s'assouplit et devient l'équité. La centralisation augmente, l'autorité de l'Etat devient plus puissante, et en même temps le besoin de liberté devient plus exigeant. La vie sociale paraît donc être, comme la conscience, soumise à un double rythme: de désintégration, qui accroît les différences de ses membres, exalte leur individualité, et d'intégration ou d'organisation, qui les rend de plus en plus solidaires et sympathiques.

Enfin, si la société façonne l'individu, il ne faut pas oublier que l'individu le lui rend bien. Le rôle des grands hommes dans les sociétés, de plus en plus démocratiques, de plus en plus régies par l'opinion, devient prépondérant. Ils sont à la fois les interprètes de l'esprit public et aussi ses guides; ils traduisent la pensée commune et ils la suscitent¹. Dans les différentes sphères de la vie sociale, cet échange continu, cette réaction incessante de l'individu et du milieu se poursuit. Chacun de nous donne et reçoit, et il n'est pas plus possible de dire exactement ce qu'on a donné à la société que d'établir sa dette vis-à-vis d'elle.

L'éducation. — *L'action exercée par la famille sur l'enfant est, mutatis mutandis, le pendant de l'action exercée par la société sur l'individu. Elle peut apporter des modifications au caractère, elle ne l'explique pas.*

Ce qui vient d'être dit de la société en général peut être répété de la famille, qui en est le raccourci. Là où elle est fortement organisée, elle exerce une influence puissante sur le caractère. Elle est une sorte de système clos, un appareil isolant qui soustrait l'enfant aux influences extérieures et rend d'autant plus forte celle des parents qu'elle laisse sans contrepoids. L'âme puérile est comme une cire vierge éminemment plastique, que l'on façonne à volonté: l'enfant n'a pas d'opinions personnelles, il ne peut en avoir. Enfin, l'action du père et des membres de la famille se fait sentir continuellement, sans trêve,

1. Voyez Th. Suran, *Les Esprits directeurs de la pensée française*, préf.

alors même, alors surtout que ceux qui l'exercent y pensent le moins.

Cependant, pas plus que les autres facteurs du caractère, l'éducation n'en saurait rendre compte complètement. Sans doute, elle en forme l'ébauche, mais il ne lui appartient pas d'y donner la dernière main. Elle ne peut être efficace, d'ailleurs, qu'à la condition d'être discrète. Elle ne peut échapper à l'inconvénient d'être superficielle, modifier la nature profonde que si elle sait se faire accepter. Elle doit être par-dessus tout une collaboration. Evveiller dans l'âme de l'enfant le sentiment de l'idéal, l'aider à mieux prendre conscience de lui-même, contribuer à l'éclosion de sa personnalité naissante, voilà le rôle du père de famille et celui du maître également. La nature elle-même, en déterminant les bornes de leur pouvoir, leur trace les limites de leur droit. On risque, en effet, à vouloir comprimer une âme, de provoquer des explosions dangereuses. **Stuart Mill**, élevé par un père benthamiste dans l'ignorance systématique de la poésie et du sentiment, traversa, il le raconte lui-même dans ses mémoires, vers la vingt-cinquième année, une crise où sa raison faillit sombrer. Au reste, si les âmes molles et médiocres se laissent pétrir et modeler, ce n'est pas à dire que l'éducation leur donne un caractère; élevées ou pas, elles continuent à n'en avoir point. Il suffit, enfin, de réfléchir un instant pour comprendre que l'éducation se borne simplement à préciser les traits du caractère sans pouvoir en arrêter définitivement les contours. Que de fois n'arrive-t-il pas dans la même famille que deux enfants reçoivent la même éducation et demeurent cependant parfaitement dissemblables¹.

Les événements extérieurs peuvent également influencer sur le caractère, en ce sens qu'ils peuvent provoquer des réactions psychologiques durables. L'accident de Neuilly, par exemple, et l'émotion violente qu'il éprouva à ce moment furent pour **Pascal** le point de départ de sa conversion. Mais il est bien évident que le fruit, si l'on peut s'exprimer ainsi, était mûr, l'événement de Neuilly a été la secousse qui l'a détaché de l'arbre. Des milliers de personnes exposées à des accidents semblables se sont tirées d'affaire, comme on dit,

1. Tels **Darwin** et son frère, qui n'avaient ni les mêmes goûts, ni la même humeur.

par miracle, et n'ont pas vu dans leur chance la manifestation d'une intervention surnaturelle. C'est que les faits par eux-mêmes ne sont ni grands, ni petits, ni banals, ni merveilleux; tout dépend de l'âme qui en est affectée, de ses croyances, de ses aspirations secrètes. Celle de **Pascal** était tourmentée, inquiète; les principes religieux de son enfance, momentanément oubliés et refoulés, agissaient sourdement en lui. Son caractère exalté et mystique le préparait à voir, dans un fait-divers, un avis d'en-haut. **Pascal**, à dire le vrai, ne s'est pas converti après l'accident; il est revenu à lui-même. Un prisonnier, voyant un jour un de ses gardiens assailli par ses codétenus, se porta sans hésiter à son secours. C'était évidemment un criminel d'occasion, dont la nature, méconnue de lui jusque-là, reprenait enfin le dessus.

L'atavisme, l'hérédité. — *Les enfants héritent de certaines particularités des ascendants immédiats ou éloignés, mais jamais de tous leurs caractères; au reste, les particularités transmises sont combinées d'une façon originale et forment un individu nouveau.*

On appelle hérédité la transmission à l'enfant des caractères physiques ou moraux du père et de la mère, et atavisme, de *atavus*, grand-père, la réapparition de caractères appartenant à des ancêtres plus ou moins éloignés. On a beaucoup abusé de l'hérédité dans la littérature antique, où elle intervient sous le nom de *Fatalité*, pour expliquer la persistance du malheur qui s'attache à certaines familles, celle des Atrides, par exemple, et aussi dans la littérature contemporaine, où elle prétend faire figure de principe sociologique, rendre compte de l'évolution de la famille et du caractère de l'individu¹.

La science est loin de justifier ces prétentions. Elle regarde le phénomène de la transmission héréditaire et atavique comme un fait anormal, pathologique, exceptionnel. Véhicule de maladies, de né-

1. **E. ZOLA**, *Les Rougon-Macquart (Histoire d'une famille sous le second Empire)*.

vroses, de tares physiologiques, de dégénérescences, de prédisposition à la tuberculose chez les issus d'alcooliques en particulier, l'hérédité apparaît surtout comme le témoignage de l'impuissance où se trouve la nature de réaliser à chaque génération le progrès auquel elle aspire. Elle est un phénomène de régression. Au reste, son action est de moins en moins marquée au fur et à mesure qu'on s'élève dans la hiérarchie des êtres. Les plantes, dans la génération *agame*¹, se reproduisent par cloisonnement de cellules, *scissiparité*². Ici, l'être nouveau reproduit identiquement l'ancien. Dans la génération bisexuée, le produit est nouveau par rapport aux éléments qui le produisent. Les particularités individuelles trouvent place à côté des ressemblances génériques. Un rapide coup d'œil jeté sur l'échelle animale suffit à montrer que l'espèce devient de moins en moins fixe au fur et à mesure qu'on se rapproche de l'homme. Dans l'espèce humaine, le rôle de l'hérédité est réduit au minimum; la part qui revient à la vie propre de l'individu dans la formation des organes et le développement de ses facultés est sans proportion avec ce qui lui vient de la nature.

L'hérédité et l'atavisme peuvent transmettre, nous l'avons dit, des particularités physiologiques, des dispositions structurales du système nerveux, et par là indirectement des prédispositions psychiques définies, *manies* ou *phobies*, mais les cas où elle intervient sont l'infime exception. Au reste, les caractères du père et de la mère peuvent se contrarier et se neutraliser. L'enfant ne ressemble ni à l'un ni à l'autre absolument. Enfin, dans la plupart des cas, la combinaison des caractères innés est telle qu'on ne saurait, comme dans les composés chimiques, reconnaître aucun des éléments composants. Une preuve *topique*³ du caractère tout relatif de la loi d'hérédité, c'est la dissemblance parfois complète au point de vue physique et

1. *Agame*, se dit des plantes auxquelles on ne connaît point d'organes sexuels, telles que certains champignons et certaines algues.

2. *Scissiparité* ou *fissiparité*, mode de reproduction qui est un cas particulier du fractionnement ou segmentation et qui consiste dans la scission d'un corps organisé en plusieurs parties dont chacune acquiert une existence à part. (Littré.)

3. *Topique*, qui se rapporte exactement à ce dont il s'agit.

moral des enfants d'un même lit. L'exemple de Caïn et d'Abel est symbolique. Quant au proverbe *Bon chien chasse de race*, il n'est pas nécessaire d'invoquer l'hérédité pour la justifier. Transmettre la santé et la vie, c'est communiquer à l'individu les aptitudes à s'adapter aux exigences de la vie, mais ce n'est pas en déterminer à l'avance la nature. Il en est des qualités psychiques comme de l'argent. L'héritier d'une grosse fortune en fera assurément usage et, sur ce point, il ressemblera à son bienfaiteur; mais quel usage? C'est ici que la doctrine de l'hérédité veut préciser et se laisse aller aux assertions les plus folles et les plus gratuites.

Si maintenant nous rappelons les influences de toutes sortes qui peuvent tenir en échec les dispositions innées et les spécialiser, action du milieu, de l'éducation, des circonstances, on voit combien il est puéril, pour expliquer la vie de l'individu, d'invoquer l'hérédité. C'est là thèse de littérature prétentieuse et échauffée.

Réaction de l'individu sur lui-même : l'idéal inconscient, la réflexion. — *La nature en chaque individu tend spontanément à réaliser dans la mesure du possible le type humain, la personnalité raisonnable. La réflexion permet à l'individu de prendre conscience de cette loi de sa nature et de collaborer méthodiquement à la pleine réalisation de sa destinée.*

Chaque être, peut-on dire, tend, dans la mesure du possible, à réaliser un type. La plante obéit à une « idée directrice » qui préside à l'organisation de ses éléments, à la vie de ses tissus, au développement de ses organes; l'animal est soumis à un principe interne de développement, le monde tout entier à une loi de progrès. De cette loi on ne saurait évidemment établir par démonstration l'existence, mais la supposition en est nécessaire. La réalité sans elle est inexplicable. La loi morale même n'est pas autre chose, c'est, peut-on dire, la loi psychologique projetée par la réflexion dans la catégorie de l'idéal et devenue objet du désir; c'est le principe de la vie spirituelle transformé en impératif; la propriété essentielle de l'être pensant érigé en devoir. En d'autres termes, enfin, la loi selon laquelle l'être

se sent tenu d'agir n'est autre que la loi selon laquelle il se développe effectivement, quand il n'en est pas empêché par les forces extérieures. Quoi qu'il en soit, la personnalité, par l'unité et la continuité qu'elle présente, atteste en nous l'intervention d'un principe agissant selon un plan, non pas inflexiblement tracé d'avance, mais capable au contraire de s'accommoder aux circonstances, dans des limites variables avec les individus. — Ce principe préside à la vie inconsciente de l'esprit, c'est le génie intérieur qui élabore les éléments de la vie psychique, alors même que nous n'y pensons pas.

Quelle est son explication et son origine? Faut-il y voir, avec Kant, le résultat d'un choix dans l'intemporel? Autant dire que nous ne pouvons en donner l'explication positive. Et de fait, nous savons seulement de quelle façon la volonté consciente collabore avec lui; nous savons qu'elle conçoit un idéal emprunté tantôt à l'imagination, tantôt à l'histoire, tantôt à l'expérience, et qu'elle s'efforce de se régler sur ce modèle, d'y conformer sa conduite, ses sentiments, ses pensées. Elle s'astreint, en conséquence, à un certain nombre d'obligations morales, à l'accomplissement desquelles elle attache l'idée du mérite et d'une récompense; elle s'interdit un certain nombre d'actions qu'elle regarde comme des causes de déchéance et de châtement. Enfin, elle cherche sans cesse à se mieux comprendre et à comprendre l'univers qui l'environne. Elle exerce la réflexion, ouvrière par excellence du caractère et de la personnalité.

Il est temps de conclure : l'erreur fondamentale de l'explication mécaniste ou matérialiste, c'est de regarder l'âme comme une construction artificielle, une machine, au lieu d'y voir un organisme, c'est-à-dire un pouvoir d'utiliser les impressions reçues, les influences subies. Sans doute, tempérament, milieu physique, milieu social, éducation, circonstances, hérédité agissent sur le caractère, mais il faut ajouter, pour apprécier la mesure de leur action, qu'elle est déterminée par le caractère même. La constitution géologique du sol, la composition chimique de l'air, la pluie, la lumière modifient la nutrition, la respiration de la plante et son développement; mais telle graine dans le milieu le plus favorable, comblée de soins, avorte, donne un plant maigre et stérile; telle autre, placée dans les conditions les plus dures dans un sol ingrat, se tire d'affaire. Sa tige

rigide et haute se dresse fièrement dans la solitude où seule elle pouvait fleurir. C'est l'histoire des hommes : les forces physiques, sociales, biologiques au milieu desquelles ils pensent et agissent sont des auxiliaires pour les uns, des obstacles pour les autres, suivant l'énergie et le talent qu'ils possèdent pour les utiliser.

Classification des caractères. — *Une classification des caractères est, en l'état de nos connaissances actuelles en psychologie, prématurée. Toutefois, le principe de la classification, c'est de ranger les individus selon le degré de la réflexion et de la personnalité.*

La psychologie, à l'image des sciences naturelles, devrait pouvoir consigner le résultat de ses investigations dans une classification, grouper les êtres pensants selon leurs ressemblances et leurs différences, les ranger en espèces et en genres. Malheureusement, la classification des caractères n'existe guère qu'à titre de desideratum.

Des essais ont été tentés¹ qui témoignent de l'importance du problème et aussi de sa difficulté. Rien n'atteste mieux l'état de faible avancement de la science psychologique que son incertitude sur ce point. — En nous plaçant au point de vue que nous avons adopté, il y aurait lieu, semble-t-il, de distinguer les individus d'après le degré d'énergie spirituelle ou de réflexion qu'ils possèdent. On pourrait de la sorte constituer trois catégories fondamentales : 1° les *instables*, ou amorphes, ou malades, dont le caractère est, comme l'on dit, de n'en avoir pas; 2° les *stables*, les équilibrés ou naturels, entendant par là les individus chez lesquels prédomine l'activité spontanée de la conscience; 3° les *concentrés*, ou intérieurs, ou volontaires, caractérisés par la prédominance de la pensée réfléchie².

1. Consultez Malapert : *Les Éléments du caractère et leurs lois de combinaison*.

2. Selon Höffding, il faudrait tenir compte, dans la classification des tempéraments, des trois oppositions suivantes : plaisir et douleur, — force et

RÉSUMÉ

On entend par *liberté* le pouvoir imparti à la volonté humaine d'être par elle-même une source d'idées et d'actes. A la théorie de la liberté s'oppose celle du *déterminisme*, d'après laquelle les événements de la vie intérieure aussi bien que les faits extérieurs dépendraient de lois invariables et nécessaires.

Le déterminisme a revêtu deux formes : le *matérialisme*, qui réduit tous les faits à des modes du mouvement et les soumet par conséquent à des lois *mécaniques*; l'*empirisme*, qui regarde les idées dans l'esprit comme des copies des phénomènes de l'expérience, régis comme eux par des lois relativement contingentes.

Les arguments invoqués en faveur de la liberté ne sont *valables* que s'il s'agit de la liberté relative ou positive, autrement dit encore de la liberté morale, ou pouvoir pour l'individu de réaliser sa personnalité. Le libre-arbitre, en effet, pris *stricto sensu*, exclut l'idée du *devoir* et de la *responsabilité*. La morale n'a aucun intérêt commun avec cette notion

faiblesse des réactions affectives, — rapidité et lenteur de ces mêmes réactions. De là huit types :

- 1^o Gai, fort et vif;
- 2^o Sombre, fort et vif (colérique);
- 3^o Gai, fort et lent;
- 4^o Sombre, fort et lent (mélancolique);
- 5^o Gai, faible et vif (sanguin);
- 6^o Sombre, faible et vif;
- 7^o Gai, faible et lent (flegmatique);
- 8^o Sombre, faible et lent.

que la logique considère comme une pure abstraction, comme un concept sans réalité.

La conscience psychologique, d'autre part, ne témoigne pas davantage en sa faveur. En effet, le sentiment d'indétermination ou d'*indifférence* dont s'accompagnent certains de nos actes ne prouve pas que la volonté en soit la cause. Il est possible, en effet, que l'absence du sentiment d'effort vienne de ce que l'acte a sa cause dans l'activité de l'*inconscient*. Nous aurions, comme le pense Spinoza, l'illusion de la liberté parce que nous aurions conscience d'agir sans avoir la connaissance des causes qui nous déterminent. Mais en revanche le sentiment positif d'*auto-détermination* que fournit également le sens intime déposé en faveur de l'existence en nous d'une liberté limitée et relative.

On peut faire une remarque analogue à propos des arguments invoqués par le déterminisme. Ils n'ont de valeur qu'autant qu'on les rapporte à la thèse du déterminisme *relatif*. Appliqués au déterminisme absolu, ils se transforment en objections. Le déterminisme absolu aboutit, en effet, au *fatalisme*, c'est-à-dire à la négation de l'*utilité* de la science, de sa *possibilité* même. Si tout est nécessaire et que la volonté ne puisse rien changer à l'ordre de la nature, la connaissance est une duperie; elle est même quelque chose de pis, une énigme. Connaître, en effet, implique l'union intime de ce qui connaît et de ce qui est connu, et leur *action* réciproque.

D'ailleurs, la science en fait ne conclut pas en faveur du déterminisme et, à *priori*, elle ne le peut pas. Elle n'a pas, en effet, pour but de donner une *explication métaphysique* de l'univers. Si elle est spéculative c'est en vue de l'action. Le *mécanisme*, ou théorie d'après laquelle tous les phénomènes sont des modes du mouvement est, non pas une doctrine, mais une hypothèse et une *méthode*. C'est un moyen de traiter les faits, dont l'expérience détermine la valeur. Or, les résul-

tats établissent que cette méthode, du moins jusqu'ici, est inapplicable au monde de la *pensée* et de la *vie*.

La discussion du problème de la liberté aboutit donc à distinguer la liberté absolue ou *libre-arbitre*, autrement dit encore liberté d'indifférence, et la liberté relative. Celle-ci, qui est réelle, consiste dans la volonté de réaliser, au sein de la nature et avec le concours de ses lois, la fin essentielle de l'âme humaine, la *raison*. Celle-là, qui est imaginaire, consiste dans un pouvoir *transcendant* complètement étranger à la nature, cause absolue de ses actes, soustrait à toute condition et capable de faire ce qu'il lui plaît.

La recherche des *facteurs* du caractère est une application des principes qui précèdent. Le caractère ou physionomie morale de l'individu n'est pas un résultat ou un produit de forces physico-sociales, comme le moment, la race, le milieu (Taine), mais un compromis de l'action exercée par d'innombrables influences et la réaction propre de l'individu. Ni le *tempérament*, ni le milieu physique et social, ni l'éducation, ni l'hérédité, ni les circonstances n'en contiennent l'explication totale. Ce sont des conditions qui n'agissent que dans la mesure où le permet et l'exige la nature de l'individu, qui en elle-même est une propriété irréductible, un *proprium quid* ineffable. De même que le sang n'est pas le produit des aliments, mais si l'on peut dire l'acte commun du digérant et du digestible; ainsi le caractère n'est pas l'effet des forces externes, mais le principe qui les utilise et se réalise en les utilisant.

On peut classer les caractères en *concentrés*, *naturels* ou *amorphes*, selon le degré de puissance de la réflexion qui, en nous, assimile les impressions externes et réalise la personnalité.

LEÇON XV

L'HABITUDE

SOMMAIRE. — Définition. — Classification des habitudes. — Leur origine. — Leur formation. — Lois de l'habitude. — Rapport de l'habitude avec l'activité morale, intellectuelle, artistique. — L'habitude, auxiliaire des facultés. — L'habitude et la personnalité. — Dangers de l'habitude : l'inertie et la routine. — Nature de l'habitude : théories en présence.

Définition de l'habitude. — *L'habitude est un état intermédiaire entre l'acte instinctif et volontaire.*

L'habitude est un phénomène mixte intermédiaire entre la volonté et l'instinct, et on peut dire qu'elle remplit l'intervalle de l'un à l'autre. Comme l'instinct, elle est une *disposition*, une manière d'être durable, une ἕξις, disaient les Grecs. Comme la volonté, en revanche, elle est variable avec les individus. Mais par opposition à la volonté, qui est l'effort conscient et réfléchi pour s'adapter aux conditions toujours variables de l'expérience, elle est l'acte qui se survit à lui-même; elle exprime ce qu'il y a en nous de *permanent* et d'acquis, de fixé et de consolidé. L'acte volontaire approprié à chaque circonstance est original, nouveau, imprévu, il ne se répète pas. L'acte habituel, au contraire, est *banal*, monotone; il se reproduit indéfiniment, sans changer, au moins d'une façon appréciable : il ne tient pas compte des exigences de la situation.

L'opposition *logique* entre ces deux notions est donc fort nette. Dans la réalité *concrète* toutefois, la ligne de démarcation est plus

difficile à tracer. Expression de l'unité et de la continuité du moi, la volonté est à certains égards une habitude. L'habitude, à son tour, bien qu'elle ait pour essence d'être uniforme et invariable, demeure cependant solidaire de la vie de l'âme. Elle évolue, elle vieillit et subit dans une certaine mesure la répercussion des changements survenus en nous. C'est ainsi qu'un organisme *parasitaire* participe jusqu'à un certain point à la vie des tissus sur lesquels il est greffé.

L'étude des *conditions physiologiques* de l'habitude vient à l'appui du témoignage de la conscience. L'habitude, selon l'hypothèse la plus vraisemblable, correspond à l'activité synergique d'un groupe de neurones qui, grâce à la liaison de leurs prolongements, forment une sorte d'organe séparé. Mais quelle que soit l'autonomie d'un organe, il ne saurait être regardé comme un système clos, indépendant du reste de l'organisme, sans communication avec ce qui l'environne. Il est obligé, en effet, ne fût-ce que pour se nourrir, d'emprunter au reste de l'organisme nerveux les énergies nécessaires. D'autre part, puisque l'état psychologique auquel il donne lieu fait partie de la conscience, son activité doit se régler sur celle des autres éléments nerveux pour former avec elle un *consensus*. D'ailleurs, et d'une façon générale, la division du travail et la spécialisation des fonctions ont toujours pour contre-partie leur solidarité. Dans la société organique, pas plus que dans la société humaine, il n'est pas possible à l'individu d'exister en dehors de la communauté.

Classification des habitudes. — *On distingue les habitudes en actives et passives. Les unes et les autres consistent dans des réactions spontanées. Les habitudes actives correspondent à des réactions spontanées qui originellement ont été volontaires; les habitudes passives à des réactions qui, dès le début, ont été organiques. Cette distinction, d'ailleurs, n'a qu'une valeur relative.*

Il est de règle de diviser les habitudes en actives et passives. Sans valeur psychologique, comme nous allons le voir, cette division est commode pour indiquer leur double origine. Toute habitude, en prin-

cipe, pourrait être dite *passive*, en ce sens qu'elle s'exerce plus ou moins indépendamment de l'intervention de la volonté. Elle est un *besoin* qui tend spontanément à se satisfaire. On dira cependant que l'habitude est passive plus précisément quand elle consiste dans une *adaptation* de l'organisme à une excitation extérieure. Telle est l'habitude de supporter le froid, le chaud, la fatigue, l'humidité, le mouvement, le repos, la trépidation d'un véhicule; ou encore l'aptitude à réagir contre certains stimulants, par exemple le tabac, l'alcool, les poisons; contre certains médicaments comme la quinine et le calomel, dont l'ingestion même à haute dose finit par être sans effet. Toutes ces habitudes sont des formes diverses de l'endurance ou de la *tolérance* organiques.

Les habitudes actives sont également des dispositions à réagir spontanément, mais le point de départ de la tendance c'est ici la volonté: les habitudes actives sont des *adaptations volontaires* à l'origine, devenues par la suite plus ou moins spontanées. Tels sont les divers talents, les aptitudes manuelles; l'art de l'escrime, de la danse, de la natation; la gymnastique, etc., etc. D'ordinaire, elles ne se manifestent pas par un besoin impérieux et irrésistible d'agir; elles ne deviennent pas, comme les habitudes passives, des passions. Elles sollicitent la volonté mais ne la contraignent pas. C'est, comme nous le verrons, parce qu'elles ne sont pas des activités absolument spécialisées et uniformes. Elles sont susceptibles d'un perfectionnement indéfini. Toutefois, elles peuvent, dans certains cas, devenir l'équivalent d'habitudes passives. Certains jeux deviennent, chez les adolescents et les grandes personnes même, de véritables manies, le jeu de bridge en particulier.

Au reste, il n'est pas douteux qu'à la considérer *in concreto*, toute habitude soit à la fois active et passive, et intéresse l'organisme en même temps que la volonté. L'indifférence à l'égard des poisons, chez Mithridate par exemple, ne s'est établie que parce qu'il l'avait bien voulu et s'était méthodiquement soumis à un régime. Inversement, le plaisir qui accompagne un exercice témoigne de la part qu'y prend spontanément l'organisme et explique qu'une habitude passive se forme lorsque l'exercice se répète.

Origine de l'habitude. — *L'habitude est une propriété intrinsèque des faits physiques. Toutefois, elle ne se constitue véritablement qu'autant qu'elle est fortifiée par la répétition des impressions et qu'elle s'accorde avec les tendances préexistantes de la nature.*

D'où vient maintenant cette disposition à durer, à subsister, à se reproduire, qui est le caractère de l'habitude ? La question ne comporte pas de réponse. Nous sommes, en effet, en présence d'une propriété *irréductible* du fait psychique, de son essence même. Le propre des états de conscience est la tendance à persévérer dans leur être, à constituer le passé de l'individu, après en avoir réalisé le présent. Il est inutile, par conséquent, de recourir à la répétition pour rendre compte de l'habitude. On ne voit pas, au reste, comment la reproduction d'un fait pourrait être pour lui l'occasion d'acquérir une propriété qu'il ne possédait pas à l'origine. Supposez, en effet, que le premier point que je marque sur le papier ne laisse point de trace après lui, rien qui subsiste ; c'est donc comme si je n'avais rien marqué. Si maintenant je recommence, je me retrouverai, comme devant, en face de la page blanche. Et quand même je renouvellerai indéfiniment l'expérience, le résultat serait toujours pareil. Il n'y a pas, en fin de compte, dans la répétition la *raison* d'un changement. En y réfléchissant, on s'apercevra même qu'expliquer l'habitude par la répétition c'est expliquer la cause par l'effet. Nous n'acquérons pas l'habitude parce que nous réitérons un même acte, mais nous renouvelons l'acte parce que nous avons l'habitude. Plus exactement même, invoquer la répétition, c'est, peut-on dire, pour rendre compte du fait, recourir au fait lui-même. Qu'est-ce que l'habitude, en effet, sinon la faculté de répéter et de reproduire ?

Mais il est évident que si les faits de l'âme sont par essence des habitudes, ils sont des habitudes possibles, *virtuelles*, seulement. Pour que la tendance à demeurer dans un état déterminé devienne *effective*, il faut qu'elle ne soit pas contrariée par la tendance concurrente des états opposés, mais au contraire aidée et favorisée par eux. Il faut, en d'autres termes, pour qu'une habitude particulière

devienne prédominante, un concours de *circonstances favorables*. Quelles sont ces causes extrinsèques de l'habitude ? La première, celle à laquelle on a le plus égard, bien qu'elle soit la moins importante peut-être en réalité, c'est l'action de l'expérience et en particulier la *répétition* de l'impression. La seconde, plus essentielle, bien qu'on la remarque moins, c'est la *conformité* de l'action, en voie de tourner à l'état d'habitude, avec les tendances, avec les inclinations fondamentales de la personnalité.

Nos habitudes dépendent en partie du milieu dans lequel nous sommes placés, des spectacles, des exemples, des leçons que nous avons sous les yeux, des événements qui font impression sur nous. L'eau qui tombe goutte à goutte indéfiniment des voûtes humides finit par creuser le roc : ainsi, l'âme finit par se laisser modeler par l'action patiente des choses. Le temps est, comme l'on dit, un puissant ouvrier : au sein de la misère et de la gêne persistantes, par exemple, les caractères les plus généreux tournent à l'aigre, à l'avarice, deviennent mesquins. Après avoir essayé longtemps de surmonter les événements et de les approprier à ses besoins, l'âme finit par s'accommoder à eux ; d'autres, il est vrai, réagissent : « *Mihi res non me rebus jungere conor!* » Je me soumetts les événements, je ne m'y soumetts pas ! Mais combien peu, hélas ! ont le droit de se rendre ce noble témoignage !

Toutefois, il ne faut rien exagérer. La vie est généralement un mélange d'événements de toutes sortes dont les influences contradictoires se neutralisent au profit de notre nature qui peut alors se développer selon sa *loi interne*. L'influence, d'ailleurs, qu'ils exercent sur nous dépend moins de ce qu'ils sont que de ce que nous sommes¹. Il en est des âmes comme des laines qui se laissent imprégner par certains colorants et résistent énergiquement aux autres. Tel dès la première cigarette est un fumeur invétéré, tel autre revient inutilement à la charge et doit capituler devant la fin de non-recevoir que lui oppose l'organisme. Il y a des cafetiers qui ne boivent jamais ; il y a en revanche des nègres qui n'ont jamais vu d'alcool, mais dont on peut dire qu'ils sont ivrognes de naissance. L'habitude préexiste

1. Voyez Mæterlinck, *Sagesse et destinée*.

souvent sous forme d'*inclination* et de penchant ; elle existe avant la lettre. L'occasion la plus futile lui est bonne alors pour s'introduire dans la place dont de sourdes complicités lui ont ménagé l'accès.

D'autres fois, la tentation se heurte à une résistance insurmontable. L'esprit est lent, la chair indifférente.

Mais si l'habitude dépend de la *nature*, elle dépend aussi de la *volonté*. C'est l'attention qui, parmi les impressions de toutes sortes, auxquelles de toutes parts nous sommes exposés, fait le choix. Les vices ont, en général, pour origine un défaut de la volonté, une abdication, une capitulation, une première lâcheté, grossie d'une foule de *défaillances* successives de plus en plus lourdes, dont l'habitude mauvaise est le résidu. Inversement, la *sainteté*, la plupart du temps, c'est de l'effort, de l'énergie, de la vertu qui a pris corps, et, à force de l'avoir mérité, est devenue *nature*. Et, pour le dire en passant, nous avons, alors même qu'elle a pris l'aspect d'une activité machinale, le droit et le devoir de la glorifier en nous-même et de l'admirer chez autrui.

Formation de l'habitude. — *L'habitude est une spécialisation de l'activité consciente qui d'abord est diffuse et inorganisée.*

Ce qui caractérise le débutant, quand il apprend à danser, c'est l'inaptitude à exécuter les mouvements utiles et à s'abstenir de ceux qui ne le sont pas. Il réagit avec tout le corps, il raidit tous ses muscles indistinctement. Ses efforts, au lieu d'être concordants et harmonieux, se gênent et se contrarient. Il fait une dépense d'énergie prodigieuse, hors de proportion avec les besoins et avec le résultat. Et la raison de son insuccès, c'est qu'il a *tout* voulu faire à la fois. Il aurait fallu, pour les résoudre, *sérier* les difficultés. Mieux averti, notre apprenti, dans une première leçon, s'appliquera à donner au corps la position qui convient, à prendre une attitude souple, aisée, gracieuse, à tenir la tête droite, à effacer les épaules, à arrondir le bras, à cambrer la taille, etc. Dans une autre séance, il répétera les exercices précédents et ajoutera quelques exercices nouveaux : esquis-

ser le pas, partir en mesure, observer la cadence, etc., jusqu'à ce qu'il ait plié l'organisme à exécuter *séparément* les divers mouvements dont l'acte complexe se compose. Même procédé s'il s'agit d'apprendre par cœur une page de littérature ou de musique. On divisera la leçon en paragraphes, ceux-ci en fragments plus courts, de manière que l'attention s'applique successivement à toutes les parties du morceau. Assurément, l'*analyse* n'a pas besoin d'aller aux éléments derniers, aux mots et aux lettres. Il y a un terme à la décomposition et ce terme varie avec l'intelligence de l'écolier, son degré de culture, c'est-à-dire avec les habitudes mentales qu'il a déjà contractées.

Toutefois, si l'opération s'arrêtait là, l'habitude serait préparée, mais il n'y aurait rien de fait. De même qu'il ne suffit pas, pour que l'édifice s'élève, de mettre à pied d'œuvre, l'un après l'autre, les matériaux d'une maison mais qu'il faut les juxtaposer, pareillement, pour créer l'habitude, il faut que les actes psychiques simples, dont l'action totale résulte, soient *associés*. Il faut, en d'autres termes, que chacun d'eux devienne capable, sans l'intervention expresse de la volonté, d'évoquer spontanément les autres, et c'est justement ce qu'on obtient par la répétition de l'effort. Après un certain temps, plus ou moins long selon les individus, la volonté n'est plus nécessaire que pour donner le *branle* à l'activité de la mémoire, devenue automatique. Elle n'a plus qu'à surveiller de loin en loin le mouvement de la machine : tel un chef d'orchestre, une fois le signal donné, se borne de-ci de-là à remettre sur la voie l'exécutant étourdi ou maladroit.

Si la volonté s'est bien acquittée de la première partie de sa tâche, si l'étude détaillée des mouvements élémentaires a été bien faite, l'action totale s'effectue désormais *mécaniquement*. Le premier mouvement suscite le second et ainsi de suite : comme le courant aimanté relie les anneaux brisés d'une chaîne, l'habitude les soude l'un à l'autre et reconstitue l'acte complet.

L'explication est la même quand il s'agit d'une habitude *passive*. Le fumeur, au premier essai, éprouve d'ordinaire un malaise général, étourdissement, vertige, nausées, suffocations : l'organisme réagit *confusément* et au hasard. Avec la répétition des impressions, un travail d'*analyse* s'opère ; la réaction devient moins diffuse, le fu-

meur éprouve des impressions de mieux en mieux *définies*, recon- nues, localisées dans certains organes, principalement le palais, l'ar- rière-bouche, l'estomac. Ce sont de moins en moins des états affectifs pénibles et de plus en plus des perceptions agréables. Mais en même temps qu'elle devient mieux définie, la réaction des organes prend un caractère *automatique*. Il semble que l'organe intéressé par l'excita- tion se suffise désormais et ne réclame plus l'intervention du reste de l'organisme. L'attention est de moins en moins mise à contribution ; c'est au point que, souvent, l'acte habituel s'effectue à l'insu de la conscience distraite. On fume sans y penser.

Ici donc, comme à propos de la danse, le processus essentiel du phénomène c'est la *substitution* progressive de réactions définies et systématisées aux réactions de la première heure, incohérentes et con- fuses.

Il est aisé, après cette analyse, de se représenter le *processus phy- siologique* dont l'habitude s'accompagne. D'abord, l'organisme tout entier, ému par le caractère nouveau de l'excitation, réagit dans tous les sens ; il irradie l'énergie dans toutes les voies conductrices qui s'offrent à elle et qui, dans une certaine mesure, sont appropriées à la production de la réaction requise. Tout originale, en effet, que soit une excitation, elle doit sur certains points ressembler à des excita- tions déjà éprouvées. La réaction qu'elle provoque peut donc utiliser des dispositions *préalables* de l'organisme, profiter des voies prépa- rées. Toutefois, la distance est grande entre les mouvements tels que l'expérience passée nous permet spontanément de les reproduire et les mouvements que réclame la situation nouvelle. Il est nécessaire, par conséquent, que l'*attention*, inconsciente ou réfléchie, intervienne pour régler l'activité des courants nerveux et les adapter au but pro- posé. Elle *inhibera* donc les mouvements inutiles ; elle laissera, en revanche, le champ libre aux mouvements appropriés ; elle circon- scriera, par conséquent, l'étendue de la réaction, la *localisera* et la rendra en même temps plus systématique et plus définie. Chaque nouvelle excitation réalisera un progrès nouveau dans ce sens. A la fin la région intéressée par l'excitation, c'est-à-dire susceptible de fournir la réaction appropriée, sera déterminée d'une façon parfaite ; l'*organe requis* par l'excitation sera pour ainsi dire constitué. L'ac-

tivité générale de l'organisme, devenue désormais inutile, pourra s'abolir. Et, de fait, l'organisme va se désintéresser désormais des excitations pour l'assimilation desquelles il s'est substitué un organe suppléant, *spécialisé* dans la fonction qui lui est dévolue.

Nous nous trouvons donc ici en présence d'une application nou- velle du principe général de la *division* du travail et d'une nouvelle analogie entre l'ordre bio-psychologique et l'ordre social : la vie des sociétés, en effet, vie économique, politique, intellectuelle, etc., est à l'origine *indifférenciée*. Plus tard seulement et d'une façon progres- sive, les fonctions se séparent, les métiers se distinguent, la besogne se divise, les fonctions se distribuent selon les aptitudes des groupes et des individus. La dépense de force, le gaspillage des énergies est ainsi diminué, et le rendement de l'activité humaine indéfini- ment accru.

Lois de l'habitude. — *L'abolition de l'effort et de la cons- cience, caractère de l'habitude, est une conséquence de la spécia- lisation progressive de l'activité organique. La conscience, en effet, est liée à l'activité générale de l'organisme.*

L'habitude, dit **Maine de Biran**, émousse la sensibilité et exalte l'activité. C'est là une remarque d'expérience courante. L'ivrogne, par exemple, éprouve d'autant plus l'envie de boire qu'il devient plus incapable de retrouver dans la boisson les jouissances qu'elle lui pro- curait. D'autre part, nous savons que la conscience a besoin de *chan- gement* et d'excitations nouvelles ; nous avons eu l'occasion d'indiquer cette loi à propos de la sensation. En se prolongeant, en effet, l'impres- sion s'abolit : « Mon sachet, remarque **Montaigne**, sert d'abord à mon nez ; après que je m'en suis servi huit jours, il ne sert plus qu'au nez des assistants. »

Il en est de même des états moraux. Guérisseuse infailible des souffrances, l'habitude est le pire dissolvant de la joie. Sur toutes choses elle étend comme un manteau de poussière grise, l'indiffé- rence. Et le plaisir est comme une eau courante où l'on ne se baigne pas deux fois. A chaque fois qu'on le goûte on prélève en quelque sorte

une partie de la jouissance future. Constatations d'où l'on peut d'ailleurs tirer des conclusions bien différentes. Qu'importe la durée, dit l'**Épicurien**, si c'est l'intensité et la plénitude de la jouissance qui en fait le prix : *carpe diem*. Pour l'ascète **stoïcien**, au contraire, le plaisir passager, éphémère, ne mérite pas qu'on s'y attache. Il est indifférent de connaître ce que l'on est obligé de quitter.

Quoi qu'il en soit, faut-il regarder comme *deux faits* distincts le fait que l'habitude émousse la sensibilité et le fait qu'elle crée le besoin ? Nous ne le croyons pas. Il ne faut pas dire que la sensation s'abolit et que la tendance d'autre part s'éveille¹. Ce ne sont pas deux événements distincts. L'apparition progressive de la spontanéité, l'effacement graduel de la conscience sont le *double aspect* d'un même fait essentiel, à savoir la transformation des réactions diffuses de l'organisme en réactions définies et spécialisées. Elles sont les effets complémentaires d'une même cause, savoir la formation au sein de l'appareil nerveux d'un organe capable d'activité spontanée et automatique. Une fois prises les mesures nécessaires pour utiliser l'excitation, l'organisme et, avec lui, la conscience se désintéressent désormais de son retour : l'attention se porte sur autre chose. Nouvelle preuve qu'il n'y a point dans la nature de double emploi, nouvelle application de l'axiome οὐδὲν μάτην.

Rapports de l'habitude avec l'activité morale, intellectuelle, artistique. — *L'intelligence, la conscience morale, le goût ne se laissent pas envahir par l'habitude parce que la spécialisation, si elle se fait par eux, ne se fait pas en eux. Les facultés ont pour essence de se renouveler, de vivre, de progresser.*

Nous avons vu qu'à certains égards, en tant qu'il enveloppe le caractère de la permanence, le Moi pourrait être considéré comme une habitude. Mais par un autre côté, nous le savons, il s'en distingue et ne saurait être confondu avec elle ; il est, en effet, soumis à

1. Voyez Ravaisson, *Thèse sur l'habitude*.

la loi du changement, de la nouveauté, du progrès. Le caractère essentiel de l'habitude, c'est l'*uniformité*. Les aptitudes, les dispositions permanentes de la personnalité ne sauraient donc, sans confusion, être désignées par ce nom.

En revanche, le *vice* peut être regardé comme une habitude : pareil à un cheval boiteux attaché à la roue, il tourne en effet sans cesse dans le même cercle ; il s'épuise dans la monotone répétition des mêmes actes. Il a sa cause dans l'exigence stricte d'un organe déterminé ; il est *spécialisé*. Il s'oppose à la *vertu*, aussi bien au point de vue psychologique qu'au point de vue moral. Celle-ci n'est pas une habitude. L'activité machinale qui parfois se substitue à elle, qui se fige dans la reproduction d'actes stéréotypés, n'en est que la contrefaçon et la caricature ; elle est à l'action vertueuse, toujours consciente, réfléchie, voulue, ce qu'est au corps vivant qui rayonne de la chaleur, le cadavre glacé. La vertu ne consiste pas seulement dans le bien matériel qu'elle fait, mais surtout dans l'idéal qui l'inspire et qu'elle réalise. La *charité*, par exemple, n'est pas la communication d'une richesse matérielle, faite par l'être qui possède à celui qui ne possède pas ; elle est une communion des âmes. Elle est l'occasion d'un échange spirituel. Elle suppose, chez celui qui donne, la pitié, chez celui qui reçoit, la reconnaissance. Ce n'est pas assez même qu'elle soit aimante, elle doit devenir habile, *inventive*, délicate. La *justice*, de son côté, n'est pas davantage contenue dans des formules. Le bon juge n'est pas celui qui applique le Code pénal les yeux fermés. Ce n'est pas le compteur automatique qui distribue des sanctions. Il est, comme le veut **Aristote**, la loi faite homme, c'est-à-dire pénétrée de pitié, de douceur, d'humanité, d'intelligence. C'est le *σπουδαῖος ἀνὴρ* qui ne considère pas seulement l'acte délictueux, mais aussi son auteur ; qui pèse les degrés de la responsabilité, tient compte des circonstances, des antécédents, de l'avenir, et individualise la peine. Le bon juge vise à l'équité, c'est-à-dire à la justice qui se plie à l'infinie variété des conditions de l'expérience. Il a le sens du *concret*. Pareillement, la conscience vraiment morale est celle qui a le sentiment de la distance qui sépare l'abstrait du réel, la théorie de l'action. Le *formalisme* lui fait horreur.

L'intelligence spéculative ne réclame pas moins d'ailleurs l'esprit de finesse, l'effort continu pour s'élever au-dessus du symbole, pour pénétrer jusqu'à l'idée. L'intelligence véritable ne se laisse jamais envahir par l'habitude. Elle ne se laisse pas supplanter par elle, elle l'utilise. Les *mots*, à tout prendre, ne sont guère que des habitudes mentales, des mécanismes montés par l'expérience. Mais le mot n'est pas l'idée. Le mot est immuable, la pensée qui le remplit évolue sans cesse. Elle en dilate la signification, elle l'élargit, la distend à la faire éclater, ou, au contraire, la resserre et la réduit. Jamais elle ne consent à s'identifier à lui. Revenir sur un même thème de *méditation*, c'est pour une pensée vivante une occasion de voir du nouveau, un moyen non de refaire le travail exécuté, mais de le perfectionner sans cesse. Relit-elle un *livre* ? c'est toujours avec des yeux nouveaux ; le texte n'a pas changé mais elle n'est plus la même. Aussi peut-elle exercer ses puissances sans que jamais l'indifférence la gagne. On ne se lasse point, dit **Aristote**, du plaisir de comprendre. C'est comme on ne se lasse pas du plaisir de manger. Ici et là il y a utilisation continuelle des éléments assimilés ; il y a vie et progrès.

Tout ce qui précède peut, à propos de l'*activité artistique*, être reproduit : si la beauté des œuvres de l'art, si la poésie de la nature excluent, pour ceux qui sont capables de les goûter, l'idée de la satiété, c'est qu'elles échappent également à la répétition et à l'habitude. Elles recèlent de l'infini. Par l'originalité et l'individualité de sa forme, l'œuvre belle invite l'imagination à l'opposer à l'infinité des objets qui en diffèrent, à concevoir l'inexprimable liberté de l'acte qui l'a réalisée. D'autre part, en conséquence de l'intelligibilité, de la clarté, de l'ordre, de l'harmonie qu'elle présente, et dont la raison se satisfait, elle est pour l'imagination une occasion encore de penser à la multitude des choses qui lui ressemblent. Ainsi l'essor de l'imagination, que la beauté met en branle, parcourt dans les deux sens l'infini de l'expérience, selon les ressemblances des êtres qu'elle contient et selon leurs différences.

L'habitude auxiliaire de nos facultés. — Elle met le passé de la conscience au service du présent et développe ainsi prodigieusement la puissance de nos facultés.

Les idées, nous venons de le dire, sont, en quelque manière, des *habitudes mentales*. Elles sont des dispositions à évoquer des systèmes définis de représentations concrètes ; et très probablement, dans le cerveau, des associations permanentes de centres idéo-moteurs — établies progressivement par l'activité inconsciente de l'esprit et par la réflexion — leur correspondent.

Mais l'habitude ne fournit pas seulement à la pensée ses outils. Elle en règle l'usage. Elle est, à certains égards, un *levier* capable d'accroître sans limites leur puissance. L'habitude est la source de l'*habileté* et du savoir-faire. Elle est la condition de la perfection des ouvrages qui sans elle n'auraient ni exactitude, ni précision, ni grâce. Elle permet d'y donner la dernière main et de les mettre au point. Au reste, comme elle accroît la *qualité* du travail, elle en augmente aussi la *quantité*. Un gymnasiarque, un acrobate dont les tours de force nous étonnent, n'ont sur le commun, la plupart du temps, que l'avantage d'un dressage méthodique. Leurs muscles ne sont pas plus vigoureux, ils fonctionnent seulement à propos ; ils se contractent et se détendent au moment voulu ; ils se divisent la besogne, et ceux-là seulement interviennent à chaque instant dont l'effort est *spécialement* requis.

La même loi préside au travail des gymnastes de la pensée. Les penseurs les plus remarquables ne sont le plus souvent que des intelligences moyennes servies par des habitudes méthodiques. L'activité inconsciente, automatique, est chez eux le collaborateur puissant de la réflexion. Leur cerveau est comme une *machine* dont les organes ont été montés lentement rouage à rouage, par un travail assidu. Comme ces débris d'étoffes de toutes sortes, confiés aux métiers à filer, sont effilochés, réduits à l'état de bourre, puis étirés, puis, passant dans la machine à tisser, mélangés, entrelacés selon les combinaisons innombrables voulues par le fabricant ; ainsi les idées, quand elles pénètrent dans le cerveau du penseur, sponta-

nément analysées, décomposées, réduites à leurs éléments derniers, sont ensuite, par un processus inverse, mises en relation, associées, combinées selon l'infinie variété de leurs rapports intelligibles, et elles forment ainsi tantôt les voiles inconsistants et légers de la poésie, tantôt l'étoffe résistante de la science, le tissu puissant de la vérité.

Le génie, assurément, en tant qu'il manifeste la puissance incompréhensible de la nature, doit nous inspirer de l'admiration ; mais il doit aussi nous imprimer le respect parce qu'il est avant tout habitude, c'est-à-dire nature exaltée à son point culminant par la volonté. Quand un grand orateur monte à la tribune, tout son *labour*, tout son passé y monte avec lui, et si son éloquence nous émeut c'est qu'on y sent palpiter sa vie entière, son âme, dont il nous livre les lambeaux frémissants et sonores. L'habitude, dit avec raison Aristote, est une deuxième nature : "Ὡσπερ γὰρ φύσις ἦδη τὸ ἔθος.

L'habitude et la personnalité. — *L'habitude est, avec la mémoire, le fondement psychologique de la personnalité.*

Le *passé* ne se conserve dans la mémoire qu'en s'organisant avec les états actuels ; il ne se reproduit pas à vrai dire en elle, il s'y transfigure. En revanche, dans les actes de l'habitude, il subsiste avec sa physionomie propre. Non pas assurément que l'habitude soit absolument *inerte* : phénomène psychique, elle est, à ce titre, solidaire de la personnalité dont elle suit nécessairement les vicissitudes. Mais les changements survenus en elles sont pratiquement négligeables. Tout se passe en gros comme si les dispositions acquises demeuraient invariables, et leur obéir, c'est en quelque sorte se replacer à l'époque où on les a contractées. Le pianiste, quand il joue un morceau appris dans la jeunesse, l'exécute avec les doigts de l'adolescent qui n'est plus. Elles sont en quelque sorte la *survivance* en nous, sous forme d'activité mécanique, de ce qui fut action volontaire ou réfléchie.

Mais alors, peut-on dire, les organes nerveux qui y correspondent dans le cerveau, s'ils ne sont pas la condition du sentiment même de

la personnalité, doivent en tout cas intervenir comme fondement de l'unité du moi et de son identité. Nous ne pouvons être *nous* qu'à la condition que se soit constitué un système de dispositions permanentes, d'habitudes stables, qui déterminent l'activité réfléchie, lui imposent des limites, fournissent une matière invariable à son activité, et par là même lui confèrent un caractère à la fois uniforme et original, commun et individuel, en un mot personnel. Les habitudes sont donc comme une *armature*, un cadre rigide qui retient la fantaisie capricieuse de l'imagination. Elles empêchent la vie mentale d'être un bouillonnement confus de tendances contradictoires, de velléités impuissantes. Elles la règlent, la déterminent, la rendent susceptible de prendre une forme définie et d'aboutir à l'action. Elles sont, en un mot, les *conditions* de l'intelligence et de la volonté et par là même de la personnalité.

L'habitude est donc indispensable à la vie et la sagesse commande de lui faire sa part. Le dilettante qui refuse de se laisser entamer par elle et veut conserver intacte la fraîcheur de sa sensibilité, entières ses facultés critiques, absolue l'indétermination de son vouloir, le dilettante qui refuse de vieillir, risque fort de mourir sans avoir vraiment vécu. S'égarer au sein des sensations toujours renouvelées, c'est s'exposer à perdre le pouvoir de se retrouver. Un jour, on se demande : Que pensé-je, que désiré-je, que suis-je ? Et on ne peut répondre à ces questions.

Dangers de l'habitude, l'inertie et la routine. — *Condition du progrès, tant qu'elle reste au service de la pensée réfléchie, l'habitude, réduite à elle-même, est un obstacle au développement de la vie morale et intellectuelle.*

L'habitude, dit **Sully-Prudhomme**, est la servante docile et silencieuse qui fait en nous le ménage et permet à sa maîtresse, la Raison, de vaquer à des occupations plus nobles et plus relevées. Mais si se donner des habitudes c'est se donner des serviteurs, c'est risquer aussi de se donner des maîtres, et des maîtres bornés, inaccessibles au raisonnement et à la prière. Grâce à l'habitude, dit-on encore, le

passé n'est pas perdu, la vie n'est pas la toile de Pénélope, incessamment faite et dé faite ; les bénéfices de l'expérience sont au contraire en quelque sorte capitalisés. Mais l'habitude, qui consolide le passé au profit du présent, peut aussi faire obstacle au présent, en arrêter le cours, et fixer l'âme dans un état d'immobilité analogue à la mort. Ceci se produit lorsque l'habitude se retire de la vie psychologique générale ; lorsqu'elle cesse d'en demeurer *solidaire* pour se constituer à part et jouir en quelque sorte d'une existence propre. Ainsi les différents corps de l'Etat collaborent tant qu'ils demeurent unis ; ils puisent dans l'aide mutuelle qu'ils se prêtent la puissance et la liberté ; séparés, ils deviennent au contraire les uns pour les autres des instruments de gêne et d'oppression.

C'est à l'habitude qu'il faut attribuer les erreurs qui consistent à juger de ce qui est par ce qui a été, les *inférences* grossières, les *généralisations* hâtives, les raisonnements fondés sur des *analogies* vagues et superficielles. Elle est responsable de ce qu'on a appelé le *simplisme*, c'est-à-dire la disposition à ramener toutes choses à un mode d'explication unique et uniforme. Elle engendre encore l'esprit de *système*. Elle fait les esprits *logiques* qui sont la plupart du temps des esprits faux. Elle est la source de la *prévention*, des *préjugés* qui obscurcissent l'esprit et lui barrent l'horizon. Elle se plaît aux *déductions* présomptueuses qui, à l'aide de quelques axiomes fondamentaux, prétendent rendre compte de la diversité infinie des choses. Elle est, en revanche, ennemie de l'expérience méticuleuse, de l'analyse inquiète qui soupçonne la complexité à peu près illimitée du réel ; elle a l'horreur de l'intuition et, en revanche, le goût des généralités.

De la pensée vivante, qui est sentiment, pénétration, flair, sagacité, esprit de finesse, elle fait peu à peu un lourd *mécanisme*, destiné à combiner non plus des idées, mais des *mots*, une sorte de machine logique, image de la machine arithmétique inventée par **Pascal**. Les produits qu'elle donne alors, raisonnements abstraits et syllogismes pédants, en apparence rigoureux et à l'abri de la critique, ne sont en réalité, trop souvent, que formules vides, sans contenu, comparables à des coquillages rigides mais creux, dont l'être vivant s'est retiré.

L'habitude fait encore les *bavards*, qui parlent d'abord et pensent ensuite, quand il leur arrive de penser ; les diseurs de lieux communs, que les banalités ne dégoûtent pas parce qu'ils n'en sentent même plus le goût. Elle est pour les gens qui écrivent la cause de la plupart des défauts de leur *style* : des mots inutiles et impropres qui l'affadissent et l'alourdissent, des expressions qui se répètent, des tournures toutes faites, vêtement trop ample ou trop étroit, qui masque les contours de la pensée ou les déforme. Elle est l'origine des *tics*, des *manies*, de ces formules à retour périodique qui, dans la bouche du professeur, font parfois la joie d'élèves irrespectueux.

Elle est, remarque **Bergson**, la source du *comique*. Nous rions lorsque nous voyons l'activité automatique se substituer à l'activité réfléchie et vivante. Un individu tâte avec le bout de sa canne l'eau de la rivière pour s'assurer si elle est chaude : le geste est risible parce que machinal.

On n'en finirait pas d'énumérer les méfaits de l'habitude. Disons, pour terminer, qu'elle fige l'individu et le *désadapte*. Elle fait les vieux gamins qui n'ont pas su devenir des hommes et abritent sous un béret d'étudiant des cheveux gris ou blancs, et des idées, hélas ! de couleur moins austère. Elle fait les vieillards grincheux et moroses, apologistes du temps passé, *se puero*, censeurs impitoyables d'un monde dans lequel ils continuent de vivre mais qu'ils ne comprennent plus. Elle fait les esprits rétrogrades, amis du passé, ennemis du changement, *misonéistes*. Elle crée l'entêtement, l'*opiniâtreté*, le défaut de largeur d'esprit et de générosité. Elle ôte surtout l'intelligence du progrès et l'art de s'y accommoder. C'est elle qui conduit le vieux militaire au champ de manœuvres et lui fait critiquer la « théorie nouvelle » pour l'instruction des recrues ; qui fait protester le professeur émérite contre la pédagogie nouvelle ; qui suggère au fabricant de livrer au public les mêmes tissus depuis longtemps passés de mode. C'est elle qui, dans un autre ordre d'idées, érige les petites pratiques en *obligations* impérieuses ; c'est elle qui enchaîne et ligote la volonté paresseuse dans un réseau de bandes étroites où elle se meurt, en quelque sorte, momifiée. Force d'arrêt, force de stagnation, l'habitude, hélas ! c'est la routine, la paresse, l'inertie.

Nature de l'habitude. — *L'habitude n'est ni une manifestation de la loi universelle de l'inertie, ni une forme dégradée de la mémoire, mais un phénomène psychique et mécanique à la fois.*

Comment maintenant expliquer l'habitude ? Le problème met en présence deux types d'explication : la théorie *matérialiste*, fidèle à son principe fondamental, — qui est de rendre compte des phénomènes plus complexes, en les ramenant à des phénomènes plus simples, d'expliquer le supérieur à l'aide de l'inférieur, — réduit l'habitude à n'être qu'un cas de *l'inertie*. La théorie *spiritualiste*, par un procédé inverse, veut la définir en fonction d'un phénomène plus élevé, et y voit un cas de la *mémoire*. L'une et l'autre théorie, à notre point de vue, contient une part de vérité.

L'habitude ressemble à *l'inertie* par la propriété qu'elle possède de reproduire indéfiniment les mêmes actes, ou de maintenir l'organisme dans les dispositions qu'il a une première fois adoptées. De même que la pierre, abandonnée en chute libre, tombe indéfiniment jusqu'à ce qu'elle ait rencontré un obstacle ; de même que la feuille de papier conserve le pli qu'on lui a donné, la branche d'arbre la courbure qu'on lui a imprimée ; de même l'âme garde ses dispositions, ses attitudes, ses plis. L'être psychique, comme tous les êtres, tend à persévérer dans son être, à demeurer en repos quand il est en repos, à continuer son mouvement s'il est en mouvement.

C'est sur le principe de l'inertie que roule l'hypothèse cartésienne célèbre des *esprits animaux* dont nous avons déjà parlé¹. L'habitude s'explique ici par la facilité qu'ont « les esprits » de s'engager dans les traces laissées par eux dans le tissu cérébral. Cette facilité augmente au point qu'ils ne peuvent plus, au bout d'un certain temps, en adopter d'autres. La moindre excitation, transmise par les sens ou la glande, suffit pour les y faire repasser.

C'est sur ce même principe que reposent également les théories contemporaines selon lesquelles l'habitude dépendrait des *disposi-*

1. Leçon V, sur *l'Inconscient*.

tions structurales des centres nerveux. D'après les physiologistes de l'école de Ribot, les impressions externes, en provoquant l'activité synergique de groupes définis de neurones, auraient pour effet de monter des mécanismes capables de fonctionnement spontané et automatique. Les habitudes ne seraient pas autre chose que les *dispositions fonctionnelles* permanentes des éléments nerveux associés par la répétition des impressions sensibles.

Une double objection peut être faite aux théories de ce genre : d'abord elles sont exposées aux difficultés générales que soulève l'empirisme ; d'autre part, elles ne rendent pas compte des faits qu'elles prétendent expliquer et elles en méconnaissent l'originalité. Et d'abord, peut-on dire, on ne saurait concevoir que l'expérience toute seule puisse monter en nous des organes capables d'opérer la synthèse des impressions successives. Il suffit de se reporter à ce que nous avons dit dans la leçon sur les *Idées générales* à propos de l'explication donnée par Galton des images composites¹. D'autre part, l'explication physiologique méconnaît le caractère essentiel de l'habitude qui est un phénomène psychique, issu de l'effort conscient, capable dans une certaine mesure d'évoluer, toujours plus ou moins solidaire de la vie psychologique générale.

Ce caractère psychique de l'habitude, en revanche, est, dans la théorie spiritualiste, mis en relief. L'habitude, fait-on observer ici, est une force *spontanée*, capable d'entrer d'elle-même en action. C'est, comme dit Leibnitz, une *vis activa*, un *conatus*, une puissance continuellement en train, au moins à quelque degré, de se réaliser. Le fumeur, par exemple, n'a pas besoin de sentir l'odeur du tabac pour sentir s'éveiller en lui le désir : celui-ci est toujours latent, à l'affût, pour ainsi dire, de l'occasion de se manifester. Cela suppose que l'habitude est liée à une image, à un état psychique interne. D'autre part, elle est jusqu'à un certain point une activité capable d'évolution et de progrès. Elle n'est pas absolument étrangère à la vie de l'âme. Le fumeur, s'il se rend compte que son habitude lui est nuisible, l'abandonne ou la modère ; il l'adapte à son tempérament en fumant, par exemple, la pipe et en renonçant au cigare.

1. Page 229.

L'habitude s'efforce même spontanément de se mettre en harmonie avec les tendances différentes qu'elle rencontre dans l'organisme. C'est ainsi que le goût des sports réduit les dispositions à la sensualité, qui lui sont contraires. On pourrait en somme comparer l'habitude à un organisme *parasitaire* greffé sur le vivant et obligé d'en partager le sort. De plus, et par là encore, elle s'oppose à la force d'inertie, qui se développe d'une façon continue et toujours dans le même sens, elle est sujette à des retours *périodiques* : elle a une croissance, un point culminant, un déclin. Enfin, elle s'accompagne de conscience; elle se révèle à nous sous forme de *besoin*; elle emprunte la voix confuse du malaise et de l'inquiétude. Spontanée, évolutive, à caractère périodique, l'habitude est tout au moins un phénomène *extra-mécanique*. Elle est même un fait extra-biologique si on observe qu'elle est consciente et qu'elle est un élément intégral de la personnalité¹.

Phénomène psychique, en ce sens qu'elle se rattache à la vie de la conscience et de la personnalité et qu'elle est l'œuvre de l'activité consciente, ou spontanée ou réfléchie, l'habitude est cependant à n'en pas douter un phénomène d'*inertie*. Elle est, en effet, une fonction spécialisée, un pouvoir de répéter indéfiniment les mêmes actes, de fixer « le devenir » de la conscience. Elle a en somme un caractère *mixte*, contradictoire; par un de ses aspects, elle est un phénomène spirituel ou psychique, elle est un fait d'ordre matériel ou mécanique par l'autre. Elle est comparable à une pyramide dont la base s'élargirait au sein de l'effort conscient, dont la pointe plongerait au sein de la nature pour y introduire, comme une force désormais immuable, l'activité vivante et libre du vouloir. L'erreur du *spiritualiste* est de la définir seulement par sa base, celle du *matérialiste* de la considérer exclusivement à son sommet. La réalité complexe, ici encore, rapproche les doctrines contraires et les réconcilie.

En somme, matérialistes et spiritualistes tombent dans le même défaut, qui est d'étudier, au lieu de la réalité concrète, des *abstractions*. Le matérialiste ne voit dans l'habitude que l'*automatisme*, le

1. Voir plus haut, p. 362, et *passim*, 350, 351.

caractère par lequel elle s'oppose à l'activité réfléchie et consciente. Il méconnaît les propriétés qui font d'elle un fait psychologique, la spontanéité, l'aptitude à évoluer, la participation à la vie de la conscience. En revanche, le spiritualiste, attentif à la ressemblance que présente l'habitude avec la vie consciente, avec la mémoire en particulier, ferme les yeux sur le caractère qui la distingue et en fait l'originalité propre. Les uns et les autres prennent leur *concept* de l'habitude pour l'habitude même et construisent leur théorie non sur les données de l'intuition, mais sur les résultats de l'*analyse*.

RÉSUMÉ

L'habitude est une disposition *durable* et *acquise* à répéter uniformément certains actes ou à réagir spontanément contre certaines excitations. Disposition durable et uniforme, elle se distingue de la *volonté*, qui est une puissance de changement et de progrès; acquise, elle se distingue de l'*instinct* qui est inné.

On divise les habitudes en *actives* et *passives*. Les premières ont pour origine un effort volontaire et consistent à exécuter des mouvements. C'est, par exemple, l'habitude de danser. Les secondes ont pour point de départ des excitations auxquelles l'organisme s'est spontanément adapté. C'est, par exemple, l'habitude de fumer. Toutefois, cette division a plutôt une valeur *logique* que *psychologique*. Toutes les habitudes sont, en effet, actives et passives à quelque degré.

L'habitude, au sens *général* de ce terme, est une propriété irréductible des faits psychiques dont l'essence est de durer, et la *répétition* des impressions ne saurait en rendre compte. Toutefois, les habitudes *particulières* certainement ont pour

point de départ l'action combinée de l'expérience (c'est-à-dire la répétition des impressions), de la nature, de ses penchants et de ses inclinations, et enfin de la volonté.

L'habitude a pour but d'*approprier* l'organisme à l'exécution des fins poursuivies par la volonté, ou de l'*adapter* aux excitations qui lui viennent du dehors. Elle a pour but, en d'autres termes, de substituer aux mouvements diffus et incoordonnés par lesquels il réagit à l'origine contre les ordres du vouloir ou contre les impressions externes, des *réactions définies et spécialisées*. Ce pouvoir d'adaptation s'établit grâce à un double processus d'*analyse* et de *synthèse*, spontanément effectué par les organes (habitudes passives) ou réglé par la volonté (habitudes actives).

La conséquence de la formation de l'habitude, c'est-à-dire du pouvoir de substituer des réactions définies et spécialisées aux réactions confuses et générales de l'organisme, c'est, avec l'*abolition* progressive de la *conscience*, l'apparition d'une tendance à produire spontanément des actes ou à solliciter des excitations; en un mot, d'un *besoin d'agir* ou de *sentir*. Ainsi se trouve vérifiée la loi de **Maine de Biran** : l'habitude émousse la sensibilité et exalte l'activité.

L'habitude étant une activité spécialisée qui tend à la reproduction indéfinie d'actes ou d'états identiques, la vie *artistique, morale, intellectuelle*, qui est essentiellement changement et *progrès*, ne saurait tomber sous la loi de l'habitude. L'habitude, par conséquent, n'exprime qu'un aspect de la vie psychologique.

Les habitudes sont les *auxiliaires* de l'intelligence et de la volonté. Elles sont à notre service comme des *ouvriers spécialisés* qui se partageraient la besogne et l'exécuteraient avec plus de rapidité et de perfection. Par elles est donc accrue la *puissance* de nos facultés et la *qualité* de leurs produits; grâce à elles la réflexion est déchargée de la partie de sa besogne qui

s'exécute automatiquement à son profit, et elle peut se consacrer à de nouveaux objets. De ce point de vue l'habitude apparaît comme la condition du *progrès*.

L'habitude, c'est le *passé* qui survit en nous sous forme de puissance agissante; elle est donc avec la mémoire la condition du *Moi*. Elle forme comme la trame solide de l'étoffe de la personnalité, le cadre où peut sans inconvénient se jouer la liberté de l'imagination, et se déployer la vie mouvante de la sensibilité.

Elle a en revanche ses inconvénients et ses dangers. Quand, au lieu de demeurer au service de l'intelligence et de la volonté, elle envahit l'âme et prétend se substituer à l'activité vivante de l'esprit, elle devient un principe d'*inertie* et de mort. Elle est la source des *erreurs* intellectuelles et morales dues à la *paresse* de l'esprit, lorsqu'il devient incapable de s'accommoder à la variété infinie des faits et à leur évolution perpétuelle.

Le problème de la *nature* de l'habitude met aux prises les *matérialistes*, qui voient en elle une application particulière de la loi générale de l'*inertie*, et les *spiritualistes* qui y voient une suite de la *volonté* et de la mémoire. Le caractère *spontané, périodique, évolutif* et *conscient* de l'habitude interdit d'y voir exclusivement un phénomène de l'ordre mécanique. D'autre part, son caractère *automatique* et *uniforme* la rapproche de l'inertie. Elle est donc à la fois un fait psychique et un phénomène de la nature organique. Elle est le moyen terme grâce auquel s'effectue le *passage* du mécanique au vivant, de la matière à l'esprit.

LEÇON XVI

LES INSTINCTS

SOMMAIRE. — Définition de l'instinct ; caractères qui le distinguent de l'habitude et du réflexe. — Rapports de l'activité instinctive et de la vie somnambulique. — Classification des instincts. — Variabilité des instincts : le transformisme. — Leur origine : théorie de Spencer et Darwin. — Solution des difficultés élevées contre la théorie de Spencer. — L'intelligence des bêtes : caractères distinctifs de l'homme et de l'animal.

Définition de l'instinct. — *L'activité instinctive est intermédiaire entre l'activité habituelle et l'activité réflexe.*

Une définition irréprochable de l'instinct est difficile ; deux écueils la menacent : trop étroite, elle ne s'appliquerait pas à tout le défini ; trop large, elle engloberait des faits qui méritent cependant d'être considérés à part. Les *limites* de l'activité instinctive sont, en effet, assez confuses ; par un de leurs côtés, elles touchent à la *volonté* et à l'habitude ; par l'autre, elles confinent au *réflexe*, à l'activité fonctionnelle des organes. Le nouveau-né tette, il s'efforce de marcher : est-ce une manifestation de l'activité réflexe ou de l'instinct ? Il s'efforce également de parler : est-ce une disposition qui lui vient de la nature, une aptitude qu'il cherche à acquérir, est-ce un instinct ou une habitude ?

L'*ambiguïté* des faits explique que tantôt on accorde à l'homme des instincts, tantôt on les lui refuse. Rabier définit l'instinct : « Un automatisme psychologique ou mental, un savoir-faire naturel, qui

existant d'abord comme représentation, se traduit spontanément en action. » Assurément, on peut concéder à l'auteur que, sauf peut-être le langage, il n'existe rien dans l'homme de ce genre. Mais est-il bien sûr que la définition convienne ? L'hirondelle qui émigre aux premiers froids, le petit chien qui se met à trembler de peur en flairant une peau de loup préparée et tannée, témoignent-ils d'un savoir-faire naturel, précédé de représentation ? Pris au sens large, en revanche, l'instinct peut sans difficulté être attribué à l'homme. On peut avec Bain appeler de ce nom la faculté de locomotion, celle de l'accommodation des yeux, les tendances sexuelles, l'aptitude à têter, à user du langage. Et même en faisant intervenir les *penchants* et les *inclinations*, qu'une nuance à peine perceptible sépare de l'instinct, on peut allonger démesurément la liste. Curiosité, tendance à généraliser, à sympathiser, à posséder, besoin d'ordre, besoin de logique, besoin de justice, l'énumération peut aller à l'infini.

Toutefois, le danger n'est pas moins grand d'élargir outre mesure l'acception des termes que d'en rétrécir sans motif l'extension ; la confusion menace l'esprit dans les deux cas.

Puisque l'instinct s'étend entre les frontières de l'habitude et du réflexe, c'est en marquant ce qui le distingue de l'un et de l'autre qu'il faut le caractériser. L'habitude est *acquise* par celui qui la possède ; elle est le bénéfice de son expérience et des efforts qu'il a faits pour s'adapter. L'instinct, en revanche, est *inné* : le caneton à peine sorti de l'œuf court à la mare ; le petit chien se suspend immédiatement aux mamelles de sa nourrice. Évidemment, il ne faudrait pas exagérer la valeur de cette distinction, qui est toute *relative*. Les actes sont innombrables qui participent à la fois de la nature de l'instinct et de celle de l'habitude. La locomotion chez l'enfant, par exemple, présente ce double caractère.

Si, d'autre part, on compare l'instinct avec le *réflexe*, on voit qu'il en diffère par sa plus grande *complexité*. Le réflexe, d'une manière générale, est simple ; il consiste dans une réaction élémentaire immédiate en réponse à une excitation plus ou moins instantanée. Tels le clignement d'yeux, le bâillement, la toux, l'éternuement et, d'une manière générale, les mouvements convulsifs qui mettent en jeu les ganglions de la moelle ou du grand sympathique.

L'instinct, au contraire, est complexe, formé d'un certain nombre d'actes distincts qui s'enchaînent et concourent à une même fin : la « cane qui barbote en la bourbe de l'eau », s'ébroue, fouille la vase, happe des mouches, bat des ailes, etc. ; pour construire son nid, l'hirondelle met à contribution la plupart de ses organes. D'autre part, tandis que la stimulation qui provoque le réflexe est *externe*, vient du dehors, est étrangère par conséquent à la vie de l'animal, le point de départ de l'instinct est à la fois *intérieur* à l'animal et en dehors de lui ; les excitations externes coopèrent en effet, pour le produire, avec des *dispositions intérieures*, qui ont leur siège peut-être dans le bulbe, mais plus probablement dans le cerveau. Enfin, tandis que le réflexe est *passif*, — il se produit brusquement par une sorte de déclenchement imprévu et irrésistible, — l'instinct est jusqu'à un certain point *actif* et peut s'accompagner d'un sentiment confus de besoin, de désir et de volonté même. Méconnu, trahi, il peut susciter dans la conscience de l'animal un état de *tristesse*, voisin du remords et du regret. C'est donc en résumé un fait d'ordre *psychique*, tandis que le réflexe semble appartenir à peu près exclusivement à la physiologie¹.

1. On entend par acte réflexe la réaction nerveuse apparemment inconsciente provoquée par une excitation externe, d'où résulte la contraction d'un muscle ou la sécrétion d'une glande. L'excitation est transmise par les prolongements cellulipètes des neurones, et immédiatement renvoyée par les prolongements cellulifuges. L'aller et retour de l'énergie forme ce qu'on appelle l'*arc réflexe*. Un seul neurone peut théoriquement être le siège d'un réflexe. Mais d'ordinaire un système de neurones, associés d'une façon permanente, intervient pour le produire. A l'aide d'appareils enregistreurs, un mouvement réflexe qui paraît, à première vue, un acte simple, indécomposable, se résout en une infinité de mouvements élémentaires qui s'additionnent pour ainsi dire. Le principal organe de l'activité réflexe est la *moelle épinière*, ou plutôt ses ganglions. On distingue toutefois les réflexes *organiques* et les réflexes *psychiques*. Les premiers, à caractère absolument inconscient et automatique, ont leur point de départ dans la réaction des centres spéciaux du système ganglionnaire. Ils se produisent en dehors de l'intervention des centres supérieurs. Les seconds sont coordonnés avec l'activité générale des centres encéphaliques. Ils sont plus ou moins accompagnés de conscience et forment la transition avec les actes instinctifs. On distingue encore les réflexes organiques en *simples* et *généralisés*. Un exemple de réflexe organique simple, c'est le mouvement de retrait exécuté par

Mais si, pour les besoins de la clarté et pour nous conformer aux exigences de la *pensée analytique*, nous séparons et opposons les notions du réflexe et de l'instinct, nous ne devons pas perdre de vue que la *réalité concrète* unit et relie ce qui apparaît comme divers au regard de la réflexion. L'expérience montre que des formes inférieures aux formes supérieures de l'activité, il y a *passage insensible*. On peut dire en un sens de l'instinct qu'il est un réflexe développé, et de l'habitude qu'elle est un instinct enrichi, une seconde nature surajoutée à la première. En somme, c'est le cas de rappeler le principe qui, nous l'avons vu, domine l'exposition des divers problèmes de la psychologie, savoir qu'il ne faut pas substituer, à la *réalité* psychologique, des *concepts*, et, « au fait », les points de vue de la pensée. C'est le cas de rappeler encore que la pensée vraie est celle qui dégage du donné *tous* les aspects qu'il contient. Après avoir satisfait aux besoins de la pensée analytique qui distingue et oppose, il faut avoir égard aux exigences non moins légitimes de la pensée synthétique, qui organise les éléments dissociés par l'analyse pour en faire des actes de la pensée, des modes vivants de son activité.

L'instinct et la vie somnambulique. — *L'instinct peut être, dans une certaine mesure, rapproché de l'activité somnambulique.*

La comparaison avec le réflexe et l'habitude nous a permis de déterminer dans une certaine mesure la notion de l'instinct ; celle qu'on en a fait avec l'activité somnambulique est également propre à en

la patte d'une grenouille décapitée lorsqu'on la pique avec de l'acide sulfurique. Un exemple de réflexe généralisé, ce sont les mouvements de natation accomplis par cette même grenouille lorsqu'on la jette dans l'eau. Ces distinctions montrent que le passage se fait insensiblement du réflexe organique au réflexe psychique et de celui-ci à l'acte instinctif. On a pu définir, en effet, l'instinct un réflexe psychique plus compliqué ou la réaction nerveuse qui met en jeu un système de ganglions coordonnés probablement par les centres situés dans le cerveau moyen et dans le bulbe.

éclairer la nature. Cuvier a été l'un des premiers à attirer l'attention sur l'analogie de l'activité instinctive et de l'activité *subconsciente* : « On ne peut, dit-il, se faire une idée claire de l'instinct qu'en admettant que les animaux ont dans leur *sensorium* des images innées, constantes ou périodiques, qui les déterminent à agir, comme les sensations ordinaires et accidentelles déterminent communément. C'est une sorte de *rêve* ou de vision qui les poursuit toujours, et, dans tout ce qui se rapporte à leur instinct, on peut les regarder comme des *somnambules*. » Cet état de somnambulisme comporte, cela va sans dire, toute espèce de degrés. Le chien qui poursuit le gibier n'est pas tellement obsédé par l'image de la curée qu'il ne puisse percevoir des impressions étrangères, remarquer les obstacles et les éviter. L'oiseau qui construit son nid obéit au songe intérieur, mais n'est pas complètement distrait à l'égard du monde extérieur. Ses facultés, accaparées principalement par la préoccupation du nid, demeurent cependant disponibles pour d'autres usages. En revanche, la *sphège* ammophile, qui creuse un trou dans le sable pour enfouir sa larve, est incapable, quand on la lui dérobe, de s'en rendre compte. Elle continue tranquillement l'opération après qu'on a enlevé ce qui en fait l'objet et recouvre consciencieusement la place vide. Comme les antiques Danaïdes versaient de l'eau dans leur tonneau, l'abeille continue à dégorger le miel dans des cellules percées. Abeille et sphège s'acquittent ponctuellement de leur consigne sans se rendre compte qu'elle ne rime à rien. Elles sont pour ainsi dire *murées* dans leur rêve. C'est tout à fait ce qui se passe dans l'activité somnambulique. L'individu plongé dans l'état d'hypnose cesse en effet, ou à peu près, d'être en communication avec le monde extérieur qui n'agit plus guère sur lui.

Le rapprochement fait par Cuvier n'a donc qu'une valeur relative. Chez les animaux supérieurs l'activité instinctive s'appuie continuellement sur les données des sens et se règle sur l'expérience. A la saison printanière, le prurit qu'il ressent dans tout son corps avertit peut-être l'oiseau que le moment est venu de faire son nid. D'autre part, la vue des brindilles de paille et des flocons de laine accrochés aux buissons précise ce sentiment confus et détermine son désir. Ainsi, alors même qu'il cède à l'instinct, l'animal demeure

d'ordinaire *adapté* au monde extérieur, et, bien que certains aspects de la réalité l'intéressent plus que d'autres, il n'est réellement étranger à aucun.

En résumé, l'activité instinctive met en jeu simultanément la perception et la mémoire, l'imagination et les sens. C'est, dirions-nous, une activité intelligente, où la mémoire spontanée, c'est-à-dire le passé de l'individu, quelquefois celui de la race, jouent le principal rôle, à condition toutefois d'être continuellement réglés et stimulés par l'expérience actuelle.

Classification des instincts. — *Il n'y a pas un type unique d'instinct, mais des instincts divers qu'on peut ranger en trois groupes : primaires, mixtes et secondaires.*

S'il est un cas où l'inconvénient de la généralisation à outrance soit marqué, c'est bien l'instinct qui le fournit. On raisonne comme s'il était un *type d'activité* uniforme, à caractères fixes et invariables. On le conçoit comme une faculté aveugle, inconsciente, incapable de varier ses produits, immuable à travers les siècles, parfaite du premier coup et par conséquent *imperfectible*. On forge, à vrai dire, de la sorte, une entité, un être de raison; on méconnaît l'expérience. Dans la réalité, il n'y a pas *un*, mais *des* instincts, comme il n'y a pas un type animal, mais des animaux d'espèces différentes. Il suffirait au reste, pour ruiner la légende de l'*instinct type*, d'examiner à part chacune des raisons sur lesquelles elle s'appuie et particulièrement le lieu commun de la *ressemblance* ou de l'uniformité des ouvrages de l'instinct.

On se plaît à répéter l'adage latin : *Pares araneorum telæ, paria angulorum foramina* : les toiles d'araignées sont toutes pareilles, les alvéoles des rayons des abeilles sont toutes semblables. N'a-t-on pas dit de même des Indiens qu'il n'y a point entre eux de différences, et que qui a vu l'un d'eux les a tous vus? De pareils aphorismes valent peu de chose vraiment lorsqu'on se donne la peine de les vérifier soi-même et d'observer minutieusement les faits. Il suffit de jeter les yeux sur un gâteau de miel pour s'assurer que toutes les cellules

ne sont pas d'égale grandeur, ni toutes de forme hexagonale parfaite. Dans une même ruche, il y a donc des ouvrières habiles et d'autres maladroites ou pressées. Mais s'il y a *originalité* des individus au sein de la même espèce d'abeilles, à combien plus forte raison, si nous considérons des *espèces* différentes, bien que voisines. Dans la classe des *hyménoptères mellifères*, dont nos abeilles font partie, chaque variété a ses mœurs, ses usages, des procédés de construction et de fabrication qui lui sont propres. Le *bourdon* fait une cellule vaguement arrondie, la *melipona domestica* du Mexique une cellule cylindrique, *notre abeille* édifie des alvéoles hexagonales. Chacune de ces conceptions architecturales marque, d'ailleurs, une étape vers la perfection. Il est mathématiquement démontré, en effet, que pour une même dépense de cire, la forme hexagonale assure à l'alvéole le maximum de solidité et de capacité. Elle marque le triomphe de la loi d'économie.

Ainsi l'instinct, contrairement à l'opinion courante, varie ses ouvrages. L'animal n'est pas la machine qui fonctionne avec une régularité automatique, et répète indéfiniment des mouvements identiques.

Il n'est pas vrai non plus qu'il soit incapable de *progrès*; les exemples abondent d'adaptations intelligentes; nombreux sont les cas où l'instinct se plie aux exigences variables de la vie, s'accommode aux circonstances. Dans le Canada, les *castors* construisaient d'abord leurs huttes sur pilotis, au milieu des eaux; pour se soustraire aux chasseurs de fourrures, ils ont imaginé de se creuser des terriers sous la berge des lacs. Un oiseau ayant remarqué que la *température* de la serre où il avait son nid était suffisante pour les œufs, se dispensa de les couvrir. Les abeilles, dans le voisinage des raffineries de sucre, s'épargnent la peine de butiner les fleurs¹. Elles ne construisent pas de ruches quand elles sont, comme aux îles Barbades, assurées, de jouir d'une température tiède et de trouver des fleurs en toute saison.

En somme, selon les naturalistes, il y a, à distinguer *trois catégories* d'instincts : les instincts *primaires*, dont l'instinct architec-

1. Mœterlinck, *La vie des abeilles*.

tural de l'abeille est un exemple. L'animal en naissant le possède à peu près complètement constitué. Correspondant à une des conditions fondamentales de la vie, l'instinct primaire n'est pas comme une argile plastique, aisée à modeler; il se modifie difficilement, et se retrouve à peu près identique chez tous les individus de la même espèce. Il a à son service un organe de structure déterminée; il est en quelque manière une *fonction* organique. C'est à lui seulement que conviendrait, jusqu'à un certain point d'ailleurs, la description classique de l'instinct.

On donne au second groupe le nom d'instincts *mixtes* : ce sont des instincts primaires modifiés par une *adaptation intelligente*. Nous en avons multiplié les exemples.

Les instincts *secondaires*, enfin, forment la troisième catégorie; ils ont pour origine une adaptation intelligente qui, transmise de génération en génération, a fini par devenir une tendance inconsciente et automatique. Les chevaux, en Normandie, se conduisent sans bride et sont habitués à obéir à la voix. Darwin fait remarquer que les oiseaux des îles de l'Océanie apprennent très rapidement à éviter l'homme dont ils ne se défiaient pas auparavant.

Variabilité des instincts : le transformisme. — *La théorie du transformisme apporte d'ailleurs une présomption nouvelle en faveur de la théorie de la variabilité de l'instinct.*

La théorie de l'immutabilité de l'instinct est en parfaite harmonie avec la théorie aristotélicienne de la *fixité* des espèces; elle en est le corollaire. Si, en effet, de génération en génération, les différents types de vivants se reproduisent sans se modifier, il est naturel d'admettre que leur activité reste la même, que l'instinct ne varie pas. Mais c'est là, on le sait, un point de vue à peu près abandonné. Le principe opposé de l'*évolution* universelle est aujourd'hui à peu près admis sans conteste.

Le monde, aux yeux de la plupart des savants contemporains, obéit à une loi inéluctable de transformation, de développement, de progrès. L'impulsion qui, à l'origine des temps, le fit jaillir du

chaos, qui de la nébuleuse fit progressivement sortir les systèmes planétaires, du mélange innommable de la matière primitive tira les éléments liquides, solides et gazeux, de ceux-ci enfin la diversité des formes minérales, végétales et vivantes, poursuit toujours son œuvre. Elle oblige en particulier les animaux, placés dans un milieu qui varie sans cesse, à *s'adapter* aux conditions de la vie, à acquérir une plus riche variété d'organes et de fonctions. Par voie de conséquence, la science nous invite à considérer les différents types d'animaux, les espèces qui remplissent les cadres de nos classifications, comme des *étapes* successivement franchies par la nature qui, sans se lasser, cherche à réaliser l'équilibre fuyant de l'adaptation de l'individu à son milieu. Plus précisément encore, elle nous conduit à regarder les différentes espèces comme autant de formes diverses d'existence qu'a dû revêtir le vivant primitif pour subsister dans les milieux variés où le hasard l'a placé. Elle nous amène en un mot à l'hypothèse du *transformisme* ou de la descendance des espèces.

Jetée dans la circulation par **Lamarck** et peut-être par **Buffon**, l'idée de l'évolution biologique a été illustrée par les travaux de **Darwin** et de **Hæckel**, pour ne citer que les plus importants. Ce n'est pas ici le lieu d'instituer une discussion approfondie de la valeur de cette *hypothèse*, comme la désignent modestement ses partisans eux-mêmes¹. Il suffira simplement d'indiquer en quelques mots les raisons qu'elle invoque, les difficultés qu'elle soulève, et d'en déterminer ainsi la signification et la portée.

Elle fait appel d'abord aux conclusions des sciences qui ont pour objet l'étude des formes successives de l'existence dans la nature. Les

1. Dans des classes entières, dit Darwin, des conformations très variées sont construites sur un même plan, et les embryons très jeunes se ressemblent de très près. Je ne puis donc douter que la théorie de la descendance, avec modifications, ne doive comprendre tous les membres d'une même grande classe ou d'un même règne. Je crois que tous les animaux descendent de quatre ou cinq formes primitives tout au plus, et toutes les plantes d'un nombre égal ou même moindre. L'analyse me conduirait même à un pas de plus et je serais disposé à croire que tous les animaux descendent d'un type unique. (*L'Origine des espèces*, trad. Barbier.)

paléontologistes, qui cherchent à reconstituer l'état de la nature dans les périodes préhistoriques, semblent reconnaître que les espèces des animaux et des végétaux primitifs étaient moins bien organisées, moins différenciées que les espèces actuelles. A mesure que l'on s'éloigne des origines, la flore et la faune se compliquent, les animaux acquièrent des organes plus complexes, ils deviennent aptes à des fonctions de plus en plus élevées. D'autre part, l'*embryologie*, étude des phases diverses de la vie fœtale ou intra-utérine, conduit à des conclusions du même genre. L'embryon des êtres supérieurs, avant de réaliser le type définitif de son espèce, présenterait successivement le type des diverses espèces animales. Le développement de l'individu reproduirait en raccourci le développement des espèces; il y aurait, comme l'on dit, parallélisme entre l'*ontogénie*, évolution de l'individu, et la *phylogénie* ou l'évolution des espèces. Enfin, l'*histoire naturelle*, particulièrement l'étude des fossiles, aurait permis de retrouver entre les espèces qui, à première vue, paraissent séparées par un abîme infranchissable, les intermédiaires qui les rapprochent et justifient l'hypothèse du passage des unes aux autres, par filiation.

Que valent ces arguments? Leur ensemble est de nature à impressionner. Analysés de près toutefois et considérés séparément, leur caractère hypothétique frappe davantage l'esprit et lui suggère une attitude plus réservée. Un fait en particulier gêne la théorie: c'est l'impossibilité de féconder les espèces les unes par les autres. On n'a pas pu reproduire le processus d'engendrement qu'on assure avoir été suivi par la nature. Cette difficulté, d'ailleurs, si elle ôte à la thèse une partie de sa force, ne la ruine pas cependant. Il est possible, en effet, que l'absence d'*interfécondité* des espèces tiennne aux conditions particulières dans lesquelles les êtres vivants sont actuellement placés.

En somme, la thèse demeure avec un caractère de très haute probabilité. Elle constitue une *hypothèse grandiose*: elle introduit dans le dédale mystérieux des lois de la vie un ordre, une logique, une clarté bien faits pour nous séduire. Elle oriente les recherches auxquelles elle donne un but précis et une méthode; elle est féconde par les difficultés qu'elle soulève; les erreurs même qu'elle engen-

dre, et qu'une investigation plus minutieuse et plus patiente élimine, tournent en fin de compte au profit de la science et de la vérité¹.

Origines de l'instinct. — *L'évolution des instincts, liée à l'évolution des espèces, s'explique à la fois par les variations spontanées de la nature (théorie de Darwin), et par l'effort que fait le vivant pour s'adapter à son milieu (théorie de Lamarck).*

Les espèces évoluent, mais quels sont les facteurs de leur évolution? Deux tendances se sont fait jour pour résoudre ce grave problème. L'une fait du progrès une conséquence fatale des lois de la vie; l'autre, sans nier la part qui revient à la nature, fait intervenir l'effort incessant de l'individu pour s'adapter à son milieu. L'une est exclusivement physiologique et mécanique, l'autre est psychologique en un certain sens. La première est celle de **Darwin**, la seconde celle de **Lamarck** et de **Spencer**.

Pour le savant naturaliste anglais, la variété des instincts s'explique par le fait que, l'hérédité, en croisant et combinant les caractères des ascendants, donne lieu à des types d'organisation nouveaux. Les rejetons ne ressemblent pas complètement à leurs parents; ils présentent des particularités biologiques, tantôt favorables, tantôt contraires, d'où l'inégalité de leurs chances dans l'âpre combat pour la vie. La concurrence vitale opère donc parmi les *variations spontanées* de la nature une *sélection* continue. Elle élimine les unes, elle confère aux autres la possibilité de se transmettre par l'hérédité, et de durer. De là une évolution continue de l'espèce, due, répétons-le, à l'hérédité qui réalise des types nouveaux et à la concurrence vitale qui décide de la destinée des types innovés. Le

1. En même temps qu'un usage théorique fort important, l'hypothèse transformiste a, dans l'élevage et la sélection artificielle, des applications fécondes. En croisant avec des brebis bourguignonnes des béliers du Roussillon, en éliminant à chaque génération les sujets mal doués au point de vue de la toison, en opérant au contraire la reproduction des individus les plus favorisés sous ce rapport, **Daubenton** crée une race de moutons à longue laine, capable de rivaliser avec le mérinos d'Espagne.

caractère de cette explication est, on le voit, d'exclure toute idée de finalité au moins immédiate; de ramener l'évolution au jeu des forces *mécaniques* de la nature. Et, par là, elle a la préférence chez un certain nombre d'esprits, qui se piquent d'être positifs.

Au rebours de Darwin, **Lamarck**, esprit profondément philosophe, croit nécessaire, tout en faisant leur part à l'hérédité et à la sélection naturelle, de faire intervenir concurremment un principe d'ordre tout différent, à savoir l'effort que déploie continuellement le vivant pour persévérer dans son être, c'est-à-dire pour vivre et pour bien vivre. Le *besoin*, et avec lui les actes qu'il suscite pour se satisfaire, doit, selon Lamarck, entrer en ligne de compte pour expliquer la transformation des êtres. Puisque le milieu dans lequel l'animal est placé varie sans cesse, il est nécessaire qu'il varie lui-même ses démarches pour s'adapter.

C'était là une vue pénétrante et féconde. Malheureusement, les exemples fournis par l'illustre savant pour éclairer sa pensée l'ont discrédité et couverte d'un ridicule qu'elle ne méritait pas. Si, au lieu de nous parler de l'espèce *escargot*, qui pousse continuellement avec sa tête, pour palper les objets extérieurs, et à qui viennent en conséquence, après des milliers et des milliers d'efforts de ce genre accomplis pendant la durée des siècles, des protubérances, puis des cornes; s'il avait invoqué les caractères acquis pour les chevaux de course, par exemple, à la suite de l'entraînement auquel ils sont soumis, la part de vérité contenue dans sa théorie eût davantage frappé les esprits. Il est assurément faux d'affirmer crûment que le besoin et les efforts dont il est la cause créent l'organe. Mais le besoin crée des habitudes, celles-ci des modifications passagères du système nerveux, et ces modifications peuvent, dans certains cas, en se transmettant par l'hérédité, *contribuer* aux variations de l'espèce.

Spencer a insisté particulièrement sur les rapports de l'habitude et de l'instinct. L'instinct, associé à une particularité définie de la structure organique de l'animal, serait un résidu des habitudes de la race. L'animal fait effort pour s'adapter: l'effort est-il heureux? il est recommencé, l'habitude en est prise. En même temps se monte progressivement dans son système nerveux un mécanisme approprié, susceptible d'être transmis par hérédité, de donner lieu, au bout d'un

certain nombre de générations, à des particularités de structure, et de se manifester par conséquent plus tard sous forme d'activité automatique, d'instinct.

Ces deux explications, celle de **Darwin** d'une part, et celle de **Lamarck** et **Spencer** de l'autre, à notre sens, loin de s'exclure se complètent. L'être, en effet, n'est ni passif ni actif absolument; il subit sans doute les excitations du dehors, mais il les organise, il les combine avec ses tendances propres : ses manières d'être sont l'expression de son être même et des forces qui agissent continuellement sur lui.

Solution des difficultés élevées contre la théorie de Spencer. — *L'hypothèse qui voit dans l'instinct une habitude héréditaire peut s'accorder avec les faits qui semblent y répugner le plus, pourvu qu'ils soient convenablement interprétés.*

Il faut reconnaître cependant que la thèse de **Spencer** soulève des difficultés, qui même paraissent, à première vue, insurmontables. L'expérience, en effet, nous met en présence d'instincts qui semblent ne rien devoir à l'habitude, ni à l'hérédité, qui semblent même les exclure. Tel est le cas, pris évidemment entre bien d'autres, de la *sphège ammophile*. Cédons ici la parole à Rabier, qui tire lui-même son récit de l'ouvrage d'un naturaliste connu, **H. Fabre**¹ : « L'ammophile hérissée est un hyménoptère, c'est-à-dire un insecte du genre des abeilles, qui nourrit sa larve d'un ver gris de belle taille. La larve ne s'accommode que de chair fraîche; il faut donc que le gibier mis à sa portée reste vivant, mais soit paralysé, car le moindre mouvement du ver gris risquerait de la tuer; bien mieux, à la première velléité d'attaque, le ver aurait vite raison de la larve. Que fait l'ammophile?... En anatomiste et physiologiste consommé, sa proie saisie, elle frappe *neufs coups* d'aiguillon, pas un de plus, pas un de moins. Tous les centres nerveux sont atteints. Reste le cerveau : ici l'insecte ne joue plus du stylet, le coup serait

mortel; il se contente de *mâchonner* légèrement la tête du ver gris jusqu'à ce que la pression ait donné le résultat voulu, c'est-à-dire la *paralysie*. » Ce qu'il y a de remarquable ici, c'est qu'il faut que tous les insectes de l'espèce, ou du moins un certain nombre, aient du premier coup trouvé la solution du problème, sans quoi leur postérité eût été anéantie et la race des ammophiles éteinte.

Mais une autre explication n'est-elle pas possible? Ne pourrait-on pas admettre que l'ammophile, à l'origine, veillait auprès de l'œuf, et qu'elle maintenait le ver gris dans l'immobilité en le paralysant d'un coup de stylet chaque fois qu'il bougeait? Elle aurait ainsi lentement fait son apprentissage chirurgical. C'est seulement quand, après bien des tâtonnements, elle s'est trouvée en possession des moyens d'assurer l'existence de sa larve qu'elle s'est dispensée de lui tenir compagnie, et s'est contentée de recouvrir le trou, où gît le ver, d'un peu de terre.

Le cas de l'abeille ouvrière, représentatif également d'une autre série de faits innombrables, paraît plus désespéré. L'instinct architectural de l'insecte ne semble, en effet, pouvoir d'aucune manière se rattacher à l'habitude ni à l'hérédité. Il n'est pas acquis, puisqu'il s'exerce du jour même de l'éclosion de l'abeille, qui se met immédiatement à la besogne avec ses compagnes. Il n'est pas non plus transmis par hérédité, puisque l'abeille-reine, mère commune de tous les habitants de la ruche, ne le possède pas. Elle est, en effet, exclusivement pondreuse, et les ouvrières, d'autre part, sont stériles.

Toute issue à la difficulté semble fermée; et cependant il y a une voie pour en sortir. On peut en effet faire observer que si l'abeille-reine et l'ouvrière ont, dans nos ruches, des fonctions spécialisées, si l'une est pondreuse exclusivement et l'autre exclusivement architecte, il n'en a peut-être pas toujours été ainsi. Il est possible — et nous l'observons d'ailleurs chez un certain nombre d'hyménoptères mellifères — que ces diverses fonctions aient été à l'origine possédées à la fois par l'insecte. On peut admettre alors que, faute d'être exercée chez l'abeille-reine, accaparée par les fonctions absorbantes de la reproduction, la faculté architecturale a pu se réduire, devenir latente, sans toutefois disparaître d'une façon absolue. La structure anatomique correspondante, l'outil a pu s'atrophier au point de devenir

1. *Nouv. Souv. Entom.*, III, v.

inutilisable et toutefois une trace rudimentaire a pu en subsister, susceptible d'être transmise aux œufs et aux larves avec les autres caractères anatomiques essentiels. Ainsi s'expliquerait que la reine engendre des abeilles pourvues de facultés qu'elle-même possède virtuellement, mais n'utilise pas.

Mais maintenant, d'où vient que l'abeille ouvrière est stérile? La réponse est ici plus aisée encore et beaucoup moins hypothétique. C'est évidemment le nourrissage, le logement, les soins impartis après la naissance à la larve de l'abeille ouvrière qui donnent la réponse cherchée. Au moment de la ponte, toutes les larves sont pareilles; la différenciation s'obtient après coup, dans l'intervalle de la ponte et de l'éclosion. En somme, l'ouvrière serait une reine dont les organes et les facultés reproductrices ont été abolis par l'élevage; la reine, une ouvrière dont les instincts architecturaux inutilisés sont demeurés latents.

Cette explication nous donne occasion de mettre en relief la loi fondamentale de l'évolution biologique, la loi de la *division* du travail et de la différenciation des organes, qui elle-même est une conséquence de la loi d'économie ou du moindre effort (*maximus effectus minimo sumptu*), loi souveraine de la vie animale comme des sociétés humaines. A l'origine, l'animal est relativement peu différencié, son activité est complexe et les produits en sont forcément médiocres. Chez certaines espèces de mellifères, nous l'avons indiqué en passant, la femelle est à la fois architecte, pondreuse, productrice de miel. Dans nos ruches, la femelle s'occupe exclusivement de la ponte des œufs; les mâles, de la fécondation; les ouvrières, du logement, de la ventilation de la ruche et du nourrissage des larves. De là une *solidarité*, une dépendance mutuelle des fonctions, qui fait de certaines communautés d'insectes, comme les abeilles et les fourmis, des cités organisées selon un régime économique et politique des plus curieux.

Au reste, les *erreurs* de l'instinct témoignent qu'il est le fruit de l'expérience. Les démarches instinctives, même quand elles vont à contresens, ont pour point de départ l'observation des faits. L'animal répète indéfiniment les procédés qui lui ont réussi, et s'il se trompe, c'est parce qu'il s'est outre mesure fié à la régularité de l'expérience; il a trop compté sur la *stabilité* de ses lois. Incapable de prévoir

les modifications apportées à l'ordre habituel de la nature et de prendre des mesures en conséquence, emporté par la *routine*, les événements imprévus et exceptionnels le déroutent. La mouche, qui dépose ses œufs sur la fleur du *stapélia*, dont l'odeur rappelle celle de la viande putréfiée; l'abeille, qui continue de remplir en conscience l'alvéole dont le fond est percé; la sphègè, qui recouvre avec soin le trou après qu'on en a retiré sa larve, font des *inductions* légitimes et tablent sur l'uniformité de l'expérience.

Au reste, il ne faut rien exagérer, et si l'animal se trompe, il est capable de redresser ses erreurs, de se plier aux circonstances. Il ne recommence pas indéfiniment les tentatives qui ne réussissent pas. Les castors, nous l'avons indiqué plus haut, se sont, en certains endroits, pour dérouter les chasseurs, avisés de faire leurs terriers sous la berge des lacs; ils ont renoncé aux constructions sur pilotis. Les livres des naturalistes¹ sont pleins d'exemples qui témoignent que l'instinct est variable, capable de s'accommoder, quoique lentement, qu'il est en un mot perfectible.

L'intelligence des bêtes. Caractères distinctifs de l'homme et de l'animal. — *L'animal est un être psychologique, l'homme est un être moral.*

Faut-il, après les considérations que nous venons d'exposer, accorder aux animaux une âme? On connaît l'opinion des *Cartésiens* en cette matière; on connaît également l'énergique et touchante protestation du bon **La Fontaine**. Examinons brièvement les arguments invoqués par les partisans de la théorie de *l'animal-machine*.

Et d'abord, disent-ils, les bêtes ne parlent pas, et l'absence de la parole marque le défaut d'intelligence. — Mais est-il bien sûr vraiment que les bêtes n'ont point de langage? Qu'elles n'en aient point la conception abstraite, qu'elles ne s'élèvent point à l'idée du « signe en tant que signe », on peut le soutenir; mais peut-on contester qu'elles usent de signes intentionnels? Les animaux, dit encore **Descartes**,

1. Voy. **Lubbock**, *La Vie des abeilles*; **Romanes**, *L'Intelligence des bêtes*.

témoignent d'une industrie qui surpasse infiniment celle de l'homme. Il faut, dès lors, ou bien leur attribuer une intelligence supérieure à la nôtre ou reconnaître qu'ils agissent à la façon des machines, qu'ils sont des outils vivants; et, comme ce dernier parti est le plus aisé, nous dirons par exemple que la taupe est une pelle à fouir, l'araignée une filière à étirer le fil, etc. — Le dilemme, observerons-nous, n'est peut être pas si rigoureux. Peut-être y a-t-il place pour une solution intermédiaire, à savoir que l'intelligence de l'animal, dans les ouvrages où il semble nous surpasser, serait aidée par l'habitude et par l'instinct. C'est, d'ailleurs, ce que semble indirectement reconnaître Descartes, lorsqu'il observe que, si l'animal fait bien ce qu'il fait, il ne fait jamais qu'une chose toujours la même, il est incapable de varier ses ouvrages. Cette remarque, d'ailleurs contestable, ôte en tout cas à son argument toute portée.

En somme, il est étonnant que des raisons aussi faibles aient pu tenir en échec les motifs autrement puissants d'accorder aux animaux, toutes proportions gardées, les facultés psychiques. Quand un homme pleure, nous inférons immédiatement qu'il souffre. Pourquoi lorsque la bête gémit, hurle, se traîne à nos pieds d'une façon attendrissante, ne concluons-nous pas du *signe* à la *chose signifiée*? Pourquoi, en présence des exemples innombrables d'ingéniosité, de raisonnement, chez les bêtes, attestés par les naturalistes et par l'expérience personnelle, hésiterait-on à leur reconnaître une intelligence? Pourquoi, lorsque l'*étude physiologique* ne révèle entre eux et nous, dans la constitution des organes, aucune différence essentielle du système nerveux en particulier, lorsque tout, en un mot, les rapproche de nous, vouloir établir entre eux et nous un abîme infranchissable? Cela tient évidemment à une idée préconçue.

Les cartésiens, à vrai dire, plaident pour la forme; à proprement parler, ils ont leur siège fait. Leur opinion leur est dictée par les principes métaphysiques de leur doctrine. L'âme, pour eux, est un bloc; elle ne comporte pas de partage ni de degrés. Elle enveloppe un entendement, une volonté infinie, l'immortalité. Attribuer aux bêtes une âme, ce serait reconnaître qu'elles sont libres de croire ou de douter, capables de concevoir le beau, le bien, le vrai, d'aspirer à la vie éternelle. Cela révolte la pensée.

Les considérations théologiques viennent encore à la rescousse. Si les bêtes souffraient, disait **Malebranche**, qui fouettait impitoyablement sa chienne jusqu'au sang, il faudrait expliquer pourquoi elles ont mérité de souffrir. La faculté de sentir la douleur ne se comprend, en effet, que chez un être qui a péché. Chez nous, par exemple, elle est une suite de la faute originelle. Dira-t-on donc que les premiers bœufs ont mangé dans le Paradis le foin défendu?

Etrange argumentation, intraitable logique et plus grande dureté de cœur! Eh! qu'oi, nous allons nier les données évidentes de l'expérience au nom de principes forgés par nous, et mesurer la réalité aux limites de notre logique incertaine et vacillante! La pensée prétend dicter ses lois à la nature! Sont-ce même les lois de la pensée qui sont ici en jeu? n'est-ce pas plutôt la fantaisie de l'imagination qui se dupe elle-même et se pare orgueilleusement du nom de la Raison? La pensée, moderne, moins simpliste que celle des cartésiens, se refuse de plus en plus à regarder l'homme comme un empire isolé, soumis dans le vaste empire de la nature à des lois d'exception et de privilège. Elle est conduite chaque jour davantage, par les *analogies* saisissantes que l'expérience lui découvre, à considérer la succession des espèces animales comme une série d'ébauches par lesquelles l'être humain, chef-d'œuvre de la nature, a été préparé. Conception d'ailleurs aussi profondément *religieuse* et *morale* que la théorie des créations séparées. Car, de concevoir la diversité presque infinie des êtres comme autant d'*étapes* qui mènent à l'homme, au lieu d'y voir des formes d'existence sans rapport avec lui, ce n'est point diminuer la puissance de la Divinité ni sa sagesse. Les considérations morales et religieuses n'ont, au reste, pour qui se place simplement au point de vue de la science, rien à voir dans le problème.

Pour ce qui est maintenant de l'infériorité très réelle de l'âme des bêtes comparée à la nôtre, il ne semble pas qu'il faille aller bien loin chercher l'explication. Si l'animal fait toujours la même chose ou à peu près la même chose, c'est qu'il n'y a pas de raison pour qu'il innove.

Le milieu dans lequel il s'agit pour lui de vivre est des plus sim-

ples et ne change pas. De quoi se compose le monde pour une abeille? La ruche, à elle seule, en fait plus de la moitié; les champs avoisinants, les fleurs, le soleil, la prairie, les insectes ennemis constituent l'autre. Elle en a bien vite fait le tour. Ses occupations sont également peu nombreuses. Elles sont vite devenues des habitudes, une *routine*. Peu de changements dans et autour de la ruche, rien de nouveau et d'imprévu, l'adaptation est vite achevée. Il est tout naturel, dès lors, qu'elle se désintéresse dans une certaine mesure de l'expérience actuelle, qu'elle vive dans sa mémoire, dans le *passé* qui contient le secret du présent, la loi selon laquelle elle-même et sa race ont toujours agi, selon laquelle elle devra agir à son tour. Il lui suffira donc de prendre contact de loin en loin avec l'expérience, de régler l'activité de la mémoire sur les indications fournies par les sens, d'être comme un *somnambule* éveillé. Au reste, si la médiocrité intellectuelle de l'animal est l'effet de son genre de vie, celui-ci, à son tour, et cela va sans dire, est la conséquence de sa médiocrité intellectuelle, de sa nature imparfaite. L'animal cherche à vivre et, les exigences de la vie satisfaites, il ne demande plus rien. Toute activité désintéressée lui fait à peu près défaut. Son attention, appliquée exclusivement à la considération de l'utile, néglige tout le reste et fait pour ainsi dire le vide autour de lui.

Considérons maintenant l'homme : pour sa pensée, l'univers s'étend à l'infini par delà les étoiles; il a commerce avec la nature entière. Rien ne lui est indifférent, tout lui est ami ou ennemi, toute chose utile ou nuisible. La portée, la puissance, la pénétration de ses sens prodigieusement accrue par son intelligence, par les instruments que son ingéniosité invente et fabrique, va de l'infiniment grand à l'infiniment petit. Il est, d'autre part, un animal *sociable* : il vit dans un milieu complexe et changeant d'êtres qui s'imitent les uns les autres, se renvoient leurs idées, leurs sentiments, leurs exemples, comme des miroirs l'image des objets. Il est sans cesse en présence de situations nouvelles, en face de problèmes inattendus; obligé de faire effort, pour les résoudre, d'en appeler à l'imagination et à la réflexion; condamné au progrès ou à la mort.

Dans tout ceci cependant, nous ne voyons rien chez l'homme que nous ne trouvions dans l'animal au moins à quelque degré. Est-ce à

dire donc qu'il faille rapprocher jusqu'à les confondre l'homme et la bête? Ce serait se méprendre complètement sur notre pensée. La seule conclusion à tirer des développements qui précèdent, c'est que la différence de l'homme et de l'animal n'est pas où on la cherche. Expliquons-nous : l'animal sent, il souffre, il jouit, il aime, il hait, il raisonne même. Il n'est peut-être pas une seule opération *psychologique* qui lui soit refusée. Une chose lui manque, c'est le sentiment de la *valeur* des états qu'il éprouve, le principe de la *moralité*. Il ignore ce qui est bien et ce qui est mal; il ne sait pas ce que c'est que le désintéressement et le sacrifice, le respect. L'homme non seulement pense et sait qu'il pense, mais il sait que penser c'est aller vers l'*idéal* et que la pensée fait sa *dignité*; il sait qu'elle donne à la vie son prix et sa beauté. « Conscience! conscience! dit Rousseau... sans toi je ne sens rien en moi qui m'élève au-dessus de la bête... » L'homme possède la conscience et la raison; l'homme est « moral », l'animal ne l'est pas.

RÉSUMÉ

L'instinct est un phénomène intermédiaire entre l'activité habituelle et l'activité réflexe. L'habitude est *acquise* et dépend de la volonté; l'instinct est *inné* et se déploie spontanément. Le réflexe est un acte *simple*, dû à une stimulation *mécanique*, il est inconscient; l'instinct est *complexe*, spontané et toujours *conscient* à quelque degré.

Ces distinctions, toutefois, n'ont qu'une valeur *relative*; il y a toujours, en effet, passage insensible des formes inférieures de l'activité aux formes supérieures.

L'instinct présente, d'autre part, une certaine analogie avec l'activité *somnambulique*; l'animal, quand il obéit à l'instinct,

se règle d'après son imagination et sa mémoire, au lieu de se déterminer d'après les indications fournies par les sens. Toutefois, cette assimilation encore n'a qu'une valeur *relative*.

Il n'y a pas, en effet, *un seul type* d'instinct, mais d'innombrables variétés ou modes d'activité instinctive. On peut, pour la commodité, ranger ces formes diverses en trois catégories : les instincts *primaires*, *secondaires* et *mixtes*. L'instinct primaire répond à peu près à la définition classique de l'instinct : fixe, immuable, parfait du même coup. C'est en quelque manière une *fonction* organique. Les instincts secondaires sont les instincts primaires modifiés par une *adaptation intelligente*. Les instincts mixtes sont des *habitudes héréditaires*, devenues des tendances inconscientes et automatiques.

Il est inexact, par conséquent, de soutenir que l'instinct est imperfectible : il varie d'une espèce à l'autre, au sein des variétés d'une même espèce, chez les individus même d'une espèce donnée. Il est également inexact que les œuvres de l'instinct soient toujours *semblables*; les animaux, en réalité, font dans leurs ouvrages preuve d'originalité et d'invention.

Le principe de la variabilité de l'instinct est une conséquence de la loi générale de l'*évolution*. La théorie du *transformisme* ou de la filiation des espèces, qui est l'application de cette loi au domaine de la biologie, s'appuie sur les données de la *paléontologie*, de l'*embryologie* et de l'*histoire naturelle*. C'est à proprement parler une hypothèse plutôt qu'une doctrine; mais à défaut de certitude et de vérité objective absolue, il faut lui accorder un caractère d'*utilité* indiscutable et une haute probabilité.

La théorie transformiste laisse d'ailleurs, pour expliquer l'évolution des espèces animales, le choix à deux solutions. Selon les uns, elle serait due aux *variations* spontanées de la nature et à la *sélection* opérée par la *concurrence vitale* : c'est la théorie, à tendance mécaniste, de Darwin; selon les au-

tres, à l'*effort* incessant que font les individus pour s'adapter à leur milieu. Cet effort donnerait lieu à des *habitudes* et à des modifications organiques, susceptibles d'être transmises par l'*hérédité*, comme le pensent Lamarck et Spencer.

Cette dernière théorie, à caractère biologique et finaliste très marqué, a, au point de vue philosophique, une valeur bien supérieure à la précédente, toutefois elle ne l'exclut pas. Les deux modes d'explications, en effet, se *complètent* et peuvent être simultanément employés.

Les objections mises en avant contre l'hypothèse qui voit dans l'instinct une disposition originairement *consciente*, transmise par l'hérédité, ne paraissent pas péremptoires. Le cas de l'ammophile et celui de l'abeille ouvrière en particulier peuvent parfaitement s'accorder avec le point de vue de Lamarck et de Spencer. Ils peuvent en tout cas servir à mettre en évidence, le principe qui domine en général l'évolution biologique et l'évolution de l'instinct en particulier, à savoir la loi d'*économie* et de *division* du travail.

Les *erreurs* de l'instinct confirment d'ailleurs la supposition d'après laquelle il serait de formation progressive, et dû à l'effort que fait le vivant pour utiliser l'expérience et s'adapter à son milieu.

Le problème de l'instinct soulève la question connexe de l'*âme des bêtes*. Les *cartésiens* regardent l'animal comme un *automate* ou une machine. Les raisons invoquées : l'absence du langage chez les bêtes, la perfection de leurs ouvrages, leur inaptitude à les varier, sont d'une faiblesse désespérante. Quant aux raisons véritables, d'ordre philosophique et religieux, elles constituent de réelles *pétitions de principe*. Le plus sage en cette matière paraît être de suivre les règles que nous appliquons spontanément en toutes matière : c'est-à-dire de conclure de l'*analogie* des effets à l'analogie des causes, et puisque les animaux, semble-t-il, mani-

festent du sentiment et du raisonnement, de leur accorder, comme à nous, la conscience.

L'*infériorité psychologique* de l'animal s'explique d'ailleurs par le fait que sa vie, extrêmement peu compliquée, devient rapidement automatique. L'adaptation est chez lui très vite réalisée. Il n'en est pas de même de l'homme, être sociable, vivant dans un milieu continuellement changeant, rendu par là capable d'un perfectionnement indéfini.

Au reste, la différence entre l'homme et l'animal, pour n'être pas psychologique, n'en existe pas moins. Elle est d'ordre *moral*.

LEÇON XVII

LE PLAISIR ET LA DOULEUR

SOMMAIRE. — Unité et opposition des états affectifs et des représentations. — Causes de la douleur. — Causes du plaisir. — Rapports du plaisir et de la douleur avec l'activité générale de la conscience. — Rapports des sentiments et des représentations. — Relativité du plaisir et de la douleur. — Finalité du plaisir et de la douleur.

Unité et opposition des états affectifs et des représentations. — *Dans la réalité concrète, métaphysique, sentiment et représentation sont étroitement liés. On peut cependant pratiquement les considérer comme des états distincts; dans ce cas, ils s'opposent logiquement comme le subjectif et l'objectif, l'extensif et l'inextensif, le temps et la durée, l'intelligible et ce qui ne l'est pas, l'actif et le passif, etc.*

Nous avons eu l'occasion d'affirmer, dans la leçon sur la Conscience¹, l'*union* étroite du sentiment et de la représentation. Jamais, avons-nous dit, nous ne sommes en présence d'états affectifs ou représentatifs purs, et c'est seulement par *abstraction* que nous distinguons dans le fait de conscience ces deux aspects qui s'accompagnent nécessairement. Sans doute, il peut arriver, il arrive fréquemment même, que l'aspect représentatif du fait psychique soit réduit à sa plus simple expression. Dans les états de la cœnesthésie, par

1. Leçon IV.

exemple, il est si peu apparent que la réflexion est reçue à n'en tenir aucun compte et à le considérer comme inexistant. Tout se passe *pratiquement* comme si nous avions affaire à un état exclusivement agréable ou pénible. L'inverse peut également se produire : dans les données de la vue, le sentiment entre pour peu, si peu même, qu'il est parfaitement légitime, dans le *raisonnement*, d'en faire abstraction. C'est ainsi que l'épaisseur de la ligne peut être négligée par le mathématicien, ainsi que sa largeur, tandis que la longueur, qui en est la propriété caractéristique, est seulement considérée. Mais l'abstraction, parfaitement légitime chez le *savant*, qui construit des concepts en vue de l'usage pratique, ne l'est pas chez le psychologue *métaphysicien*, obligé de se placer au point de vue de l'essence réelle des faits.

Ayant donc affirmé l'unité essentielle, au sein du fait psychique, des propriétés caractéristiques de la conscience, et satisfait aux exigences de la pensée synthétique, nous n'en sommes que plus à notre aise pour relever les différences *logiques* que l'analyse découvre entre les sentiments et les représentations. Les faits représentatifs, les idées aussi bien que les perceptions — car ce qui peut être dit de celles-ci peut être exactement répété de celles-là, qui sont, comme nous l'avons vu, des perceptions du second degré — ont pour caractère essentiel l'*objectivité*. Ils paraissent exister hors de nous comme une réalité étrangère au moi. Leur existence a, de plus, le privilège de s'affirmer dans toute conscience placée dans les mêmes conditions : cette maison que je vois, tout le monde la peut voir comme moi. Le propre, au contraire, des états affectifs, du plaisir et de la douleur, c'est d'être internes, *subjectifs*, manières d'être du moi ou de la personnalité. Ils n'ont de réalité que dans l'individu qui, en les éprouvant, prend conscience de lui-même. Une douleur, comme fait affectif, est incommunicable ; ce qui peut en être aperçu par autrui, ce sont les signes qui la manifestent au dehors, c'est-à-dire des représentations.

Objective, la perception est *localisée* immédiatement dans l'espace dont elle occupe une partie. Elle soutient avec les autres perceptions des rapports de position et de distance ; elle est *étendue*. Subjective, la sensation affective est, au contraire, directement étrangère à l'idée

du lieu et de situation. Elle ne peut être localisée que par accident, dans la mesure où elle est associée à des représentations ; par elle-même elle est *inextensive*.

Objective, la perception a encore pour caractère la *permanence*. Elle subsiste, c'est-à-dire que les éléments qui la composent se prolongent et se répètent identiques et invariables ; subjectif, au contraire, le sentiment a pour essence le *changement*. Les états de conscience successifs que l'analyse en lui distingue sont qualitativement distincts les uns des autres. Ils sont un devenir hétérogène, ils forment une *durée*, par opposition aux représentations dont le devenir homogène, en se combinant d'ailleurs avec la durée même, constitue le *temps¹ concret*. Observons que la notion abstraite du temps, enveloppant l'idée de ce qui se répète, implique l'idée du passé ou de ce qui a déjà été, tandis que la notion de la durée, étant l'idée de ce qui continuellement devient autre, apparaît comme un autre nom du présent. L'union du sentiment et de la représentation donne naissance à la notion complexe du temps concret, à la fois présent et passé, synthèse de ce qui demeure et de ce qui change.

L'objectivité de la perception, qui l'installe dans le temps et dans l'espace et la rend ainsi relative à la fois à l'unité de la conscience et à la diversité de son contenu, implique qu'elle est au souverain degré *intelligible*. Et de fait, toute représentation s'accompagne de la pensée du déjà vu ; elle est classée, définie, désignée par un nom. Elle est objet de la mémoire qui, à l'occasion du présent où elle la retrouve, évoque le passé où elle l'a formée ; objet encore de l'intelligence qui la compare à elle-même et aux autres états semblables ou différents, fournis par le souvenir. Toute perception contient enfin de la *généralité*. Le sentiment, au contraire, étranger au passé et à l'espace, est un *proprium quid*, une essence irréductible, un mode d'existence indicible, inexprimable. Il consiste dans le timbre, la nuance, la qualité. Il est soustrait à l'activité de l'intelligence, étranger à la *définition*.

A un dernier point de vue, enfin, sentiment et représentation, considérés *in abstracto*, s'opposent. L'objectivité des perceptions est le

1. Voyez Bergson, *Données immédiates de la conscience*.

signe et le résultat de l'activité des organes qui les fournissent (voyez leçon X), la subjectivité des états affectifs est la conséquence de leur *passivité*¹, de leur défaut relatif d'adaptation aux excitations externes. En tant que les stimulations subies par l'organe ressemblent à celles qu'il a déjà éprouvées, elles trouvent, dans le mécanisme des centres nerveux, des appareils préparés à les assimiler et à les élaborer en réactions motrices appropriées. En tant qu'elles en diffèrent, elles se heurtent à la résistance de la matière inerte, laquelle est incapable de modifier instantanément ses dispositions et de faire face immédiatement à la situation nouvelle. De l'adaptation partielle de l'organe à l'excitation qui lui vient du dehors résulte tantôt la perception consciente, tantôt l'activité inconsciente de l'esprit. Du défaut d'adaptation ou de l'inadaptation partielle de l'organe résulte l'état pénible, le sentiment, qui frange la représentation. Ainsi un *halo* semi-lumineux entoure l'astre dont le rayonnement ne peut complètement percer l'atmosphère brumeuse. En somme, perception et sentiments expriment le caractère relatif et imparfait de l'adaptation, ou de l'effort que fait le vivant pour réaliser l'équilibre de la vie organique avec le milieu extérieur. Ils marquent les limites de la faculté perceptive et « idéationnelle² », et on peut les appeler l'*envers* des représentations.

En résumé, par opposition aux perceptions, qui sont des manifestations de l'activité cérébrale, et ont pour caractères l'objectivité,

1. Nous avons, pour ne pas heurter les habitudes, mis ensemble le plaisir et la douleur. Il y aurait beaucoup à dire sur cette assimilation. Il apparaît en tout cas que ce que nous disons ici des états affectifs n'est vrai, à parler rigoureusement, que des états pénibles. Les états agréables, situés à l'autre extrémité de la gamme affective, sont, nous le verrons plus loin, étroitement liés aux représentations avec lesquelles ils se confondent presque. Ils n'ont aucun des caractères que nous énumérons ici : passivité, intériorité, etc. Le plaisir, en effet, s'extériorise comme la représentation : poussé à son extrême limite, il devient ravissement, transport, extase, oubli de soi. C'est tout justement le contre-pied de ce qui arrive à la douleur. Mais il suffit d'avoir mis ici l'esprit en garde. Les indications fournies dans la suite sont suffisantes, croyons-nous, pour éviter l'inconvénient de la confusion habituellement faite.

2. *Idéationnel*, terme technique : relatif à l'idéation ou à la formation de l'idée,

l'intelligibilité, l'aptitude à exprimer le passé ; les états affectifs sont des effets de la passivité relative des organes, des états à caractère subjectif, ineffable, dont le rôle essentiel est d'introduire dans la conscience la notion du présent.

Mais cette analyse, encore une fois, ne doit pas nous faire illusion sur le caractère *concret* de la vie consciente. L'opposition radicale des aspects de la vie mentale ne doit pas nous masquer l'*unité* intérieure de cette vie même. Le dedans pour la réflexion s'oppose au dehors, le présent au passé, l'actif au passif, l'intelligible et le général à l'individuel et au particulier ; mais dans la conscience, dans l'être, ces caractères s'unissent indissolublement, ce sont termes corrélatifs et notions complémentaires. La logique les distingue, mais d'une façon *logique* seulement. La vie, la réalité concrète réalise leur unité. La *ratio essendi*, le point de vue de l'être, la métaphysique opère la synthèse des éléments séparés par la connaissance ou par la *ratio cognoscendi*. Nous trouvons ici une confirmation dernière de la vérité que nous avons vérifiée à propos de chacun des problèmes de la psychologie.

Causes de la douleur. — *La douleur est le signe que l'activité d'un organe, faute d'excitations suffisantes ou en conséquence d'excitations trop fortes, ne peut se maintenir au ton habituel, et se trouve impuissant à élaborer une perception d'un nouveau genre, un mode nouveau d'adaptation.*

Si nos organes étaient affectés d'impressions toujours *pareilles*, ils finiraient par réagir automatiquement, et la conscience serait progressivement abolie. Si, d'autre part, les impressions qui stimulent le sens étaient toujours *différentes* absolument, il ne pourrait exercer à leur égard sa fonction propre, c'est-à-dire les assimiler et les élaborer, et la conscience n'apparaîtrait pas. Il faut donc que les excitations extérieures qui font impression sur nous soient à la fois semblables et différentes, identiques et variables, et d'une façon relative seulement. Elles doivent, comme le pensait **Aristote**, être

des espèces d'un même genre ou des rapports entre des extrêmes¹.

La perception concrète, à la fois sentiment et représentation, mesure le rapport de la permanence de l'excitation avec le changement qui s'est introduit en elle ; ou, si l'on aime mieux, elle mesure la ressemblance et la différence de l'impression présente avec l'impression passée. Sans doute, toute variation dans les conditions de l'excitation externe est une variation de nature et de degré, de qualité et de quantité à la fois. Nous ne saurions en effet concevoir, autrement que par abstraction, ces deux propriétés indépendantes l'une de l'autre. Nous avons intérêt toutefois, pour la commodité du discours, à opérer cette abstraction et à considérer les faits dans leur aspect quantitatif seulement. Nous dirons donc que la perception concrète mesure les variations de *quantité* des excitations.

Trop faible, l'excitation ne permettrait plus à l'organe d'opérer les réactions utiles à sa propre conservation et à celles de l'organisme : de là, souffrance. Trop forte, elle excéderait les bornes de sa réceptivité et de son activité : de là, souffrance encore. La douleur, en d'autres termes, peut avoir une double cause. Tantôt elle vient de ce que l'organe ne peut s'élever au niveau de l'excitation trop intense, tantôt de ce qu'il ne peut se maintenir au ton de l'activité habituelle faute d'être suffisamment stimulé. Dans les deux cas, elle est due au manque d'*élasticité* de la fonction organique, à la résistance qu'elle oppose au changement.

D'où vient ce défaut d'adaptation de l'organe ? Il semble qu'il faille incriminer à la fois les centres sensori-moteurs chargés d'élaborer les réactions utiles et les centres idéo-moteurs destinés à coopérer avec eux.

En somme, la douleur est le signe que l'organe dans lequel elle se produit est momentanément *inférieur* à sa tâche. Elle est, comme on l'a dit, le cri de l'organe aux *aboies*. Et la preuve, c'est que pour l'écarter il suffit de redonner du ton à l'organe, de lui restituer les aptitudes fonctionnelles qu'il a perdues. Un individu souffre d'une

1. Ou encore des intermédiaires entre la matière et la forme absolue, entre l'acte pur et la puissance pure. Le senti doit être puissance déterminée d'un acte déterminé ; matière engagée dans une forme. Et la perception est l'acte commun du sentant et du senti.

maladie d'estomac ; il commence à évoquer des idées mélancoliques : un verre de liqueur tonique, ou encore une nouvelle qui l'intéresse, une conversation amusante avec des amis galvanisent la paresse de l'organe, et le voilà guéri et joyeux.

La capacité d'assimilation des organes varie évidemment avec les *individus* et les *circonstances* : avec elle pareillement varie le caractère affectif, tantôt pénible tantôt agréable, des excitations. De là vient que des goûts et des couleurs, comme dit le proverbe, il n'y a pas lieu de discuter. Tel prend de la distraction où son voisin s'ennuie. A qui se porte bien tout est sujet de contentement. Fait-il froid ? c'est une stimulation agréable qui dispose à faire une dépense d'énergie musculaire. Fait-il chaud ? c'est une impression qui favorise l'activité nerveuse et l'exercice de la pensée. Le ciel est-il clair ? la lumière transparente et vive est un appel à la gaieté ; est-il sombre ? la tonalité adoucie des paysages est une caresse pour les yeux. Aux pauvres de santé, en revanche, tout est peine et misère. Dans tout il y a pour eux du trop ou du pas assez, jamais le juste milieu. Et la remarque du fabuliste : les délicats sont malheureux, rien ne saurait les satisfaire, ne doit pas se prendre au figuré seulement, elle est exacte au pied de la lettre.

Causes du plaisir — *Le plaisir est le signe que grâce, tantôt à la coopération spontanée des centres nerveux dont l'excitation n'épuise pas l'énergie disponible et tantôt à la coopération spontanée de la nature, l'activité de l'organe s'élève au-dessus de son niveau habituel.*

La douleur constate un arrêt momentané de la fonction, une *déchéance*. Le plaisir est la contre-partie de la douleur, il correspond à une *hausse* du *tonus* vital et de l'activité organique ; il est la conscience d'un progrès. De même que la douleur est imputable tantôt à l'insuffisance ou à l'excès de l'excitation, tantôt à l'affaiblissement de la réceptivité de l'organe, la cause du plaisir doit être cherchée tantôt dans la *puissance* de l'organe qui le procure, tantôt dans la *convenance* de l'excitation qui en est le point de départ.

Imaginons, pour rendre la pensée plus claire, un homme qui dispose d'une somme suffisante pour la satisfaction de ses besoins. Il la met en valeur, il en tire des revenus si bien qu'il peut augmenter sa dépense et même mettre de l'argent de côté. Supposons encore que, sa fortune restant pareille, le prix de la vie vienne à diminuer. Le même résultat sera encore atteint; il pourra accroître son train de maison et cependant faire des économies. Là l'augmentation de bien-être aura eu pour cause l'augmentation de son pouvoir d'achat, ici pour point de départ la diminution du prix des marchandises ou du coût de la vie; dans les deux cas, l'effet est pareil. On accroît également la valeur d'une *fraction* en faisant le numérateur plus grand ou en rendant plus petit le dénominateur. Or, la comparaison s'applique exactement à l'être vivant et sentant. Tantôt, en effet, la puissance dont ses organes disposent pour assimiler les excitations est accrue, tantôt l'effort qu'ils ont à faire pour élaborer les mêmes excitations est diminué.

Prenons des *exemples* : J'ai un estomac excellent, un appétit robuste, fortifié par des promenades au grand air et par l'exercice. On me sert des haricots, mets indigeste en d'autres circonstances peut-être, mais pour le quart d'heure, je le digère très bien : j'éprouve en conséquence du plaisir. Me voici, d'autre part, en conséquence de la vie sédentaire que je mène, affligé d'un estomac sinon délabré du moins délicat. Néanmoins, comme je prends des précautions, comme je me sou mets à un régime et fais servir à ma table des aliments légers, l'œuvre de la digestion s'effectue encore sans encombre et me procure du plaisir. Autre exemple : mes yeux, dont l'énergie est réparée par le sommeil, goûtent, à contempler l'éclat éblouissant de la campagne inondée de soleil au matin, un ravissement inexprimable. Fatigués, ils trouvent encore, à s'arrêter sur un visage ami ou sur un pastel aux tons adoucis et fondus, une sorte d'apaisement et le repos. Ici et là, le plaisir naît du *déploiement aisé*, facile et harmonieux de l'activité de l'organe, qui continue à fournir à la conscience sa contribution accoutumée et même au delà.

Il est évident que la nuance ou le *timbre* du plaisir — et l'on peut, *mutatis mutandis*, répéter la même chose de la douleur — n'est pas le même, selon qu'il a son point de départ dans un redoublement de

l'activité de l'organe ou dans la convenance des excitations offertes à cette activité. Il semble que, dans ce dernier cas, il possède un caractère *sui generis* d'intériorité et de subjectivité. Au sein de la jouissance, la conscience éprouve alors un sentiment confus de résistance vaincue et d'affirmation de soi, le plaisir présente pour ainsi dire une sorte de résonance *morale*. Est-il dû, en revanche, à l'exaltation spontanée des puissances surabondantes de la vie, il n'a plus ce caractère intime : étranger en quelque sorte à l'âme, il semble pénétrer en elle du dehors. Les objets ou les êtres qui nous le fournissent nous paraissent bons, d'une bonté qui leur est propre, et si la satisfaction qu'ils nous procurent est désintéressée, ils semblent beaux. Le plaisir éprouvé transfigure, en effet, la réalité qui en est la cause occasionnelle, il se répand sur elle. Ainsi sur les planètes, brillantes en apparence de leur propre éclat, la lumière du soleil. D'un mot il s'attache à la perception une sorte de vibration *esthétique*. Ce sont nuances, il est vrai, le plus souvent imperceptibles; dans certains cas cependant, on peut par elles décider de la qualification à donner au plaisir. Les plaisirs vicieux, les plaisirs tristes entrent dans la première catégorie, les mélancolies heureuses dans le second.

Quoi qu'il en soit, que la satisfaction des tendances organiques soit due à l'absence de lutte, à la faiblesse de l'obstacle ou à la puissance de l'élan qui l'a emporté, ici et là le plaisir est le signe du triomphe de la vie. Or, la vie a pour essence l'enrichissement incessant et le *progrès*. Le plaisir ne témoigne donc pas seulement que l'être, dans le moment même, a réalisé tout le degré de perfection dont l'activité de l'organe est susceptible, il contient une indication pour l'avenir, une espérance, une promesse. Il est le signe d'un passage effectué à un état de perfection plus grande, et aussi d'un accroissement *éventuel* de ce degré de perfection lui-même. C'est sans doute ce que voulait signifier **Aristote** lorsqu'il disait que le plaisir achève l'acte et s'y ajoute comme à la jeunesse sa fleur : οὐκ ἔστιν οὐδὲν τῶν ἀγαθῶν ἢ ὥρα.

Rapport du plaisir et de la douleur avec l'activité générale de la conscience. — *Le plaisir et la douleur expriment encore le rapport de l'activité d'un organe déterminé avec l'activité de tous les autres, en d'autres termes son rôle actif ou passif dans le consensus organique.*

Plaisir et douleur sont, par définition, des états *locaux*, circonscrits dans une région déterminée du corps, relatifs à un organe particulier. Les états généraux agréables ou pénibles, lorsqu'ils sont *diffus* dans l'organisme entier, portent en effet le nom de *joies* ou de *tristesses*. Cependant, tout localisés qu'ils soient, par le seul fait qu'ils sont des états de la conscience, le plaisir et la douleur intéressent l'âme entière et doivent exprimer le rapport de l'état d'un organe avec l'état de l'organisme.

Je souffre de l'estomac signifie : 1^o que le degré d'activité normale de la fonction digestive n'a pu se maintenir, qu'il y a eu, en d'autres termes, déchéance par rapport au *passé*; 2^o que l'estomac ne satisfait pas aux exigences de l'économie, qu'il ne remplit pas sa fonction dans le *concert* organique. Supposons, en effet, que le ton de la vie diminue dans tous les organes également : toute douleur locale cesse. Un malade dont tous les organes pâtissent simultanément n'éprouve plus de douleur caractérisée. L'atrophie des fonctions, conséquence de l'âge, s'effectue à l'insu de la conscience parce que la régression est générale. Dans les maladies de consommation, la vie se retire du corps sans que le sujet s'en rende compte ; il se *voit* mais ne se *sent* pas mourir. Il n'y a souffrance que lorsqu'il y a *agonie*, lutte de certains organes, qui s'efforcent de vivre, contre la résistance opposée par les organes devenus déjà étrangers à la vie.

Inversement, si j'éprouve une jouissance *localisée*, par exemple, dans la bouche, c'est le signe que l'activité du goût s'est accrue, qu'elle apporte une contribution plus élevée à la vie générale ; c'est le signe aussi qu'elle en dépasse le niveau. Tel un soliste dans un concert parvient, même en jouant d'accord avec les autres exécutants, à faire remarquer au sein de l'ensemble son jeu plus clair et plus distinct, à attirer sur lui l'attention et les applaudissements.

En somme, la douleur est le signe que l'organe qui en est le siège a rompu la solidarité organique, a déserté la cause commune, fait *défection*. Le plaisir, en revanche, atteste d'ordinaire que l'organe qui le procure est devenu, au sein du concert organique solidement maintenu, un principe de vie plus haute. Il peut arriver cependant que le plaisir témoigne chez un organe de la tendance à se soustraire à la loi commune, à vivre d'une vie *exubérante* et à dépenser au delà de ce qui est compatible avec les besoins et les ressources de la communauté. Il est des plaisirs, nous le verrons, qui sont exclusifs du déploiement harmonieux de la vie de l'âme, qui tendent à en briser l'unité, à désagrégier la personnalité.

Quoi qu'il en soit, si nous rapprochons le résultat de l'analyse qui précède des résultats antérieurement acquis, il apparaît que les états affectifs élémentaires sont doublement relatifs : ils expriment, en effet, le rapport de l'activité présente des organes à leur activité passée et le rapport de l'activité propre de ces mêmes organes à l'activité générale de l'organisme. Un léger effort de réflexion suffit maintenant pour apercevoir que ces deux rapports sont en fait le *double aspect* d'une même relation essentielle. C'est, en effet, l'activité générale de l'organisme qui, à chaque instant, détermine l'activité particulière de chacun des organes. Affirmer donc que l'activité d'un organe s'élève au-dessus de son niveau propre, ou dire qu'elle s'élève au-dessus du niveau de l'activité de l'ensemble, c'est tout un.

La *comparaison* à laquelle nous avons eu déjà recours pourrait être ici encore utilisée. Pour qu'un homme augmente sa fortune, il ne suffit pas qu'il devienne plus riche par rapport à lui-même, ou absolument parlant, mais aussi par rapport aux autres. Il faut que son droit de créance sur la richesse publique devienne plus considérable. Supposez, en effet, que ses concitoyens s'enrichissent selon la même proportion que lui, il aura tout de même plus de confortable, plus de bien-être qu'auparavant, mais il n'aura pas le sentiment d'une vie plus heureuse parce que le contraste lui fera défaut. De même, pouvons-nous dire, une conscience dont la vie deviendrait plus intense éprouverait certainement un sentiment général de plénitude, mais elle ne goûterait pas de plaisir proprement dit, c'est-

à-dire de satisfaction déterminée et précise. Même chose peut être dite à propos de la douleur.

Plaisir et douleur sont donc des états essentiellement relatifs¹.

Mais ne suit-il pas du fait que plaisir et peine sont la conscience de *rappports*, qu'ils doivent être étroitement liés? Un organe élève-t-il le ton de son activité au-dessus du niveau de l'activité organique générale? il doit procurer un sentiment de plaisir, mais par contre-partie l'activité organique générale, devenue inférieure à ce qu'elle pourrait et devrait être, doit faire éprouver un sentiment pénible. C'est ainsi qu'un flambeau, en éclairant une chambre, y projette quelquefois son ombre. *Vice-versa*, quand on ressent une douleur locale, elle doit s'accompagner, au moins à quelque degré, d'un sentiment confus de joie ou de satisfaction. Et il en est bien effectivement ainsi. Lorsque les diverses parties d'un organe ne parviennent pas à mettre leur activité à l'unisson, le contraste de ces activités inégales cause l'état étrange de la *démangeaison*, mélange ambigu de plaisir et de peine. Etrange chose, dit **Socrate**, en se frottant la jambe que les fers avaient engourdi, étrange chose que le plaisir et la douleur, étroitement liés! Il y a aussi une sorte de démangeaison morale due au sentiment de l'inégale activité de nos organes, c'est l'*inquiétude*. Les gens nerveux, les neurasthéniques en particulier, connaissent bien ce sentiment bizarre, douloureux et agréable, dans lequel est enveloppée à la fois la conscience d'une vie intense, bourdonnante, rapide, et aussi la sensation de lassitude et d'impuissance.

Il serait aisé d'ailleurs de vérifier la loi de l'association indissoluble du plaisir et de la douleur à propos des peines et des joies *mora-*

1. Ce caractère relatif du plaisir n'avait pas échappé à **Platon**. Le plaisir pour lui entre dans la catégorie de la relation, du *πρόστι*, c'est-à-dire de la quantité et du nombre, de ce qui est susceptible de s'accroître ou de diminuer indéfiniment. Il l'opposait, par conséquent, à ce qui est objet de représentation ou de connaissance, à l'essence intelligible dont le caractère est la simplicité invariable. Il va sans dire que nous faisons ce rapprochement pour mémoire seulement. Nous ne séparons pas, comme faisait Platon, le sentiment de la représentation, la quantité de la qualité; la catégorie de la relation, du point de vue auquel nous nous sommes placés, s'applique à tout.

les. Il n'est pas de jouissance de ce genre absolument pure; même la nouvelle d'un succès attristé souvent l'âme. La joie fait peur quelquefois à celui qui l'éprouve; il sent confusément qu'elle pourrait le tuer. C'est le cas de répéter avec le poète : *Medio de fonte leporum surgit amari aliquid*. Le serpent est caché parmi les fleurs. Les tristesses, par contre, peuvent donner satisfaction à certaines exigences de notre être. Il y a une volupté des larmes. Souvent une mauvaise nouvelle rassérène, comme si en nous, dans la ruine de nos espérances, un étranger trouvait son compte et faisait son affaire.

Il suit des principes de la *relativité* et de la *corrélativité* du plaisir et de la douleur qu'il n'y a pas d'états indifférents ou d'états *neutres*. De tels états correspondraient au maintien de l'activité organique à un niveau invariable. Sans doute, dans l'activité organique il y a un élément d'invariabilité soustrait au changement : c'est même là ce qui donne lieu à la représentation et aux mouvements inconscients. Toutefois, c'est par abstraction qu'on isole, pour le considérer à part, cet élément d'invariabilité. Dans la réalité concrète, il est intimement lié au changement, de même que la représentation est étroitement combinée avec le sentiment tantôt agréable, tantôt pénible.

Rapport des sentiments et des représentations. —

L'aptitude à fournir des états agréables est, pour un même organe, en raison inverse de son aptitude à faire éprouver de la douleur. Nous devons nos plaisirs aux uns et nos peines presque exclusivement aux autres.

C'est au fonctionnement des organes de la vie de *relation*, à l'activité des facultés intellectuelles surtout, que le plaisir s'attache; à douleur, en revanche, est liée principalement aux troubles des organes de la vie de *conservation* et des fonctions inférieures en général. Essayons de le démontrer.

Il n'est pas douteux que la *pensée* soit la source des joies les plus hautes et les plus pures. Qu'est-ce que le plaisir de la *sensation* dépouillé du charme mystérieux dont l'entoure l'imagination et le souvenir? La sensation, transfigurée par l'imagination du poète c'est,

selon l'image de **Stendhal**, la branche dénudée et sèche qui, jetée dans un puits de sel gemme et replacée ensuite au soleil, devient une gerbe de cristaux étincelants. Vue à travers le souvenir, imprégnée de la douceur de la vie et de la mélancolie des jours révolus, la réalité la plus humble nous attendrit. Le cœur de Coriolan se brise à contempler la plaine romaine, la contrée à ses yeux familière. Qu'est-ce, sans le regard de la jeunesse, que la fraîcheur et la poésie des choses? L'âme devient-elle distraite et oublieuse d'elle-même? le vide se fait autour d'elle comme en elle : le spectacle de la nature se décolore et se flétrit.

La *douleur* même, grâce à la pensée, s'adoucit et s'apaise; elle s'éclaire d'un reflet de sa lumière; elle perd la pesanteur opaque dont l'âme se sentait accablée :

Sur les ailes des mots la tristesse s'envole!

Quæ fuit durum pati meminisse dulce est. **Homère** nous montre Achille s'enivrant du plaisir de penser à Patrocle défunt et Priam goûtant une volupté amère à évoquer l'image du dernier de ses enfants, à son tour disparu. La mémoire redouble le sentiment de la vie : *Vivere bis, vita posse priore frui.*

Connaître est par soi-même une jouissance, la plus haute de toutes, et ignorer la pire des souffrances. Cela est si vrai que la recherche, indépendamment de la découverte, l'exercice de la réflexion, abstraction faite du résultat, suffit à remplir le cœur. Que de fois le problème intéresse le savant plus que la solution! Que de fois, comme le remarque **Lessing**, la chasse rend indifférent au gibier! Supposez résolues les énigmes de la métaphysique : après le ravissement des premières minutes, quel désenchantement pour la pensée! Condamnée par la disparition de l'inconnu et du mystère à l'immobilité, rivée à la vérité comme l'oiseau fatigué au pont du navire où il s'est laissé choir, il ne lui resterait plus qu'à mourir.

Mais ces généralités pourraient paraître destinées à marquer l'absence de preuves plus précises. Montrons que les *organes* qui fournissent les représentations de l'ordre intellectuel le plus élevé sont aussi ceux qui procurent les peines les moins vives et les jouissances les plus pures. La *vue* ne nous donne guère que des sensations agréables.

bles. Assurément, en présence de tons criards, de couleurs mal assorties, de lignes mal proportionnées, l'œil de l'artiste éprouve du malaise. Mais c'est là manque à jouir plutôt que souffrance véritable, peine tout artificielle d'ailleurs, et que le sujet serait bien fâché de ne pas éprouver! Même la perte de la vue est plutôt une privation de jouissance qu'une douleur réelle. Il suffit d'observer le caractère des aveugles, généralement si gai, si différent de celui des sourds, qui sont d'ordinaire tristes et moroses. L'obscurité est loin de nous faire autant souffrir que le silence. Une lumière éblouissante peut devenir pénible à la longue, mais combien il est rare en fait que nous en soyons gênés!

En revanche, l'âme humaine a toujours ressenti à un haut degré la gaieté et la sérénité des sensations lumineuses. La douce lumière du jour a été de tout temps considérée par les hommes comme le premier des biens. C'est dans la splendeur rayonnante du ciel qu'ils ont placé la demeure des dieux; aux rayons dont leur front est nimbé qu'ils ont reconnu les élus. La divinité même, *Deus* chez les Latins et *Θεός* chez les Grecs, emprunte son nom à la lumière. Quant à la nuit et aux ombres, si elles sont devenues le symbole de la misère et de l'épouvante, c'est moins à cause de la privation de la clarté qu'à cause du froid glacé de la mort qui les remplit.

Il serait aisé de montrer, par contre, que les jouissances de l'*ouïe* et du *tact*, toutes proportions gardées et abstraction faite évidemment des cas exceptionnels, sont moins vives, tandis que les souffrances auxquelles nous sommes exposés de leur chef sont plus dures et plus dangereuses. La chaleur, par exemple, est une source de jouissances négatives, et, en revanche, de douleurs extrêmement..... cuisantes. N'est-ce pas un fait significatif que la croyance chrétienne aux *Enfers*, conçus comme le lieu où l'on brûle éternellement? Comparez encore le plaisir médiocre de la fraîcheur aux souffrances inexprimables causées par le froid; le plaisir extrêmement réduit que procurent les contacts tièdes et légers avec l'horreur inexprimable de l'écrasement. La gamme des plaisirs est ici déjà d'une brièveté singulière, celle de la douleur, en revanche, illimitée.

Mais la comparaison surtout des données des sens de la vie de *conservation* fait ressortir l'antithèse que nous signalons. Ici, les

plaisirs sont confus et mal définis ; en revanche, les souffrances sont atroces. Qu'est-ce que l'agrément d'une digestion heureuse à côté des coliques intestinales, hépatiques, néphrétiques ou autres !

L'expérience, enfin, montre que des organes entièrement passifs et inadaptables, les *dents*, par exemple, ou les *os* sont le siège de douleurs caractérisées et, par contre, qu'ils ne sont pour nous l'occasion d'aucune jouissance. En revanche, elle établit que l'organe auquel l'activité de l'organisme doit être rapportée, qui, en conséquence, est la source de tous les états agréables, le *cerveau*, n'est le siège d'aucune douleur. Les os et les dents nous font ressentir les douleurs abominables de la carie, sans aucune compensation. Le cerveau nous donne le moyen d'éprouver toutes les jouissances et il est indolore¹. Qui n'a entendu parler de ce cheval auquel on enlevait, tandis qu'il mangeait son avoine, des tranches de matière cérébrale sans que son appétit en fût troublé ? Nous sommes ici en présence de la preuve que les savants appellent *l'experimentum crucis*.

Relativité du plaisir et de la douleur. — *Plaisir et douleur sont des termes corrélatifs, non pas au sens où l'entendent les philosophes pessimistes, comme des états qui n'existeraient que par leur contraste mutuel ou comme la cessation l'un de l'autre, mais comme deux termes positifs susceptibles d'être simultanément donnés.*

C'est un fait d'observation courante que le plaisir paraît d'autant plus vit qu'il succède à des états pénibles, et inversement que la douleur est plus cruelle lorsqu'elle éclate, comme un coup de tonnerre dans un ciel serein, au moment où l'âme amollie par la joie est moins capable de lui résister. C'est là une application de la loi de *contraste* et de l'*antithèse* sur laquelle nous aurons à revenir à propos de l'*émotion* ; c'est une application plus générale encore de la loi de *changement* qui est, nous l'avons indiqué dans la leçon sur la sen-

1. Ce qu'on appelle des névralgies cérébrales, ce sont des névralgies de l'épiderme crânien.

sation, une des deux conditions fondamentales de la vie de la conscience, l'autre étant la ressemblance des états, nécessaire pour assurer l'unité et la continuité de la vie intérieure. Est-ce à dire que le plaisir n'existe que par opposition à la douleur, qu'il ne soit, comme semble le penser **Epicure**, qu'une cessation de la douleur, une *remissio doloris*, une « indolence » ? Suffit-il, en d'autres termes, pour éprouver du plaisir, de ne souffrir pas ?

« Tout ce que le plaisir a de plus charmant, dit Epicure au témoignage de Cicéron, n'est autre chose que la privation de la douleur, *summa voluptas non dolere*. » **Montaigne** traduit Epicure lorsqu'il dit : « Notre bien-être n'est que la privation d'être mal. Le n'avoir point de mal c'est le plus avoir de bien que l'homme puisse espérer. » **Leibnitz** le commente encore lorsqu'il définit le plaisir voluptueux de la démangeaison « une continuelle victoire sur de petites douleurs ». Toutefois, chez **Epicure** et chez **Platon**, on pourrait trouver une théorie du plaisir, considéré comme état positif, sensiblement analogue à celle que nous avons exposée ici. C'est chez **Kant**, disciple sur ce point de l'Italien **Verri**, que la théorie attribuée à Epicure se trouve affirmée dans toute sa netteté. Le plaisir, selon Kant, est la conscience de l'effort vital ; or, l'effort suppose un obstacle, un empêchement, donc une peine. « Se réjouir, c'est se sentir vivre, c'est se sentir continuellement porté à sortir de l'état présent. » De ce principe, les pessimistes **Schopenhauer**, de **Hartmann**, **Léopardi**, tirent les conséquences : si le plaisir n'est qu'une pause, qu'une halte dans la route douloureuse de l'existence, la vie ne vaut pas la peine d'être vécue. Il faut, avec le poète latin, répéter :

Non nasci esse bonum, aut natum cito morte potiri.

Le bonheur, c'est de ne pas naître ou de ne pas tarder à mourir.

Il est aisé d'apercevoir l'illusion qui est à l'origine de cette théorie. Assurément le *contraste* avive le plaisir et les peines, il redouble tout au moins la conscience que nous en avons. Le souvenir d'une peine éprouvée souligne la jouissance actuelle, et la pensée d'une souffrance passée peut ajouter au charme et à la douceur de l'heure

1. Indolence. *In dolere* : absence de douleur.

présente. Le sentiment de l'*instabilité* des plaisirs peut en rendre plus aiguë la morsure. L'inquiétude de l'improvisation pimente, dit **Tacite**, le plaisir d'être éloquent, et *quasi lenocinatur voluptati*. Il est évident encore que des états auxquels la conscience n'aurait peut-être pas songé à donner la qualification d'états agréables ou pénibles, s'ils n'avaient été précédés d'états opposés, sont considérés par nous comme des plaisirs ou des douleurs. Mais de ce que le contraste donne plus d'acuité aux états de la sensibilité, de ce que même il invite la conscience à les remarquer, conclure qu'il les crée de toutes pièces, c'est vraiment reculer les limites du raisonnement sophistique.

Que peut bien signifier, en effet, la formule cessation de la douleur? Une douleur qui cesse, un état qui s'abolit, c'est un pur néant. Veut-on dire que la conscience, après qu'elle a cessé de sentir la douleur, subsiste, et que l'état qu'elle éprouve, de cela seul qu'il n'est plus douloureux, est agréable? Mais il est fort possible que ne sentant plus de douleur nous ne sentions plus rien, ou que peut-être nous soyons amenés à remarquer du plaisir dans un autre organe. Mais si, en se retirant, la douleur nous permet de sentir les états agréables qu'auparavant elle masquait, est-ce à dire qu'elle en soit la cause? C'est comme si l'on disait qu'une planète donne naissance au soleil parce qu'elle ne le cache plus à nos regards! Il peut d'ailleurs parfaitement arriver que la douleur cessant sur un point nous en éprouvions une autre toute différente. Des coliques m'empêchent de sentir une migraine; la colique cesse, la migraine reparait. Au reste, si toute cessation de douleur causait du plaisir, quelle jouissance n'éprouverait-on pas en prenant un analgésique?

Le sophisme de la théorie consiste, en somme, à nier l'existence du plaisir *direct*, issu de l'activité heureuse des organes au profit du plaisir qui naît de la réflexion, de la *comparaison* du passé douloureux avec le présent où l'on ne souffre plus. Mais l'existence de cette seconde sorte de plaisir n'exclut pas la réalité de la première, celle du plaisir immédiat.

Au reste, la fausseté d'une doctrine se manifeste de quelque côté qu'on la prenne. S'il est assurément des plaisirs précédés d'un besoin, si le plus grand nombre des plaisirs même n'affectent l'âme avec intensité qu'au moyen du contraste, on ne saurait affirmer que

tous soient dans ce cas. Sans doute le plaisir de la démangeaison ou le plaisir *impur*, comme disait **Platon**, le plaisir *en mouvement*¹, comme disait **Epicure**, vaut surtout par le désir qui le précède, le prépare et dispose l'âme à en sentir les effets; mais les plaisirs purs² et stables ne sont pas soumis à cette condition. Les premiers expriment le progrès relatif de l'activité des organes, les seconds le progrès *absolu* de l'activité générale de l'organisme. Ceux-là sont attachés aux diverses parties du corps, à la satisfaction de la *vie animale*; ceux-ci, plaisirs esthétiques, intellectuels et moraux, s'adressent à l'*âme*, à l'homme tout entier. Me voici devant la Vénus de Milo ou la Joconde, ému, charmé, ravi. Souffrais-je auparavant de ne pas connaître ce dont je n'avais aucune idée? Témoin d'une action généreuse, j'en suis tout remué. Me manquait-il auparavant quelque chose? On n'éprouve le désir ou le besoin que de ce qu'on a possédé déjà; or, le propre de la beauté, de la vérité, du bien, c'est d'être l'inconnu qui se révèle. Assurément, si nous prenions l'habitude des jouissances de l'art, de la science, de la moralité... mais ces jouissances peuvent-elles, au sens strict du mot, se répéter, peut-on en prendre l'habitude?

Au reste, à faire du plaisir la cessation de la douleur, il serait aussi légitime de faire de la douleur la cessation du plaisir. **Cardan**, philosophe de la Renaissance, non sans logique, mettait ces deux formes de la vie affective sur le même plan. L'essence de la conscience, pensait-il, est le changement. Passons-nous de la rue dans un lieu abrité, nous avons chaud parce qu'il y fait moins froid; sortons-nous, au contraire, de notre chambre pour nous mettre au plein air, nous avons froid parce qu'il y fait moins chaud. Chaud et froid, plaisir et douleur sont des termes relatifs. La vie n'est pas une succession d'états douloureux à divers degrés, mais une alternative continue de plaisirs et de peines. Suivant ce principe, il prétendait que, pour se rendre heureux, il faut d'abord se condamner à souffrir. Et, pour jouir du plaisir de ne souffrir plus, de la *remissio*

1. Ἡδονὴ ἐν κινήσει, ἡδονὴ καταστηματικὴ.

2. Il est évident, en se reportant à ce qui a été dit plus haut, que la distinction entre les plaisirs purs et impurs est toute relative.

doloris, il se lardait, dit-on, de coups d'épingle. Admirable exemple de confiance dans la valeur d'une théorie!

Il semble que le principe initial de l'erreur inhérente à ces diverses doctrines est la méconnaissance des lois de la conscience et de la vie, qui n'est pas seulement faculté de distinguer les différences des états par lesquels elle passe, mais activité de synthèse, puissance de développement et de *progrès*. L'idée de progrès implique l'existence positive des deux termes qui entrent dans la relation qu'il pose, savoir un mieux et un pis, tous deux *réels* au regard de leur moyen terme commun, le repos.

Finalité du plaisir et de la douleur. — *Le plaisir est le signe que l'organe est en bon état, la douleur qu'il subit un dommage; mais les organes sont à la fois indépendants et solidaires. Il suit de là que ce qui est utile pour l'un peut être nuisible aux autres, et vice versa. Il suit de là encore qu'il y a une hiérarchie morale des plaisirs et des douleurs, une échelle de leur valeur.*

Le plaisir, nous l'avons vu, correspond à une hausse, la douleur à une baisse de l'activité des organes; le premier est donc étroitement lié à l'idée de l'*utile* et du désirable, le second à l'idée du *nuisible* et du mauvais. De là la règle, commune aux morales empiriques, de considérer le plaisir et la douleur comme mesure de la valeur des actes, comme *criterium* du bien et du mal. Pour les utilitaires anglais, particulièrement pour **Bentham**, la sagesse consiste à se procurer du plaisir et à éviter les occasions d'éprouver de la douleur. Mais il est évident que tous les plaisirs ne sont pas désirables; il est certain également qu'il y a des souffrances bonnes et utiles; il n'est pas douteux, enfin, que certaines jouissances ne soient dangereuses. Comment concilier ces difficultés de l'expérience avec le principe énoncé plus haut?

Disons qu'en certains cas elles tombent pour ainsi dire d'elles-mêmes. Les organes sont, dans une certaine mesure, des *individus*, des tous indépendants, ils ont leurs besoins et leurs répugnances

propres. Un plat de champignons provoque d'agréables sensations au palais, puis d'atroces douleurs dans les entrailles; c'est que la bouche et l'intestin sont des organes dont l'activité est spécialisée. Les impressions qui ont agi sur le goût en ont favorisé l'exercice, les principes, au contraire, dont l'appareil digestif a été affecté sont de nature à en désorganiser les tissus. La tisane de rhubarbe est désagréable au goût et agréable à l'estomac; c'est que le goût et l'estomac ne s'accroissent pas des mêmes excitations.

Toutefois il peut arriver, et le problème alors se complique, qu'un plaisir ait pour résultat non seulement d'affaiblir l'organe qui en est le siège, mais encore l'*organisme*. Inversement, il est des douleurs utiles et fécondes: une vie ascétique, par exemple, peut fortifier les organes que la sensualité sous toutes ses formes épuise et détruit. Il suffit, pour lever la difficulté, de compléter le principe indiqué plus haut par le principe complémentaire de la *solidarité organique*. Indépendants, les organes peuvent être le siège de jouissances et de malaises locaux, c'est-à-dire d'un accroissement ou d'une diminution de leur activité propre; solidaires, ils sont pour l'organisme, dont le sort est en partie lié au leur, une cause de déchéance ou de progrès. Le plaisir que goûte le débauché correspond bien à une hausse de l'activité de l'organe mis à contribution, mais cette exaltation partielle se produit aux dépens de la vie générale. De là vient la tristesse après l'orgie, fleur sucrée qui laisse dans la bouche un arrière-goût amer.

Pareillement, si la douleur cause une diminution de vitalité dans l'organe qu'elle intéresse, elle peut, en retour, provoquer une réaction forte de l'organisme et rendre possible un accroissement de la vie générale. Les chastes, les tempérants, bénéficient des *épargnes* consenties par les organes inférieurs. Leur intelligence devient plus puissante et plus lucide.

Plaçons-nous maintenant au point de vue moral: une conclusion se dégage des considérations précédentes, c'est que, pris en lui-même, un plaisir n'est ni bon ni mauvais. Tout dépend des répercussions qu'il a sur l'organisme. Il est donc possible, dans la vie rationnelle, de faire une place au sentiment. Les plaisirs de l'intelligence, du cœur et des sens supérieurs contribuent à la perfection de l'âme; et

ce n'est pas assez de dire qu'on peut les tolérer, il faut aller jusqu'à dire qu'ils sont recommandables. Ils sont des « désirables » vraiment et non pas seulement des « préférables », comme pensaient les Stoïciens. « Le sage, dit Platon, dans le *Philèbe*, comme un habile échanson mélange dans les coupes le vin capiteux du plaisir et l'eau sobre et pure de la science. » Il suit encore de là qu'il faut faire à l'ascétisme sa part. Il y a, comme a dit le poète, une *bonne souffrance*, et souvent on peut donner un sens au mot de Musset : « Rien ne nous rend plus grand qu'une grande douleur ! »

RÉSUMÉ

Plaisirs et douleurs sont les états *élémentaires* de la vie affective. Dans la réalité concrète, ils n'ont pas d'existence propre, ils accompagnent toujours des représentations conscientes ou inconscientes : absolument parlant, il n'est donc pas d'état affectif *pur*. Ceci dit, les caractères des états affectifs *s'opposent* symétriquement aux caractères des représentations. Ils sont *subjectifs* et non *objectifs* comme celles-ci ; *inextensifs* au lieu d'être étendus, *qualité* pure et non quantité ; dans le *présent* au lieu d'être au passé, *ineffables* au lieu de contenir de la généralité ; manifestations de la *passivité*¹ des organes, au lieu d'être l'expression de leur activité. On peut dire qu'ils sont les limites et *l'envers* des représentations.

La douleur, plus précisément, est la conscience de l'*impuissance* d'un organe à s'adapter aux excitations dont il est

1. Voir note, p. 398.

affecté, soit que les excitations excèdent les limites de sa réceptivité, soit que son aptitude à réagir soit tombée au-dessous de la normale.

Le plaisir est dû aux causes opposées : c'est la conscience d'un redoublement de l'activité organique, dû tantôt à la *convenance* des excitations qui sollicitent l'organe et lui offrent, sans surcroît d'effort de sa part, l'occasion d'une vie plus haute ; tantôt à l'*accroissement spontané* de la puissance de l'organe lui-même. Dans les deux cas, il témoigne que l'organe est à la hauteur de sa tâche, qu'il fournit même à la vie générale au-delà de ce que celle-ci est en droit d'exiger.

Plaisir et douleur étant, en effet, des états de conscience, expriment le degré du *consensus* organique, c'est-à-dire le rapport de l'activité de l'organe directement intéressé par l'excitation avec tous les autres. Le fait que l'activité d'un organe s'est élevée au-dessus du niveau de la vie générale a pour contre-partie un état de relative désadaptation interne, qui doit s'exprimer par un sentiment de tristesse. *Vice versa* une douleur dans un organe peut s'accompagner d'un sentiment de bien-être dans l'organisme entier. Plaisirs et douleurs sont donc des états doublement *relatifs*, relatifs à l'activité des organes qui en sont le siège et à l'activité de l'organisme tout entier.

Le plaisir correspondant à l'activité, la douleur à la passivité des organes, il suit de là que les organes essentiellement *actifs* doivent être pour nous une source de plaisirs presque exclusivement ; les organes *passifs*, une occasion d'éprouver de la douleur. C'est bien ce que montre la comparaison des sens de la vie de *relation* avec les sens de la vie de *conservation*. Ceux-ci fournissent des plaisirs très vifs et peu ou pas d'états pénibles, chez ceux-là le rapport est renversé. A mesure donc que l'individu s'élève de la vie animale à la vie intellectuelle, morale, esthétique, à la vie proprement hu-

maine, en un mot, il s'affranchit de la douleur et entre dans la vie bienheureuse.

Les considérations qui précèdent nous ont permis d'affirmer la *relativité* du plaisir et de la douleur, mais ce n'est pas au sens où ces deux termes n'existeraient que par leur opposition mutuelle, où le plaisir ne serait, suivant Epicure, qu'une *cessation* de douleur, et la douleur, comme le pensait Cardan, une cessation de plaisir. Il est vrai, assurément, que le contraste avive le plaisir, et que la cessation d'une douleur, libérant l'attention, nous permet de remarquer une jouissance qui auparavant passait inaperçue; mais le plaisir ne saurait avoir pour cause une absence de douleur, c'est-à-dire un *néant*. Cela ne signifie rien. Au reste, s'il est exact que le *contraste* rende le plaisir plus aigu, cela n'est vrai que des plaisirs impurs ou des voluptés de la *démangeaison*. Les plaisirs purs de l'intelligence, du goût et du cœur ne sont pas précédés d'un *besoin*.

Le plaisir et la douleur sont en principe le signe d'une hausse ou d'une baisse de l'activité de l'organe qui les fournit, et en conséquence d'un avantage recueilli ou d'un dommage subi par l'organisme. Toutefois, il y a des *douleurs utiles* et des *plaisirs nuisibles*. L'anomalie apparente sera levée si l'on réfléchit au double caractère d'*autonomie* et de *solidarité* que présentent les organes. Leur indépendance relative explique que les mêmes excitations favorables à l'un soient contraires à l'autre. Leur solidarité fait comprendre qu'ils puissent bénéficier de la diminution d'activité d'un organe, d'une épargne des énergies vitales effectuée par lui au profit de l'ensemble, qu'ils puissent, en un mot, jouir de sa souffrance. Elle explique qu'ils puissent en revanche pâtir d'un excès d'activité locale, si par exemple un organe accapare et dérive à son usage les énergies de la communauté. Ainsi, dans une société mal organisée, les souffrances de la population esclave, la misère de la classe

ouvrière exploitée, peuvent être le point de départ de la prospérité du reste du corps social; inversement, le développement excessif de la puissance économique d'un groupe d'individus, des banquiers, par exemple, peut, par répercussion, causer du malaise dans l'organisme entier de la nation.

LEÇON XVIII

LES ÉMOTIONS

SOMMAIRE. — Définition de l'émotion : l'élément organique et l'élément intellectuel. — Analyse des conditions physiologiques de l'émotion. — Causes psychologiques inconscientes de l'émotion. — Lois de l'émotion : l'étonnement, le choc émotionnel. — Rôle de l'émotion : ses inconvénients, son utilité. — Classification des émotions. — L'expression des émotions. — Théorie psycho-physiologique et théorie intellectualiste.

Définition de l'émotion : l'élément organique et l'élément intellectuel. — *L'émotion est la conscience de troubles organiques provoqués par des représentations. C'est un phénomène complexe qui met en jeu l'intelligence et la sensibilité. Elle est aux faits affectifs élémentaires, plaisir et douleur, ce que la perception est à la sensation.*

Ce qui frappe d'abord dans l'émotion, c'est le caractère *systématique* des réactions qui la manifestent. Considérons, par exemple, un homme au paroxysme de la fureur : le sang aux joues, les yeux étincelants, les sourcils froncés, les lèvres tremblantes, tantôt serrées, tantôt découvrant la mâchoire contractée, tous les muscles du corps raidis, le buste en avant, il est l'image vivante de l'agression. Tout son organisme est irrité, exaspéré, soulevé, dirait-on, par une même idée. Il semble donc qu'il faille rattacher toutes ces modifications physiologiques à l'intervention d'une représentation déterminée, c'est-à-dire à l'action de centres idéo-moteurs. Il faut, en d'au-

tres termes, pour expliquer le caractère concordant des mouvements émotionnels, faire appel à une *idée* : dans la colère, à l'idée de l'offense et de la *vengeance*, dans la pitié, à l'idée de la souffrance ou de la misère d'autrui, etc., etc.

Tout paraît effectivement établir qu'un trouble intellectuel et cérébral est toujours le point de départ de l'émotion. Privé de son cerveau, l'animal est, en général, réfractaire aux impressions extérieures et incapable de l'éprouver¹. L'aptitude émotionnelle est, d'autre part, plus grande chez l'homme que chez l'animal, et chez le civilisé que chez le sauvage. Non pas que les émotions chez les personnes intelligentes et cultivées soient plus intenses, mais elles sont infiniment plus nombreuses et variées.

Rien, d'ailleurs, de moins surprenant que l'étroite corrélation de l'émotion et de l'idée, si l'on se rappelle que l'idée est une *force agissante*, un système défini de tendances actives, dans lequel s'exprime et se résume, pour ainsi dire, l'expérience pratique de l'individu. Il y a, il est vrai, des émotions qu'il semble impossible de rattacher à des causes psychologiques. Nous aurons à en reparler. Il suffit d'observer pour l'instant qu'elles peuvent se rattacher à l'action *inconsciente* des centres idéo-moteurs et qu'elles doivent même s'y rattacher. Comment, en effet, des impressions sensibles pourraient-elles les produire? On comprend que des excitations extérieures provoquent des réactions locales comme le plaisir et la douleur; on ne saurait admettre qu'elles soient le point de départ des réactions complexes et *systématisées* auxquelles l'organisme entier et l'âme sont intéressés.

Mais si l'émotion implique l'intervention de l'idée, elle est essentiellement le *retentissement* dans la conscience des troubles organiques provoqués par la réaction centrale. De même que les particules ignées qui vibrent dans la flamme sont les éléments constitutifs de la lumière, les sensations de toute nature qui traduisent les troubles

1. Ce point est contesté. Un rat à qui on avait enlevé l'encéphale tressailait, paraît-il, au miaulement d'un chat. Mais d'innombrables expériences établissent que l'animal privé de cerveau est réduit à l'état de pur automate. L'expérience du rat ne prouve pas qu'il éprouve de l'émotion; son tressaillement peut, en effet, être un simple réflexe.

fonctionnels des organes sont la *matière* de l'émotion. « L'opinion générale, dit W. James, c'est que la perception mentale d'un certain fait excite l'émotion et que l'émotion, à son tour, provoque des modifications dans les organes. Ma thèse, au contraire, c'est que ces modifications suivent *directement* la représentation. Le sens commun dit : Nous perdons notre fortune, nous sommes tristes et nous pleurons. Nous rencontrons un ours, nous sommes effrayés et nous fuons. Nous sommes injuriés par un ennemi, nous sommes irrités et nous frappons... Pour s'exprimer d'une façon satisfaisante, il faudrait dire : Nous sommes tristes, parce que nous pleurons; irrités, parce que nous frappons; effrayés, parce que nous tremblons. » Et Ribot, commentant ces formules, ajoute : « Supprimez dans la pensée les battements du cœur, la respiration haletante, le tremblement, l'affaiblissement musculaire, l'état particulier des viscères... que restera-t-il ? Un pur état intellectuel, pâle, incolore et froid. » L'émotion, dit encore James, sera *disembodied*, « décorporalisée ! »

Les expériences de Charcot à la Salpêtrière établissent l'étroite *corrélation* de l'émotion et des modifications organiques qui paraissent l'accompagner et qui, en réalité, en forment le contenu affectif. A genoux, les mains jointes, les yeux levés au ciel, un sujet hystérique endormi déclare, quand on le réveille, qu'il éprouve une émotion religieuse, il est redevenu tout enfant et fait sa première communion. L'imagination a été ici évidemment mise en branle par les sensations organiques dérivées de l'attitude corporelle adoptée, et elle a mis en branle à son tour la sensibilité.

L'expérience courante n'est pas moins instructive. Lisons-nous à haute voix, en prenant le ton, le geste, la physionomie qui conviennent au sujet, nous éprouvons l'émotion avant de la communiquer à l'auditoire. Les acteurs, au théâtre, jouent d'abord en appliquant les règles apprises pendant les répétitions, par principes : ils se dédoublent; mais peu à peu l'émotion les gagne, ils s'échauffent, ils s'identifient à leur rôle, ils entrent dans la peau de leur personnage. La Malibran est peut-être morte épuisée par les émotions qui bouleversaient son organisme trop frêle.

Notre expérience personnelle pourrait encore être consultée avec fruit. Que de fois l'on se « monte » ! Le spectacle de notre colère la

redouble. La pensée de la faute commise soulève le courroux du professeur et le courroux qu'il éprouve grossit à ses yeux la faute de l'élève. L'éloquence n'a, en bien des rencontres, pas d'autre explication; la conception de l'idée provoque l'émotion, laquelle redouble la puissance de l'idée. L'émotion initiale, grossie par une sorte d'*auto-suggestion* progressive, prend ainsi chez les personnes exubérantes des proportions exagérées.

Chez les personnes *concentrées*, en revanche, l'émotion peut se manifester d'une façon à peine perceptible. Ce n'est pas à dire toutefois que des troubles organiques ne l'accompagnent pas; ils se produisent à l'intérieur; sous l'apparence calme de la surface, les profondeurs sont bouleversées. Tempêtes nerveuses, émotions rentrées, colères blanches, d'autant plus dangereuses et redoutables. L'individu n'est pas ici soulagé par les cris, les gestes violents, les mouvements convulsifs qui accompagnent l'émotion expansive, et qui sont de véritables *soupages* par où fuse l'excès de l'énergie nerveuse en tension.

En somme, l'émotion paraît être un phénomène complexe, dont la *matière* est un ensemble d'états affectifs élémentaires, et la *forme*, le caractère systématique de la combinaison et de l'organisation de ces états, dû lui-même à l'intervention d'une idée. L'émotion est donc, dans l'ordre du sentiment, l'équivalent de la *perception* dans l'ordre de la représentation.

Ce caractère formel de l'émotion est méconnu, ou en tout cas insuffisamment reconnu par l'école psycho-physiologiste française et par son chef Ribot¹. Ce philosophe prétend assimiler l'émotion aux phénomènes affectifs élémentaires, plaisir et douleur : « La douleur que cause un cor aux pieds ou un furoncle, dit-il, celle que Michel-Ange a exprimée de ne pouvoir atteindre son idéal; celle que ressent une conscience délicate à la vue d'un crime, sont identiques. » Et G. Dumas², son disciple, ajoute : « Ce qui donne l'illusion d'une différence de nature, c'est que, dans les deux cas, nous considérons les causes de la douleur au lieu d'avoir égard à la douleur même.

1. Ribot, *Psychologie des sentiments*, p. 43-44.

2. Dumas, *La tristesse et la joie*, p. 75.

C'est de ce faux point de vue que nous jugerons paradoxale ou même révoltante leur assimilation. » Si les auteurs de ces formules veulent faire entendre que la matière de l'émotion et celle de la douleur sont identiques, il faut être avec eux; mais ils se trompent s'ils prétendent nier la *distinction formelle* de ces deux types d'états affectifs. Plaisir et douleur correspondent à des excitations *locales*; ils sont sous la juridiction des centres sensori-moteurs; joie et tristesse sont des états généraux qui intéressent l'organisme et l'âme entière, et mettent certainement en jeu les centres de l'idéation; les premiers sont des *états physiques*, les seconds des *états moraux*.

Au reste, il n'est pas douteux, et nous l'avons indiqué en passant, que dans la réalité concrète la différence entre les états n'est jamais absolu. Il y a toujours des uns aux autres passage insensible, continuité.

Analyse des conditions physiologiques de l'émotion. — *Les phénomènes physiologiques qui sont la condition de l'émotion se répartissent en musculaires, viscéraux, vaso-moteurs; ils ont pour effet tantôt d'exalter l'activité organique, tantôt de l'abaisser. De là la distinction des émotions en excitantes et déprimantes.*

La nature des modifications physiologiques qui accompagnent l'émotion, leur intensité, le mode de leur combinaison varient évidemment avec chacune d'elles. De même que le timbre d'un son résulte du mélange des harmoniques, la *tonalité* de l'émotion est due à la composition variable des états affectifs élémentaires, plaisirs et douleurs, dont elle est la synthèse. Toutefois, d'une manière générale, on peut ranger ces modifications physiologiques en quatre catégories, relatives aux organes de la *circulation*, de la *respiration*, des viscères ou organes de la *nutrition*, et enfin aux *muscles*. Leur résultat est tantôt de diminuer, tantôt d'accroître le tonus vital; de donner lieu à des émotions tantôt excitantes, on dit encore *sthéniques*¹ ou dynamogéniques, et déprimantes ou *asthéniques*.

1. Σθένος, force.

Indiquons ici les caractéristiques d'une émotion déprimante, la *tristesse*. Il suffira, pour déterminer les caractères de la joie, d'énoncer, dans chaque ordre de faits, les manifestations opposées. La tristesse est liée à des phénomènes de vaso-constriction plus ou moins intenses; à un abaissement de la pression artérielle; à une diminution et à un affaiblissement des systoles du cœur qui est, comme on l'a dit avec raison, le miroir des émotions. Il n'est pas d'organe, en effet, plus sensible aux modifications cérébrales et plus en relation étroite avec l'imagination. Le langage courant qui identifie la vie affective et la vie du cœur exprime une haute vérité physiologique. L'expression est vraie à la lettre et il en est de même des formules également en usage comme *cœur gonflé*, *cœur serré*, *cœur brisé*, *cœur palpitant*. Ce ne sont point des métaphores, mais des notations exactes des changements matériels survenus dans l'organe. Le ralentissement des mouvements cardiaques dans la tristesse a pour conséquence la pâleur, la lividité, la sensation de froid aux extrémités, caractéristique des états de dépression. La douleur peut, par exception, s'accompagner de symptômes en apparence opposés. Dans certains cas de tristesses soudaines, l'organisme réagit violemment; il se fait une dépense considérable d'énergie et de mouvements; l'activité circulatoire peut même momentanément être accrue, mais l'épuisement ne tarde pas à se produire; l'individu présente alors les caractères indiqués plus haut.

La *respiration*, avons-nous dit, est également intéressée dans les états émotionnels. Elle est tantôt plus fréquente et plus superficielle, tantôt plus profonde et plus rare. D'une manière générale, le rythme en devient irrégulier; la quantité d'acide carbonique exhalé diminue; la température de l'organisme est abaissée.

Les *fonctions digestives* à leur tour sont modifiées. Le mélancolique perd l'appétit, la digestion stomacale chez lui devient moins active, la nutrition générale est ralentie; à la longue, il peut arriver que la peau se décolore ainsi que le système pileux. L'organisme se consume et s'affaiblit avec rapidité, particulièrement chez les animaux inférieurs.

Enfin, le *système musculaire* ou moteur est altéré. La puissance dynamométrique décroît; les mouvements perdent de leur ampleur,

de leur fréquence; ils sont parfois supprimés dans les cas extrêmes de l'accablement, de la stupeur, du désespoir. L'individu est alors prostré¹.

Causes psychologiques inconscientes de l'émotion. — *L'illusion qui nous fait croire au caractère purement organique de l'émotion, c'est qu'elle peut avoir sa cause dans des représentations inconscientes.*

Pendant un orage, au bruit de la foudre et à la vue des éclairs, je frissonne : mes réflexions ont beau me reconforter, en me représentant que je suis à l'abri du danger, je continue à trembler. Est-ce à dire que l'émotion est purement organique et que l'idée n'y a aucune part? Il est bien plus simple, pensons-nous, de reconnaître ici la présence de représentations inconscientes qui font échec aux idées conscientes et à la réflexion.

Pierre Janet cite un exemple curieux d'*idée inconsciente* déterminant des troubles organiques graves. Un sujet hystérique tombait périodiquement dans des crises épileptiformes. Interrogé en état d'hypnose, il fit connaître que les attaques s'étaient produites à la suite d'une peur violente éprouvée dans l'enfance et oubliée par la conscience normale. L'observateur suggéra, en conséquence, à la malade que l'événement n'avait jamais eu lieu : l'idée éliminée, les crises disparurent avec elle.

On peut donc, toutes les fois que la cause de l'émotion n'est pas apparente, l'attribuer à une idée inconsciente ou subconsciente, souvenir aboli d'une expérience plus ou moins lointaine. Le cheval qui se cabre en passant derrière une ménagerie où des fauves sont enfermés, le petit chien dont le poil se hérissé et qui aboie convulsivement devant un tambour fait d'une peau de loup, obéissent l'un et l'autre à des états inconscients, à des dispositions cérébrales, legs du passé de leur race peut-être. On peut donc dire d'une manière générale

1. Homère décrit la douleur d'Achille après la mort de Patrocle et le montre : μέγα μεγαλωστί τανυσθείς, immense, étalé tout du long.

qu'éprouver une émotion, c'est *revivre* un état passé, brusquement réveillé par l'analogie qu'il présente avec le présent.

L'émotion, c'est l'homme qui n'est plus, brusquement *ressuscité*. Le rappel d'une émotion ancienne transfigure le vieillard et soudain le rajeunit. Pendant la durée d'un éclair, le vieux soldat qui raconte une prouesse héroïque de ses vingt ans, littéralement les retrouve; ses yeux brillent, ses joues se colorent, ses rides s'effacent, sa voix résonne avec le timbre et la vibration d'autrefois; son corps s'est mis à l'unisson de l'âme.

Les tristesses et les joies sans cause ne sont si profondes que parce qu'elles remontent des profondeurs du passé, comme le bon témoignage ou la protestation de l'existence bien ou mal vécue. « C'est bien la pire peine, dit Lélian, de ne savoir pourquoi, sans amour et sans haine, le cœur a tant de peine! »

Ce caractère de l'émotion d'être l'expression des idées du passé, des tendances lointaines de la personnalité, explique ce qu'il y a en elle parfois d'étrange et de mystérieux. C'est que notre vie ne se développe pas toujours sur un plan uniforme et dans un même sens. Il semble qu'il y ait en nous un autre que nous-même; nous changeons sans nous en apercevoir, et l'émotion nous donne le sentiment du chemin parcouru. Le passé entre en confrontation soudaine avec le présent. Sujet de tristesse le plus souvent, car il y a toujours loin de la coupe aux lèvres, de ce que nous avons résolu d'être à ce que nous sommes devenus; sujet d'étonnement aussi lorsque les idées d'autrefois qui ont subsisté dans l'*inconscient* reparaissent : nous ne nous comprenons plus. Jacobins des lèvres, nous sommes restés réactionnaires au fond du cœur; libres-penseurs à la surface, nous sommes en fin de compte demeurés croyants. Du vieil homme nous avons seulement dépouillé l'habit.

Ingénus et sceptiques, courageux et poltrons, patients et emportés, êtres ondoyants et divers, dit Montaigne, abîmes de contradiction, dit Pascal, nous ne sommes pas, au sens strict du mot, des individus, mais des *agrégats* plus ou moins unifiés. C'est pourquoi il est bien difficile de se connaître, de savoir exactement quelle est en nous la part de l'ange et quelle est celle de la bête, et encore plus de se juger.

Lois de l'émotion : l'étonnement, le choc émotionnel¹. — *La condition de l'intensité de l'émotion et de son degré, c'est le choc, le contraste, la surprise ; la condition de son extension, c'est la parenté affective, due à la ressemblance logique des représentations.*

Nous savons qu'à toute idée, vivante en nous, correspond une disposition déterminée de nos organes. Un changement dans les idées qui occupent la conscience à un moment donné doit avoir pour contre-partie une orientation différente de l'activité de l'organisme. C'est cette modification, lorsqu'elle est brusque et importante, qui constitue l'émotion. Qui dit émotion dit mouvement soudain et imprévu, *choc*. Un père apprend-il que son fils vient de commettre une action infâme, son sang reflue à son cœur, tout son être est bouleversé, il se sent prêt à défaillir. *Tu quoque, mi fili!* s'écrie César apercevant Brutus. Vaincu par la douleur morale, le dictateur rabat le pan de son manteau sur son visage et se laisse achever. On sait que, trop violente et soudaine, l'émotion peut tuer. Certains condamnés, étendus sur le plancher de la guillotine, avant d'avoir reçu le coup fatal, sont morts, le cœur *révulsé* par la peur. Un malade affaibli est souvent incapable de supporter le changement brusque causé par une bonne nouvelle, à plus forte raison par une mauvaise. Il est prudent, par conséquent, d'user de ménagements ou de précautions, de préparer l'âme à supporter le choc.

Le *théâtre*, dont le but est de faire naître les impressions de la pitié et de la terreur, est une application continuelle du principe que l'émotion est un choc dû au *contraste*. Dans *Musotte*, de **Maupassant**, nous assistons au second acte à une scène d'amour; nous sommes attendris. L'acte suivant met sur la scène une jeune femme agoni-

1. On distingue d'ordinaire l'émotion-choc, que nous décrivons, et l'émotion-sentiment, qui se forme progressivement dans l'âme et constitue une sorte d'atmosphère de sentiment immobile. Cette prétendue émotion-sentiment nous paraît dépourvue du caractère essentiel à l'émotion même, qui est le mouvement (*motus*). Elle est la forme que revêt l'émotion quand elle devient chronique. Voyez : *La passion*, p. 443.

sante. De toutes les héroïnes d'**Homère**, Andromaque est la plus touchante : le poète nous la montre présentant son fils à l'époux qui va affronter la mort, riante et pleurante à la fois, *δακρύσειν γελάσασα*. Voyez, dans le *Cid*, après la scène idyllique des fiancés, la rencontre de leurs pères, la provocation brutale du comte et la ruine de si douces espérances : Rodrigue, qui l'eût cru? Chimène, qui l'eût dit? Dans l'*Œdipe* de **Sophocle**, tandis que le malheureux roi, inconscient du danger, marche au dénouement, à l'abîme, plein de confiance, le spectateur averti voit l'imminence de la catastrophe et par avance son cœur se brise.

L'émotion est d'autant plus vive que les faits dont elle est la suite déroutent davantage notre *intelligence*, nos habitudes, nos préjugés, et nous font une violence plus grande. Liée à l'*étonnement*¹, elle est donc dans un étroit rapport avec notre ignorance. Nous sommes d'autant plus portés à éprouver de l'émotion à propos des événements qu'ils nous sont moins intelligibles. La nature, pour quiconque en ignore les lois, est un sujet perpétuel de craintes et d'inquiétudes. L'ignorance est mère des *superstitions* et des terreurs que celles-ci enfantent. En revanche, la connaissance des *causes* nous donne la paix et la tranquillité. La vision claire de l'ordre et de la nécessité qui règne dans l'univers accroît notre puissance, et avec elle notre confiance et notre sérénité. L'éclair mystérieux répand l'épouvante; l'électricité, le fluide familier avec lequel nous jouons et que nous plions à nos caprices, nous invite à concevoir la nature comme une collaboratrice et comme une amie.

Pourquoi nous irritons-nous d'une offense? C'est que nous la supposons gratuite et bienveillante; c'est que nous y voyons une manifestation de la *liberté* de l'offenseur. L'honnête homme qu'un ivrogne insulte dans la rue, sachant à qui il a affaire, regarde et passe. Pourquoi sommes-nous touchés jusqu'aux larmes de l'acte de générosité d'un tout petit enfant? Il nous surprend. Nous supposions la nature, livrée à elle-même, jalouse et égoïste, et voici que nos prévisions sont heureusement trompées. L'amour lui-même perd de sa splendeur ardente et de sa poésie dans l'âme qui en discerne avec

1. Voyez A. Comte, *Leçons de philosophie positive*, leçon I.

trop de clairvoyance les causes et les effets. **Psyché**, trop curieuse, voit s'évanouir le prestige qui l'a séduite et le désir qui la tourmentait; l'Éros mystérieux, que sa curiosité interroge, s'enfuit et l'abandonne.

L'expérience ne nous montre-t-elle pas que la capacité à éprouver les émotions est moindre chez l'homme que chez les enfants, chez les esprits instruits et cultivés que chez les humbles, les simples? L'enthousiasme ne fleurit guère que dans l'âme des Aymerillots; les vieux à barbe blanche ont le cœur moins chaud et l'imagination plus rassise.

Cette opposition de l'émotion et de l'intelligence a été mise en lumière par les **Stoïciens** et par les **Épicuriens** mêmes. Comprendre, c'est, selon les premiers, le meilleur moyen de triompher des passions et de se procurer la paix intérieure. Celui qui sait que tout est nécessaire et réglé par l'ordre éternel des destinées ne songe ni à s'enorgueillir, ni à s'humilier, ni à s'indigner, ni à se plaindre. Il goûte dans la possession et la maîtrise de soi la sérénité, l'absence de trouble. Son âme est d'avance résignée à l'inévitable; elle ne s'étonne plus, *nil miratur*. La seule attitude qui lui convienne désormais, c'est l'*ataraxie*, c'est-à-dire l'imperturbabilité. La science, disent les seconds, nous enseigne que nous sommes maîtres, en détournant notre pensée des sujets qui l'affligent, d'éviter la peine qui y est attachée. L'intelligence dispose de l'attention comme l'atome du clinamen. Ainsi peut-elle s'assurer la paix qui est dans la distraction, dans l'indifférence ou l'*apathie*.

Rôle de l'émotion; ses inconvénients. — *L'émotion est une attention de la sensibilité; elle crée une sorte de monodéisme sentimental qui immobilise l'activité de la conscience. Elle est ainsi un obstacle au développement de l'intelligence et une source continue d'erreurs.*

L'émotion est le signe qu'une idée est devenue, dans la conscience, prépondérante au point de troubler le jeu des fonctions organiques et de les soustraire à l'action des autres idées. Il suit de là que celui

qui éprouve une émotion, dans la mesure où il l'éprouve, est incapable de penser à autre chose. Celui qui a peur ne songe qu'au danger; l'homme irrité, seulement à l'offense et à la vengeance; l'amoureux est absorbé par la pensée de l'objet aimé. L'esprit devient incapable d'évoquer des idées étrangères au sentiment dont il est envahi. Il est enfermé dans une sorte de cercle enchanté, sans issue; dans un état analogue à celui qui est créé par la *suggestion* et qui est appelé *monodéisme*. On dit de l'individu ému qu'il ne se possède plus, qu'il est hors de lui: fou de douleur, transporté de colère, ivre de bonheur; les expressions abondent pour exprimer ce fâcheux état.

Il est constant que l'émotion fait perdre la tête, ôte à l'esprit sa *liberté*, sa clairvoyance, sa lucidité. Elle annihile toutes les facultés. Elle rend muet et stupide dans un examen le candidat le mieux préparé, dont les idées se brouillent et la tête se vide. La colère rend fou. La tendresse nous aveugle:

Amour, amour, quand tu nous tiens,
On peut bien dire: adieu prudence!

Il va sans dire, dès lors, que l'émotion est une source continue d'*erreurs*. On ne peut juger sagement qu'à la condition d'être sans passion, *sine ira neque studio*. Sinon, nous sommes victimes de nos *préventions*, dupes de notre cœur. La haine nous bouche la vue aux mérites de nos ennemis, l'amitié aux défauts des amis, et l'amour-propre, à plus forte raison, nous aveugle sur nous-mêmes. Nous sommes les besaciers dont parle La Fontaine. Le sentiment fait de l'imagination son auxiliaire et son complice. Il nous fait prendre nos désirs pour des réalités. Vu à travers le mirage trompeur de notre espérance, l'objet aimé se pare de tous les mérites et de toutes les qualités; les imperfections du visage s'effacent, les tares du caractère, les défauts de l'esprit s'évanouissent¹. La colère rend sourd aux raisons les meilleures. La peur grossit le danger, crée des hallucinations et des fantômes. L'émotion déforme, en un mot, et dénature à plaisir la réalité.

1. Voyez les vers si connus du *Misanthrope* dans la bouche d'Elmante.

Utilité de l'émotion. — *L'émotion ou le sentiment, d'une manière générale, est le signe que l'idée est devenue agissante au sein de l'organisme et actuellement présente dans la conscience. Elle est également un moyen pour la personnalité de se révéler à elle-même et de se ressaisir.*

Mais par cela même que l'idée émotionnelle s'est emparée de l'esprit et de l'organisme jusqu'au point d'exclure toute autre idée, elle se manifeste en nous avec une *force* et une *évidence* incomparables. Nous ne possédons, au sens plein et entier du mot, des idées comme celles du devoir et de la justice, par exemple, que quand nous les sentons, quand l'émotion les accompagne. C'est ce que faisait entendre **Pascal** lorsqu'il disait que les idées *divines* il faut les aimer, c'est-à-dire en éprouver intérieurement la douceur et la force, pour les comprendre. Au reste, il n'y a point entre les idées morales ou divines, et les idées humaines ou relatives aux objets de la science, la différence signalée par l'auteur des *Pensées*. Toutes les idées, quelle que soit la catégorie logique dans laquelle on les fait entrer, sont des états psychologiques et, à ce titre, soumis aux mêmes conditions. Il nous faut les sentir, les vivre en nous pour en pénétrer toute la signification. Le sentiment entre même, bien qu'à un très faible degré, dans la pensée géométrique. Il n'est pas douteux assurément qu'il soit nécessaire surtout à l'intelligence des idées qui concernent le moi. Mais il n'est absent d'aucune et nous n'avons pas le droit d'en faire abstraction. Universelle par un de ses aspects, l'idée est toujours individuelle par l'autre; concept par un côté, par l'autre, émotion, elle subit la condition de la conscience qui est à la fois moi et non-moi, et relation ineffable de ces deux termes. Ce n'est pas avec l'entendement seul que nous allons à la vérité, mais, comme disait **Platon**, avec toute l'âme : *σὺν ἔλθῃ τῇ ψυχῇ!*

Nous disions que parce qu'elle devient émotionnelle, c'est-à-dire présente actuellement à la sensibilité, l'idée prend le caractère individuel et personnel. Le moi, peut-on dire, s'affirme en elle clairement et distinctement et s'y reconnaît. De là vient sa force. La représentation abstraite et froide, purement *symbolique*, laisse la volonté

inerte. L'idée est alors incapable de nous déterminer : *Video meliora proboque, deteriora sequor*, dit **Ovide**. Chaude et colorée par l'émotion, elle devient, en revanche, vivante, agissante, efficace. En présence de l'idée sensible au cœur, le désir de la réaliser s'éveille. Connaître le bien dans ce cas, c'est, observe **Platon**, le pratiquer.

Bien plus, le trouble intérieur dont l'idée émotionnelle s'accompagne a souvent, pour la conscience étonnée, une valeur révélatrice. On ne se doutait pas des protestations, des révoltes, des haut-le-cœur qui devaient monter des profondeurs de l'être au moment d'accomplir l'action préméditée. On n'en soupçonnait pas la gravité. Le soulèvement de l'organisme est un avertissement salutaire, et souvent il est capable de nous retenir sur la pente du précipice. Au moment d'accomplir un larcin, le cœur de l'enfant est broyé comme dans un étou. Emotion, peut-être encore, *le démon* qui avertissait **Socrate**, au moment où sa raison incertaine demeurait indécise et impuissante à lui tracer la ligne du devoir. L'émotion est le signal d'une réaction profonde du passé psychique contre le présent qui prétend le détruire; elle peut être aussi le point de départ d'une *conversion*. Malheureuses donc les âmes qui n'y sont plus accessibles, le criminel endurci dont le front ne sait plus rougir : il en faut désespérer.

Classification des émotions. — *La classification des émotions doit en principe être calquée sur celle des instincts et des inclinations; on peut les diviser en trois groupes : émotions égoïstes, morales et désintéressées, ou esthétiques.*

Le défaut commun à la plupart des classifications des émotions, c'est qu'elles sont plutôt des *énumérations* des caractères de l'émotion que des distributions des états émotionnels selon leurs genres et leurs espèces. On peut adresser cette critique en particulier à la classification donnée par **Descartes**, qui reconnaît *six* passions ou émotions principales : l'étonnement, la joie, la tristesse, l'amour, la haine et le désir. L'étonnement, nous l'avons vu, n'est pas une passion distincte, mais la *condition* de tous les états émotionnels. On en peut dire autant de la joie et de la tristesse, de la haine et du

désir. En somme, Descartes nous donne la liste non des émotions, mais des principaux caractères qu'en dégage l'abstraction et l'analyse. Il érige les points de vue de la pensée en faits psychologiques distincts. Il procède en *logicien*, non en psychologue.

La classification de **Bossuet**, sujette en partie aux mêmes reproches, présente, en outre, un manque complet d'*homogénéité*. On y rencontre des émotions caractéristiques comme la colère et la peur; des caractères émotionnels comme la joie et la tristesse, le désir et l'aversion, enfin des modes subjectifs comme l'espérance et le désespoir. Les différents termes de sa classification n'ont pas le même degré de *généralité*. C'est comme si l'on répartissait les animaux en vertébrés, mollusques, mammifères, tardigrades et passereaux.

Spinoza rattache les émotions aux idées; ce sont des idées *inadéquates* et confuses. Par idée, il faut entendre un état relatif à l'âme, expression et principe à la fois de mouvements organiques dans le corps. Le propre des idées est de s'affirmer en nous, d'être tendance, appétits, *désirs*; contrariées, elles s'accompagnent de douleur ou de *tristesse*; favorisées, de plaisir ou de *joie*. Les passions étant des idées, il est possible de les *déduire* les unes des autres. Et Spinoza procède, en effet, à cette déduction qu'il poursuit dans le détail avec une rigueur et une précision admirables. Dans les considérations précédentes nous n'avons fait, en somme, que reprendre le principe de la théorie intellectualiste des passions. Nous avons cependant indiqué les réserves qu'elle comporte. Spinoza ne tient pas un compte suffisant des *anomalies* de l'expérience et en particulier de l'action des idées inconscientes. Il raisonne sur la nature humaine type, et non sur la réalité concrète diverse et contradictoire. Il procède en *mathématicien*. Il indique d'ailleurs, dans la préface de *L'Éthique*, qu'il se propose de traiter les passions de l'âme comme s'il s'agissait de lignes, de plans, de surfaces et de solides.

Une classification des émotions, à la façon de celles qu'établissent les *naturalistes*, doit prendre pour fil conducteur la logique et l'expérience. La logique nous fait connaître les idées, c'est-à-dire les facteurs essentiels de l'émotion; l'expérience nous révèle leurs combinaisons effectives, c'est-à-dire ses facteurs réels. En s'inspirant

de ce double principe, on pourrait dire qu'il y a autant d'espèces d'émotions qu'il y a de tendances fondamentales de la nature. D'où une première division des émotions en *altruistes*, ou relatives à autrui (émotion de bienveillance, de tendresse, de pitié, émotion sexuelle); *égoïstes*, ou relatives à l'individu (offensive : colère; défensive : peur), et enfin désintéressées, ou *esthétiques* (émotion du beau, du gracieux et du sublime, etc). Cette division pourrait comprendre des *sous-espèces*, selon que le point de départ de l'émotion est une représentation intéressant l'âme ou bien le corps. Ainsi, à l'émotion égoïste corporelle de la colère correspondrait l'émotion égoïste idéale de l'indignation; à la peur, le respect. Mais il suffit de tracer le cadre. Une classification des passions ou des émotions ne saurait d'ailleurs avoir d'autre prétention que de fournir un répertoire commode, un tableau d'ensemble.

L'expression des émotions. — *La loi qui préside à l'expression des émotions a un caractère relatif de finalité; elle semble destinée à diminuer les inconvénients de l'émotion, et à la faire servir à la conservation de l'animal; elle est dominée par le principe de l'utilité, et aussi par le principe des connexions organiques.*

Les signes par lesquels l'émotion se manifeste spontanément au dehors paraissent, au moins en certain cas, avoir une *raison* d'être. La *colère* met l'organisme en état d'attaquer; elle est la *mobilisation* des énergies de l'individu et, pour ainsi dire, le passage, opéré par les membres et les organes, du pied de paix au pied de guerre. En ôtant à celui qui l'éprouve le sentiment du danger, en le rendant insensible aux coups, en lui donnant un aspect capable d'inspirer la terreur à l'adversaire, elle facilite l'agression. La *peur*, au contraire, paralyse et donne à celui qui la ressent l'aspect d'un mori. Elle est par là de nature à inspirer du dédain ou du dégoût à l'agresseur. Voyez la fable *L'Ours et les deux compagnons*, de La Fontaine. Il est possible également qu'en rendant l'animal immobile elle le soustraie à la vue de la bête de proie. Les mouvements de

contact dans la *tendresse*, de redressement et de gonflement dans l'*orgueil* semblent de leur côté propres à assurer à qui les produit la sympathie ou l'admiration.

De ces faits et d'autres semblables, **Darwin** a tiré un premier principe relatif à l'expression des émotions, celui des *habitudes utiles*. Les mouvements par lesquels l'émotion se manifeste seraient des conséquences de l'instinct de défense et de conservation ou encore des acquisitions de l'expérience. Conservés, transmis de génération en génération, ils seraient enfin devenus instinctifs.

Ce principe doit être complété par la loi mise en relief par **Spencer** de la *diffusion de l'énergie nerveuse*, selon la ligne de moindre résistance. Les ondes nerveuses, irradiées par l'émotion dans l'organisme, suivent pour se propager une marche invariable. Elles affectent les muscles, en raison inverse de leur masse et du poids des organes auquel ils s'insèrent. Chez l'homme, par exemple, elles ébranlent d'abord les muscles délicats de la voix et les muscles grêles de la face, puis envahissent successivement les bras, les jambes, le tronc. Chez l'animal, elles affecteront de préférence la queue, les oreilles. Voyez le chat ou l'âne quand ils éprouvent de l'inquiétude.

Tout compte fait, ces deux principes se complètent : le premier indique le but auquel tend l'expression de l'émotion, c'est-à-dire l'utilité ; le second, les conditions auquel l'être se trouve soumis de la part de la nature, les limites, par conséquent, dans lesquelles la loi des habitudes utiles peut se réaliser.

Nature de l'émotion. — *C'est par l'action exercée sur l'organisme par les idées qu'il faut expliquer l'émotion. On peut dire néanmoins qu'elle est à la fois d'origine centrale (cérébrale) et périphérique ou organique. Ainsi se trouvent conciliées les théories opposées, l'intellectualisme de Herbart et le psycho-physiologisme de Ribot.*

Essayons de dégager du point de vue où nous nous sommes placés la théorie de l'émotion ; nous déterminerons ensuite, par rapport

à cette explication, la valeur des théories courantes relatives à la sensibilité. Les idées, avons-nous vu, ne sont pas des états statiques, des impressions fugitives dont l'organisme est affecté à un moment donné, mais des dispositions fonctionnelles permanentes, des forces capables de modifier l'activité des organes et, par conséquent, l'état de la sensibilité. Supposons maintenant que des idées se succèdent dans un ordre logique, que le passage de l'une à l'autre s'effectue d'une façon insensible ; les changements correspondants qu'elles apportent dans l'organisme seront eux-mêmes, l'un par rapport à l'autre, à peine marqués. Nous n'aurons pas de contraste brusque et violent, pas de choc, pas d'émotion. Supposons, au contraire, que l'idée brusquement mise en relief dans la conscience soit sans rapport avec celles qui l'occupaient antérieurement ; au conflit *logique* des idées va correspondre un conflit *psycho-physiologique* des dispositions correspondantes de l'organisme et des états de la conscience qui y sont associés : voilà l'émotion.

Si cette explication est vraie, une *double* loi s'en dégage : 1^o l'*intensité* de l'émotion est d'autant plus grande que l'opposition logique des idées auxquelles elle est due est elle-même plus caractérisée. C'est un point que nous avons vérifié au début de la leçon. Ajoutons ici que la haine, quand elle succède à l'amour, est plus vive que quand elle vient après l'indifférence. Le degré de colère est proportionnel au degré de sympathie qu'inspirait auparavant l'individu qui en est l'objet. La trahison est plus cruelle quand elle nous vient d'amis ; — 2^o La *diffusion* des émotions, leur succession doit s'effectuer selon la loi d'association des idées, c'est-à-dire selon des lois de ressemblance ou de contraste. Tout doit se passer comme si la logique était non seulement la loi de l'intelligence, mais aussi celle de la sensibilité. **Racine** et **Corneille** d'un côté, **Spinoza** de l'autre, ont montré de quel secours la déduction et le raisonnement pouvaient être pour la connaissance du cœur humain, et ils ont illustré d'exemples innombrables la vérité de cette théorie.

Cependant, la théorie psychologique de l'émotion soulève de nombreuses *difficultés*. Nous en avons indiqué quelques-unes au début de la leçon ; il convient d'y insister encore. N'y a-t-il pas de l'expliquable et de l'irrationnel dans le sentiment ? Le cœur n'a-t-il pas des

raisons que la raison ne connaît pas? N'est-il pas vrai que l'on n'expose pas méthodiquement les raisons d'aimer et de haïr, et que les sentiments ne se commandent pas? Coup de foudre des âmes sœurs, antipathies irraisonnées, émotions irrésistibles; peurs, paniques et enthousiasme contagieux, il semble que des lois *extra-logiques* dominent la vie du cœur et des sentiments. Jacques I^{er} s'évanouissait, dit-on, en présence d'une épée nue, et pourtant il savait n'avoir rien à craindre. « Tu trembles, carcasse, s'écriait Turenne, paraît-il, à l'approche du danger; tu tremblerais bien plus si tu savais où je te veux mener. » Le corps est donc indépendant jusqu'à un certain point de l'âme et rebelle à la volonté.

Nous avons répondu aux difficultés de ce genre en montrant le rôle des *idées inconscientes*. La vie psychique n'est pas circonscrite aux limites de la conscience. Les forces actives de la personnalité ne se déploient pas toujours à la surface éclairée de la conscience; invisibles et présentes, elles font leur besogne à notre insu. C'est de quoi les *matérialistes* profitent pour attribuer l'émotion à l'organisme; c'est sur quoi se fondent les *mystiques* pour autoriser leur croyance à de surnaturelles interventions. La vérité, c'est que l'âme obéit toujours aux mêmes lois. C'est la *logique* qui règle la suite des émotions, mais une logique inconsciente qui heurte celle de la pensée réfléchie, de la personnalité consciente, et produit ainsi l'apparence de l'incohérent et de l'absurde.

En approfondissant davantage, on finirait d'ordinaire par trouver le secret des raisons que le raisonnement et non la raison, comme dit **Pascal**, ne connaît pas. On s'apercevrait qu'il y a une explication aux élans en apparence mystérieux qui nous attirent vers autrui, aux répugnances qui nous en éloignent, comme il y a aussi une explication des décisions de la liberté en apparence indifférente. On s'apercevrait que la volonté et la raison font plus qu'on ne s'imagine pour maîtriser les sentiments et les changer. La thèse de l'*irréductibilité* de l'émotion est sans doute commode à la paresse de la volonté et à la médiocrité du cœur. Elle donne un semblant de justification aux âmes molles et sensuelles, et encore aux natures entières et violentes, qui ne veulent point, les unes ni les autres, se forcer. Mais inférieure au point de vue moral, elle n'est psycholo-

giquement qu'une demi-vérité. On peut, en effet, avec de l'application, créer l'harmonie progressive de l'inconscient et du conscient, au moins dans des limites suffisantes pour qu'ils cessent de s'opposer violemment, et de scinder en deux la personnalité.

Nous sommes maintenant en mesure de nous prononcer sur la valeur des théories relatives à la nature de l'émotion. Il ne saurait être question de les passer toutes en revue¹, mais simplement d'indiquer celle qui, en s'opposant, semblent correspondre aux aspects *complémentaires* du réel, nous voulons dire « l'*intellectualisme* » de **Herbart** et le « *psycho-physiologisme* » de **Ribot**. Il est possible, en effet, d'adopter simultanément ces deux points de vue comme des exposés inégalement vrais de la réalité. Il est vrai de dire, avec le philosophe allemand, que les émotions ont leur cause dans les représentations et les conflits des représentations, non pas dans leur conflit logique assurément, ce qui ne voudrait rien dire, mais dans leur conflit *psychologique*², c'est-à-dire dans le conflit de leurs effets sur l'organisme. Il y a du vrai également dans la théorie de Ribot, qui voit dans l'émotion le retentissement conscient des troubles momentanés de l'organisme. Il est certain, en effet, que l'action qu'exerce l'idée sur l'organisme est conditionnée par la résistance que l'organisme lui oppose en retour. Mais c'est là une action négative essentiellement. Il est vrai également que le contenu de l'émotion, c'est le mélange confus des sensations issues de la résistance organique. Enfin, il est vrai que l'action des idées sur l'organisme ne saurait se concevoir en dehors de la collaboration incessante qu'apporte l'organisme à la vie du cerveau.

Organisme et cerveau ne sont pas des termes indépendants comme le mécanicien et sa machine, mais des forces en *interaction*. L'activité centrifuge du cerveau et l'activité centripète de l'organisme forment, nous avons eu l'occasion de l'indiquer, un *circulus* continu

1. Voir RAUH, *De la méthode dans la psychologie des sentiments*, pp. 106 et suiv.

2. Au reste, l'action psychologique des représentations est en grande partie déterminée par des lois logiques. C'est la part de vérité contenue dans les théories intellectualistes pures, comme celles de Spinoza ou de Leibnitz.

et incessant. Nous avons donc le droit de considérer ces fonctions comme solidaires. Mais de tous les organes correspondants à ces fonctions, il est évident que le plus important, celui qui à bon droit peut être considéré comme la *cause* de l'événement auquel tous collaborent, c'est le cerveau. C'est pour cette raison que nous regarderons l'idée comme le facteur essentiel de l'émotion. Ainsi l'attraction est l'acte commun des planètes et du soleil, et c'est cependant au soleil qu'il faut en rapporter la cause.

RÉSUMÉ

Les émotions, peur, colère, pitié, etc., sont des états complexes, affectifs et représentatifs à la fois. Elles sont, en effet, comme l'ont montré W. James et Lange, le retentissement dans la conscience de troubles survenus dans le fonctionnement des organes, en d'autres termes la *synthèse* d'états affectifs élémentaires. Elles sont aussi la manifestation de l'action exercée sur l'organisme par les idées. Le caractère concordant et systématique des manifestations de l'émotion témoigne en effet qu'elle est due à une réaction centrale *idéomotrice*. L'émotion est donc au plaisir et à la douleur ce que la *perception* est à la sensation brute.

Les troubles physiologiques qui sont la *matière* de l'émotion se répartissent en troubles *musculaires*, *viscéraux*, *vaso-moteurs*, dont l'effet est tantôt d'exalter, tantôt d'abaisser le tonus vital; de là la distinction des émotions *excitantes* et des émotions *déprimantes*. Entre tous les organes intéressés par l'émotion, le *cœur* occupe le premier rang; il est en quelque sorte le miroir des émotions.

Une *idée* est toujours à l'origine de l'émotion; mais elle

peut être *inconsciente*, de là l'illusion que l'émotion est due à des influences extérieures et d'ordre physiologique exclusivement.

L'émotion est une *désadaptation* momentanée : l'organisme ne peut se plier immédiatement aux exigences de l'idée qui intervient brusquement pour changer le mode de son activité. Elle a donc pour condition fondamentale le *choc*, et son essence, c'est l'*étonnement* dû à l'*antithèse* et au *contraste* des situations. Il suit de là que tout ce qui est de nature à affaiblir l'étonnement est de nature à affaiblir l'émotion. C'est ainsi que le sentiment de la *nécessité*, procuré par la réflexion et la science, procure à son tour l'*indifférence* et l'imperturbabilité.

L'émotion constitue une sorte de *monoïdéisme* ou d'état dans lequel la sensibilité accapare l'intelligence au profit *exclusif* d'une idée. L'individu est pour ainsi dire hypnotisé par l'émotion. D'autre part, le sentiment fausse le jugement, ôte sa lucidité et sa clairvoyance à l'esprit qui devient alors, selon le mot de La Rochefoucauld, la dupe du cœur.

En revanche, l'émotion rend l'idée *intérieure* au moi, la confronte, pour ainsi dire, avec la personnalité : elle lui confère ainsi le caractère de l'évidence intime et la rend agissante. C'est de la connaissance devenue émotion qu'on peut dire, avec Platon, qu'elle conduit nécessairement à l'action.

Une classification définitive des émotions n'existe pas. Celles de Descartes et de Bossuet sont à peu près exclusivement *logiques*. On peut adresser, quoique à un degré moindre, un reproche analogue à celle de Spinoza. D'un point de vue positif on distinguera les émotions en *égoïstes*, *altruistes*, *désintéressées*, et l'on calquera les subdivisions sur celles des habitudes et des instincts.

Deux lois fondamentales président aux manifestations extérieures de l'émotion, la loi *psychologique* des habitudes utiles, indiquée par Darwin; la loi *physiologique* de la diffusion

de l'énergie nerveuse dans les organes, selon la ligne de moindre résistance, indiquée par Spencer.

L'émotion est à la fois, nous l'avons vu, d'origine *centrale*, due à l'activité des centres idéo-moteurs, et d'origine *périphérique*, due à la synthèse des sensations affectives élémentaires fournies par les organes. Par cette explication se trouvent conciliées les doctrines opposées, l'intellectualisme de Herbart, qui fait de l'émotion une conséquence du conflit dynamique des représentations, et la théorie de Ribot, qui voit dans l'émotion l'expression consciente des troubles momentanément éprouvés par l'organisme. L'émotion est, en effet, le résultat du conflit des tendances organiques, attachées à l'idée, avec les tendances organiques attachées à la sensation actuelle; elle exprime, en quelque sorte, le conflit du *présent* de l'individu avec son *passé*.

LEÇON XIX

LES PASSIONS ET LES INCLINATIONS

SOMMAIRE. — Définition de la passion. — Psychologie de la passion. — Attitude de l'âme à l'égard de la passion; bonnes et mauvaises passions. — Thérapeutique des passions. — L'évolution des passions. — Les inclinations: égoïstes, sympathiques, esthétiques. — Irréductibilité des inclinations sympathiques. — Thèses de Stuart Mill et de La Rochefoucauld. — Caractère complexe de la sensibilité. — Rapports de l'intelligence et de la sensibilité.

Définition de la passion. — *La passion diffère de l'émotion par son caractère stable et permanent, et de l'inclination par son caractère spécialisé et immédiatement agissant.*

Les cartésiens, nous venons de le voir, emploient le mot de passion comme synonyme d'émotion. C'est l'indice que les différences entre ces deux modes de la vie affective ne sont pas très grandes. Elles sont réelles cependant: tandis que l'émotion est un état de *crise*, la passion est un état permanent, une *εἶς*, une *disposition* à éprouver certaines émotions, en un mot une orientation durable de la sensibilité¹.

L'émotion, dit Kant, agit comme l'eau qui brise une digue, la

1. Nous n'aimons guère la formule: « c'est l'émotion en permanence. » L'émotion implique l'idée de mouvement et de changement qu'exclut justement l'idée de passion. Il est plus juste de dire, comme on l'a fait, que c'est une habitude de la sensibilité.

passion comme un torrent qui s'enfoncé de plus en plus dans son lit. La passion est à l'émotion ce qu'est, par exemple, l'irascibilité à la colère, l'amour au trouble sexuel, la timidité à un accès de peur, etc.

On peut la caractériser encore en l'opposant à l'inclination. On dira dans ce cas qu'elle est une inclination *spécialisée*. Le penchant à acquérir, *libido acquirendi*, est une inclination; l'avarice ou désir d'entasser des écus, le besoin de réunir des objets d'une certaine espèce ou manie du collectionneur, la préoccupation d'accumuler des connaissances, le goût de l'érudition, sont des passions. En somme, l'inclination est indéterminée, elle peut s'appliquer aux objets les plus divers et se satisfaire de bien des manières; la passion, comme l'habitude avec laquelle elle présente de grandes analogies, s'attache à la poursuite d'un objet déterminé à l'exclusion de tout autre.

A un autre point de vue encore, la passion diffère de l'inclination. L'indétermination de l'inclination lui permet de garder une attitude *expectante*. Tel a eu toute sa vie le goût des aventures qui n'est jamais sorti de son bureau et n'a connu les pays dont son imagination était hantée que par les cartes géographiques appendues aux murs. L'objet précis de la passion la rend autrement exigeante et impérieuse. Elle ne saurait demeurer contemplative et idéale, elle court à l'acte qui doit la satisfaire. Elle est avide de satisfactions *positives*; elle va au-devant de l'événement et au besoin elle le suscite.

Autre différence encore : des inclinations différentes peuvent *coexister* dans l'âme sans se gêner. Dans l'âme de Tartarin, don Quichotte et Sancho Pança font bon ménage. On peut avoir le goût du négoce et des dispositions pour les beaux-arts. Mais d'ordinaire les passions *s'excluent*. Chacune d'elles prétend absorber, utiliser à son profit toutes les forces de la personnalité.

Il ne faut rien exagérer toutefois; il peut arriver que l'âme soit tiraillée en des sens divers par des passions contraires. D'habitude même, il arrive qu'une passion s'entoure de passions complices ou *auxiliaires*. C'est ainsi que la débauche, le jeu, l'ivrognerie se prêtent volontiers main-forte pour achever la ruine physique et morale de l'individu. C'est comme dans le bois pourri, où d'ordinaire, pour le ronger, on trouve plus d'une catégorie d'insectes. Les passions les plus opposées mêmes, les vices les plus bas et les vertus les plus

rare peuvent voisiner. L'homme est un abîme de contradiction. Mais les cas de ce genre sont évidemment rares.

Psychologie de la passion. — *La passion est une sorte de monodéisme sentimental dû à une désagrégation commençante de la personnalité.*

L'origine des passions est variable. Tantôt, à la façon des maladies qui en un instant bouleversent l'économie, elle éclate comme un coup de foudre, elle affecte la forme du choc émotionnel; tantôt, à la façon d'une maladie *chronique*, elle s'insinue sournoisement en nous, envahit insidieusement l'âme qu'elle transforme à son insu. D'autres fois, elle se développe insensiblement sous le regard indulgent de la réflexion qui ne soupçonne pas le danger ou ne s'en inquiète que quand il n'est plus temps. Dans tous les cas, elle pénètre d'autant plus aisément en nous que la personnalité est moins fortement constituée. C'est dans les périodes de *crise*, aux heures troubles, où l'adolescent se transforme pour devenir un homme, où l'homme-adulte est prêt à faire place au vieillard, qu'elle est particulièrement à redouter. La sensibilité est alors profondément modifiée, l'intelligence cesse de se trouver en harmonie avec elle, l'équilibre intérieur se brise; l'individu perd pour ainsi dire l'*habitude* de lui-même, il ne se reconnaît plus. Il s'agit pour lui de se reconstituer dans les cadres agrandis ou rétrécis de son existence psychologique antérieure ou de cesser d'être ce qu'il était. Les inclinations, jusque-là demeurées en lui latentes, risquent de se spécialiser brusquement et de se déterminer sous forme de passions caractérisées et exclusives. A ce moment, les *circonstances* peuvent jouer un rôle prédominant. Un plaisir ressenti avec une intensité singulière peut laisser dans l'âme une trace ineffaçable, et un désir violent, que rien ne contre-balance, peut naître de l'éprouver encore, de le reconquérir à tout prix. Il n'est même pas nécessaire que l'âme se trouve modifiée par des événements rares ou exceptionnels. Il en est de l'organisme psychique comme de l'organisme physiologique affaibli, il offre un terrain tout préparé à l'introduction des germes morbides.

Il est pour ainsi dire en état de grâce passionnelle. Le moindre fait peut déterminer l'évolution lente ou la révolution brusque de la vie intérieure. Une rencontre banale, une parole insignifiante acquièrent, à ces heures où l'imagination et la sensibilité sont exaltées, une importance singulière; elles revêtent chez les mystiques un caractère surnaturel et mystérieux, elles prennent une signification providentielle. C'est, par exemple, l'accident de Neuilly, point de départ de la conversion de **Pascal**; c'est le coup de foudre ressenti par deux amoureux qui éprouvent soudainement le sentiment d'avoir été éternellement prédestinés l'un à l'autre.

Au reste, la façon dont se développe en nous la passion, variable comme la façon dont elle naît, confirme encore l'idée qu'elle est due à un affaiblissement momentané de la vie personnelle. L'âme passionnée cesse de s'appartenir, d'être maîtresse de ses sentiments, de ses désirs, de ses idées; ses facultés sont mises au service de la passion, dont elle devient, selon la formule courante aussi vraie qu'expressive, l'esclave.

L'attitude de l'âme à l'égard des passions. Bonnes et mauvaises passions. — *Il y a de bonnes et de mauvaises passions, et la sagesse ne consiste pas à les extirper radicalement, comme le pensaient les premiers stoïciens, mais à philosopher avec elles, à les utiliser au profit des fins supérieures de la pensée.*

On peut diviser les passions, comme les habitudes, en *actives*, *passives* et *mixtes*. Les premières ont pour objet des fins que la volonté d'ordinaire se propose, qui sont conformes aux lois de la nature et aux aspirations essentielles de la personnalité; les secondes visent à la satisfaction des tendances inférieures de la nature; les troisièmes présentent les caractères intermédiaires. A vrai dire, dans la réalité concrète, il n'y a guère que les passions de la troisième catégorie. Passions actives et passives sont moins des faits psychologiques que des caractères logiques, dégagés par l'analyse. Les passions ont, en effet, à des degrés divers, rapport à la fois aux fins supérieures et aux

fins inférieures de la vie. Ni anges ni bêtes, comme dit **Pascal**, nous sommes dans l'entre-deux. C'est ainsi que dans les jouissances les plus basses il entre un élément de *pensée* qui, dans une certaine mesure, les excuse et les purifie. L'ivrogne, s'il boit en compagnie, mêle au plaisir brutal de l'ivresse la jouissance que lui procure le besoin de sociabilité satisfait. Boit-il seul, la pensée de sa misère, qu'il cherche à noyer dans le vin, l'accompagne, et donne une sorte de grandeur tragique à son morne effort vers le suicide. Il entre en revanche un élément d'égoïsme et de sensualité jusque dans l'amour maternel lui-même et dans l'amour de l'âme dévote pour son Dieu.

C'est faute d'avoir aperçu ce caractère *ambigu* des passions que les philosophes les ont tour à tour outre mesure glorifiées ou vilipendées. Tandis que les **Cyrénaïques**, et non pas les Epicuriens, ainsi qu'on l'a dit souvent, les considèrent comme la règle infaillible de la vie, les premiers **Stoïciens** — et non l'école stoïcienne tout entière — les condamnent en bloc. Critérium du désirable pour les uns, elles sont pour les autres des maladies de l'âme, *ægritudines animi*, dont l'essence est un mouvement irrationnel et contre nature¹. Le sage doit, en conséquence, les extirper radicalement du jardin de son âme : *radicitus evellere*.

Thèses si évidemment exagérées que les deux écoles ont dû les abandonner. **Aristippe** est obligé de reconnaître que la passion n'est bonne que dans la mesure où l'individu conserve la maîtrise, la possession de soi, c'est-à-dire l'aptitude à triompher de la passion même, et les Stoïciens, en revanche, finissent par avouer qu'il est de bonnes passions, les *ἐπιθήταιαι* auxquelles le sage peut légitimement donner accès dans son cœur. Le contentement, la prévoyance, le courage, sont des sentiments légitimes. « *Ne gaudeas vanis!* » dit **Sénèque**. C'est donc qu'il y a des joies fortes et solides, dont la sagesse serait ridicule de faire fi et de se priver.

Quoi qu'il en soit, abstraction faite de l'objet auquel elle s'applique et qui peut, selon les circonstances, être bon ou mauvais, c'est-à-dire plus ou moins conforme aux fins supérieures de la personnalité, la passion par elle-même est un merveilleux *levier*, un admirable

1. κίνησις τις ἀλογος καὶ παρὰ φύσιν

principe d'action. Elle est une concentration, une *mobilisation* des énergies physiques et morales de l'individu sur un point donné. Elle est, en conséquence, pour la personnalité jusque-là inconsistante, incertaine, une occasion de se révéler à elle-même et de s'affirmer. On peut comparer certaines natures, dépourvues de caractère, aux dissolutions sursaturées qui demeurent amorphes jusqu'au choc qui les fait brusquement cristalliser. La passion crée alors littéralement l'individualité psychique.

D'autre part, elle est une sorte de *monoïdéisme*, de pensée obsédante et fixe qui harcèle toutes nos facultés, les met à son service, les fait collaborer à la fin qu'elle poursuit. L'instinct de l'homme de génie est une passion qui décide de l'orientation de son esprit, dérive toutes ses forces dans le même sens, en les appliquant à la création du chef-d'œuvre qu'il porte en lui.

La passion ferme les yeux à tout ce qui n'est pas son objet, elle supprime les difficultés ; la foi qu'elle donne soulève les montagnes, élève la *volonté* à la hauteur des tâches les plus héroïques, des folies les plus généreuses, des sacrifices les plus sublimes ; elle rend enfin l'*intelligence* plus pénétrante et plus aiguë. Etrécissant notre horizon, elle en accroît la profondeur. C'est la passion du gain qui, pour un instant d'ailleurs et pour l'objet précis qu'il a en vue, achat ou vente des bestiaux, donne au paysan la finesse, la pénétration, le sens psychologique qui, le reste du temps, lui font défaut. La passion est, en quelque sorte, un *instinct* ardent à découvrir les moyens de se satisfaire et à les employer.

En résumé, nous venons de voir que les passions sont, au point de vue moral, des états mixtes, conformes par certains côtés aux fins de la personnalité, en opposition avec ces mêmes fins par un autre. D'autre part, elles sont des modes exaltés de la vie psychique. De ces prémisses, une conclusion immédiatement se dégage, savoir qu'il n'y a pas de passion mauvaise absolument. De même, peut-on dire, qu'on fait une flamme claire et brillante avec toute sorte de combustible, on peut, avec des penchants mal dirigés d'abord, mais ensuite redressés, faire des vertus très hautes. La sagesse c'est donc d'*utiliser* les passions, de les dériver progressivement au profit des fins supérieures de l'âme, de les purifier par l'intention. Le buveur, s'il abandonne

son sang-froid et la possession de soi, risque, au cabaret, de commettre des sottises ; s'il raidit sa volonté et redouble d'attention, c'est le lieu où il peut s'instruire à meilleur compte que partout ailleurs des qualités et des défauts des hommes, lire dans leur cœur, comprendre la médiocrité des jouissances qu'ils y trouvent, et finalement prendre le dégoût de ce genre de plaisir. Mieux vaut boire et penser que de s'abstenir à la fois de penser et de boire.

Le joueur qui risque sa fortune sur un coup de dé, l'amoureux qui fait le sacrifice de sa vie à celle qu'il aime, à proprement parler ne font pas preuve de courage, puisque nous réservons ce nom aux actions désintéressées. Mais si ce n'est le courage au sens rigoureux du mot, c'en est le frère illégitime et qui lui ressemble à s'y méprendre. Que d'actions nous appellerions héroïques et sublimes si la fin poursuivie était meilleure ou si seulement les préjugés le permettaient ! On trouverait dans la vie désordonnée de ceux qu'on appelle les « viveurs » bien des traits d'abnégation, de désintéressement, de délicatesse auxquels serait bien certainement en peine d'atteindre la vertu rassise qui évite aussi soigneusement les occasions de bien faire que celles de pécher. Trop de prudence et de circonspection sont signe de *pauvreté* psychologique et de misère morale. Les privations, les renoncements auxquels l'âme ne se résigne qu'après en avoir supputé les profits, en avoir escompté le payement, la vertu mercenaire des Pharisiens et des Philistins¹ inspire à juste titre le dégoût.

A ceux qui ont mauvaise tête et bon cœur, l'opinion, au contraire, est généralement indulgente ; elle pense, d'accord avec la parabole de l'enfant prodigue, qu'il n'en faut jamais désespérer. Elle plaide pour eux les circonstances atténuantes dans des formules touchantes comme : « Un homme de plaisir est parfois un saint qui se cherche », ou humoristiques comme : « Les vices sont des vertus qui n'ont pas eu de chance. » L'expérience est là d'ailleurs pour nous montrer qu'il y a souvent dans un débauché l'étoffe d'un saint. La conduite de *Pascal* avant la fameuse conversion était loin d'être exemplaire, et *saint Augustin* avait scandalisé Carthage par ses excentricités de jeune homme avant de l'édifier par ses vertus.

1. Voyez *Les Revenants* d'Ibsen.

Notre bon fabuliste compare « l'indiscret stoïcien » qui veut arrêter dans l'âme la végétation luxuriante des passions au philosophe scythe qui, témoin des bons effets de l'émondage, croit bien faire, retourné chez lui, de tailler les arbres à tort et à travers. C'est l'image de l'*ascète* qui proscribit impitoyablement les élans du cœur et « devant que de mourir nous rend semblable aux morts ! » Condamner les passions sous prétexte qu'elles sont parfois mauvaises, c'est vouloir interdire l'usage du feu par crainte des incendies ; c'est, selon l'image poétique d'un prédicateur chrétien, vouloir briser la lyre d'Homère parce qu'elle a servi à chanter les faux dieux.

Thérapeutique des passions. — *On réduit la passion en lui opposant la passion contraire, en la gorgeant ou en la faisant périr d'inanition, en lui substituant la passion de connaître, en la soumettant à la réflexion qui l'analyse et la dissout.*

De quels moyens disposons-nous pour résister aux passions ? On a dit que les sentiments ne se *commandent* pas. Si l'on entend par là qu'on ne peut, du jour au lendemain, d'une minute à l'autre, supprimer un sentiment, et encore moins le faire naître, rien de plus vrai. La passion ne cède, pas plus que l'habitude, à un ordre impérieux de la volonté. Œuvre du temps et de l'activité inconsciente de l'esprit, il faut pour en venir à bout l'action lente et continue des influences extérieures et de l'attention. Mais l'expérience est là pour attester que nous pouvons tous, sinon également et absolument, du moins à des degrés divers et toujours dans une certaine mesure, aspirer à la maîtrise de nous-mêmes, à ce que les Grecs appelaient l'*ἐγκράτεια*.

Il en est de la santé morale comme de la santé physique, la sagesse conseille de ne pas l'exposer imprudemment et de la garder intacte. Il est plus aisé d'éviter de tomber malade, qu'une fois malade de revenir à la santé. Mieux vaut prévenir le mal que d'avoir à le guérir. Mieux vaut, au risque de se priver du mérite de la conversion et du retour à la vertu, demeurer étranger aux vices et aux passions. Il y a des choses qu'il vaut mieux ne pas connaître, même quand on doit les oublier. Heureux donc ceux qu'une vie calme et

régulière, dans un milieu sain et honnête, met à l'abri des entraînements de l'imagination et des sens.

Toutefois, si l'*hygiène* morale, si le traitement préventif et préservatif ne donnent pas de résultats, c'est à la médecine d'intervenir pour aider la nature, c'est-à-dire ici la raison, à reprendre le dessus. Le premier principe de la *thérapeutique* des passions, c'est qu'il faut les prendre autant que possible à leurs débuts. « *Principiis obsta !* » Les obsessions morales les plus redoutables ont d'ordinaire de faibles commencements. L'intelligence et la sensibilité intactes pourraient facilement venir à bout de l'adversaire. Le danger est de présumer trop de ses forces et de ne pas retirer assez tôt le doigt de l'engrenage. La passion ne tarde guère, en effet, à se créer de sourdes *complicités* dans l'âme, à mettre l'imagination dans ses intérêts et à son service, à sophistiquer la conscience et à duper la raison.

Un second principe consiste dans le défaut de *complaisance* à l'égard de la passion. On peut en quelque sorte faire le vide devant elle, lui couper les vivres, l'affamer. Le buveur s'interdit, par exemple, d'avoir chez lui à sa disposition des boissons fortes ; il oublie volontairement son porte-monnaie ; il multiplie les obstacles entre son désir et l'acte destiné à le satisfaire ; il fortifie d'autant sa volonté ou du moins prend des précautions contre sa faiblesse. C'est le procédé d'Ulysse lorsque, par crainte de céder au chant des sirènes, il se faisait attacher au mât du navire par les matelots. Il est des victoires qu'on ne remporte qu'en fuyant. Moyen peu glorieux, sans doute, mais est-ce à dire, avec les *rigoristes*, moyen peu moral ? N'exagérons rien : la bonne volonté de celui qui agit de la sorte n'est pas douteuse. Comme le sonnet importe plus que le temps dépensé à le faire, les actions morales ont plus d'importance que les voies suivies pour les réaliser. Penser autrement, c'est du *dilettantisme*.

Mais le défaut de cette tactique, c'est d'être décevante et dangereuse. Les contrariétés qui affaiblissent les petites passions nourrissent les grandes. C'est le vent, dit **Voltaire**, qui souffle une chandelle et déchaîne un incendie. L'attrait du fruit défendu exalte l'imagination, irrite le désir, intéresse à le satisfaire les instincts généreux de la nature, le besoin de lutte, par exemple. Notre orgueil

se met de la partie, et parce que les obstacles se dressent devant nous, nous nous croyons tenus de les surmonter.

La méthode opposée consiste à combattre la passion par la *satiété* et le dégoût, en la gavant. Voulez-vous guérir un gamin de sa paresse? Au lit pendant huit jours consécutifs! Contre la gourmandise? l'indigestion! Ne voit-on pas les personnes dont la jeunesse fut orageuse calmes et rassises dans l'âge mûr? Le diable vieilli s'est fait ermite. Le remède malheureusement n'est pas toujours efficace, et il est parfois pire que le mal. Qui a bu boira; la passion peut se tourner en habitude invétérée, en vice indéracinable.

Il vaut mieux, semble-t-il, attaquer l'adversaire de front et opposer à la passion des passions différentes ou contraires. Elle est une tendance qui, faute d'être réduite et réprimée par d'autres, de sens opposé, devient prépondérante et tyrannique; c'est une *ὄρμη πλεονάζουσα*, disaient les *Stoïciens*, eh bien! on la fera rentrer dans le rang en développant les tendances qui la corrigent et la complètent. Voici un buveur qui penche vers l'ivrognerie. Empêchez-le de se spécialiser. Qu'il aille dans le monde, qu'il voyage, qu'il se livre aux sports; sa pensée cessera d'être obsédée et fascinée par la jouissance de la boisson.

L'*oisiveté* est le grand obstacle à la guérison des passions. Dans le repos et la solitude, l'imagination s'exalte, travaille, crée des fictions dont le désir se nourrit. Un moyen excellent de l'en empêcher c'est de remettre l'âme dans l'attitude du travail et de l'effort, de la distraire et de l'occuper. Le *travail* est la grande ressource, à condition bien entendu qu'il ne consiste pas dans une activité purement mécanique où le corps seulement est en jeu, mais qu'il intéresse le cœur et la pensée. Ainsi on fortifiera l'âme contre les tentations éventuelles; on suscitera des adversaires avec lesquels la passion aura à compter.

Si la passion d'ordinaire est forte, c'est que l'objet qui la provoque est par elle mis hors de pair, considéré comme unique en son genre et digne d'admiration. Et s'il en est ainsi, c'est que l'individu a plus ou moins perdu le sens critique, la faculté de juger. Il est incapable de sortir de lui-même et de regarder avec les yeux d'autrui. S'il peut *réfléchir*, il est sur la pente de la guérison. La réflexion fait naître le doute et la clairvoyance. Elle nous montre les défauts ou les tares

de l'objet aimé, les conséquences et les effets funestes d'une habitude. Elle nous fait sentir combien nous sommes, selon les occurrences, ridicules ou naïfs, dignes de pitié ou méprisables¹. Elle réveille par contre-coup les sentiments de dignité, d'orgueil, le souci de nos intérêts ou de notre réputation, jusque-là ignorés ou foulés aux pieds. D'autre part, elle nous révèle le mécanisme de la passion, les ressorts qui la font mouvoir. Par là, elle nous incite à en diriger les mouvements, à nous prêter à la passion sans nous y abandonner. Elle peut, poussée à l'extrême, dégénérer en passion à son tour et créer le dilettantisme psychologique dont **M. Barrès** a donné de si curieux exemples dans ses livres sur *le Culte du Moi*, et **Bourget** présenté un cas si intéressant dans *le Disciple*. Ce sont là d'ailleurs des formes morbides de l'analyse psychologique. Réduite à son véritable usage, celle-ci a pour objet d'éclairer la vie intérieure et non de se substituer à elle; elle est un moyen et non une fin.

L'optimisme de Spinoza. — *La nature humaine, spontanément, tend à faire prédominer en elle les passions actives et la raison, et à éliminer les passions passives qui la rendent esclave.*

L'*Ethique* de **Spinoza** est consacrée à montrer que la nature humaine tend progressivement à se soustraire à l'*esclavage* des passions pour s'élever à la *liberté*, c'est-à-dire au développement plein et entier de la raison et de la personnalité. Le propre des passions inférieures, c'est qu'elles sont des manifestations obscures de l'action qu'exercent sur nous les forces extérieures, des signes de notre asservissement à la puissance des choses. Elles s'accompagnent toujours d'un sentiment de *tristesse* contre lequel proteste la tendance essentielle de notre être, qui s'efforce de vivre et de se conserver. Elles créent donc une sorte de trouble et de déséquilibre intérieur qui, s'il se prolongeait et s'aggravait, ne tarderait pas à entraîner la ruine de l'âme et l'anéantissement de la vie.

1. Voyez les Stances de *Polyeucte*: « Allez, honneurs, plaisirs qui me faites la guerre, etc. »

D'autre part, les passions inférieures mettent les individus en *opposition* les uns avec les autres. Il n'est pas possible, en effet, que tous simultanément participent aux jouissances dont elles sont avides. Les biens matériels, auxquels elles s'attachent, sont en quantité limitée; ils peuvent être un objet de satisfaction seulement pour quelques rares privilégiés. De là nécessairement pour les hommes, en proie aux passions égoïstes, un état de guerre. Mis aux prises, les appétits et les besoins transforment l'homme en véritable *loup* pour l'homme. La *société* dans ces conditions est impossible, et l'individu ne peut sortir de l'état de barbarie et de misère où la solitude le condamne.

Enfin, appliquée à la poursuite des jouissances sensuelles, la vie humaine est exposée à mille *vicissitudes*, à mille alternatives de plaisirs et de souffrances. La gloire ne dépend pas seulement de la volonté de l'ambitieux, mais des circonstances; la fortune, de l'avare, mais des événements. L'amour est subordonné à l'existence de l'objet aimé, lequel est sujet aux maladies, aux accidents, à la vieillesse, à la mort; il est soumis également à ses caprices et à ses fantaisies. Il ne dépend pas plus de nous d'aimer que d'être aimé. Ainsi l'incertitude plane sur les jouissances que les passions sensuelles procurent; leur fondement est toujours *précaire* et mal assuré. Exposées à tant de risques, comment s'établiraient-elles donc solidement dans l'âme?

Mais ce n'est pas tout, elles trouvent dans l'âme même, dans la vie intérieure, qui est essentiellement *réflexion*, analyse, mémoire, un antidote, un dissolvant actif et perpétuellement agissant. La passion est, par la réflexion, continuellement dépouillée du caractère surnaturel que lui prête notre ignorance, du prestige que le mystère lui donne au regard de l'*imagination*. Dès lors, par le jeu combiné des forces de la nature en nous et hors de nous, elle est condamnée à s'éliminer progressivement. Ainsi les tissus sont peu à peu débarrassés des principes morbides contre lesquels réagit sans cesse la *vis medicatrix*, la puissance médicatrice de la vie.

En revanche, les passions *actives* trouvent, dans les raisons mêmes qui expliquent le recul progressif des passions inférieures, la raison de leur accroissement illimité dans l'âme et de leur affermissement.

Le courage et la générosité, *animositas et generositas*, qui sont les principales, trouvent sans cesse, dans leur accord avec les lois qui régissent la vie individuelle et la vie sociale, un principe de continuel progrès. Elles créent en nous la joie intérieure et hors de nous la sympathie, l'affection et le respect qui les redoublent.

Il en est de même, et à meilleur titre encore, de la passion de *connaissance*, — limite où la passion passive cesse pour faire place à l'activité pure de la raison, à la liberté. Ici l'âme n'obéit plus qu'à elle-même, elle est autonome, *sui juris*. Ici, le penseur n'a pas à craindre que l'objet auquel il se consacre, c'est-à-dire l'étude de la nature, puisse jamais lui faire défaut. Tout, à le bien prendre, est matière de réflexion, prétexte à recherche, occasion d'accroître le savoir. La vérité, d'autre part, est universelle; elle est pour les hommes le réservoir où tous peuvent apaiser leur soif sans craindre d'entrer en rivalité les uns avec les autres. Bien au contraire, elle les rapproche, les unit, les oblige à communier ensemble, à se sentir semblables. Elle est le véhicule de l'amour et de la sympathie entre les membres de la cité humaine. Par elle, l'homme apprend qu'il n'est rien de plus utile à l'homme que l'homme même. Ainsi d'accord avec les conditions de la vie sociale, la passion de la science est d'accord également avec les besoins essentiels de la nature. Ils la suscitent et la soutiennent; de son côté, elle les développe et elle les fortifie.

Plus elle agit, enfin, plus la réflexion devient puissante : *Vires acquirit eundo*. La lumière qui dissipe les passions obscures redouble l'énergie et l'activité de l'intelligence; tout progrès de la pensée est le gage d'un progrès nouveau, d'une ascension de l'âme vers un degré plus haut de perfection et de félicité.

L'*optimisme* de Spinoza ne lui laisse d'ailleurs pas ignorer qu'il y a des passions inférieures contre lesquelles il n'y a point de remède possible. Si l'âme, lorsqu'elle est normalement organisée, tend à persévérer dans son être, elle tend également, quand elle est malade et en voie de désagrégation, à persévérer dans le mal qui la détruit et à aller au néant, terme de sa progressive déchéance.

La sympathie. — *La sympathie est un fait complexe; c'est l'émotion accompagnée de l'idée d'autrui, comme de sa cause.*

Quand nous éprouvons une émotion, nous pouvons la rattacher à l'idée de *nous-même*; d'autres fois à l'idée *d'autrui*; d'autres fois, nous l'éprouvons purement et simplement, ou bien à l'occasion de la perception des *objets extérieurs*. Dans le premier cas, elle est *égoïste*; dans le second, *altruiste*; dans le troisième, *esthétique* ou désintéressée. Certaines personnes ont une tendance ou disposition naturelle à associer à toutes leurs émotions l'idée du moi; d'autres sont enclines à les ressentir à propos de la représentation d'autrui; d'autres à propos de la représentation des objets. Les premières ont le caractère égoïste, les secondes le caractère altruiste ou moral, les dernières l'âme artiste. Ces trois dispositions ou inclinations sont *fondamentales*.

Cette distinction, purement logique, n'exprime évidemment pas le point de vue de la psychologie concrète. Les inclinations égoïstes, altruistes et désintéressées se trouvent toujours en nous à quelque *degré*, et, suivant les circonstances, les unes ou les autres sont prédominantes. Il n'y a entre les individus qu'une différence de plus ou de moins.

Un sonnet de **J. Soulayr**, *Les deux cortèges*, nous offre un exemple touchant du sentiment de sympathie. Deux mères se rencontrent à l'église; l'une entre et conduit le deuil de son enfant, l'autre sort après avoir porté le sien au baptême :

La jeune mère pleure en regardant la bière,
La mère qui pleurait sourit au nouveau-né.

Comment expliquer le fait? Il est bien évident que nous ne sommes pas ici en présence d'une communication des sentiments; parler ainsi, c'est employer une métaphore. Il y a tout simplement éveil dans les deux consciences de représentations différentes : ici, une idée de joie qui détermine une émotion douce et le sourire; là, une idée de mort qui provoque un sentiment de tristesse et les larmes. Mais comme la représentation est née, ici et là, à propos d'un événement qui concerne autrui, l'émotion correspondante semble avoir été

communiquée du dehors et par *sympathie*. Qu'est-ce donc que sympathiser? C'est, dirons-nous, à la suite d'une perception relative à autrui, éprouver un état affectif analogue à celui qu'autrui éprouve ou du moins qu'il pourrait éprouver¹. Évoqué-je, au contraire, une idée, celle de la mort, par exemple, en pensant à moi, je sympathise avec moi-même, je suis égoïste. Évoqué-je, enfin, cette même idée d'une façon inconsciente ou à propos d'un tableau, d'un bas-relief, d'un spectacle de la nature, j'éprouverai un sentiment confus de laid, une émotion artiste.

En somme, l'âme sympathique est celle qui est apte à évoquer, à éprouver des états affectifs à propos de représentations relatives à autrui, comme l'égoïsme est l'aptitude à ressentir des émotions à propos de représentations relatives à soi, comme le goût est la disposition à éprouver des sentiments à propos d'idées inconscientes ou de représentations d'objets extérieurs étrangers à l'idée de soi et d'autrui.

Il suit de là que les âmes les plus égoïstes peuvent devenir les plus sympathiques et vice versa. Il suffit que l'orientation de la pensée change. Toutefois il est rare qu'un changement de ce genre puisse se produire. Quand on est égoïste, sympathique ou désintéressé, c'est pour la vie. Les inclinations ont leur fondement dans des dispositions fondamentales de la nature.

Irréductibilité des inclinations sympathiques. — *Il n'est pas vrai que l'égoïsme soit inné, essentiel à la nature, et la sympathie acquise et dérivée. Ce qui est vrai, c'est qu'avec le développement de la vie sociale, l'altruisme et l'égoïsme tendent simultanément à devenir prédominants.*

S'il faut en croire **Stuart Mill**, interprète de la pensée des empiriques, la nature serait égoïste foncièrement. Le vivant serait exclu-

1. **Malebranche** rapporte le cas d'une servante qui, voyant enfoncer la lancette du chirurgien dans le pied d'un patient, ressentit au même endroit une douleur si aiguë qu'elle fut obligée de s'aliter (cité par Malapert, *Leçons de psyc.*). Cf. ce que nous avons dit de l'action des représentations dans la leçon IV sur *la Conscience*, et *passim*.

sivement préoccupé de sa conservation personnelle; l'altruisme serait une extension, un *élargissement* intelligent de l'amour de soi. L'expérience a obligé l'individu à associer étroitement l'idée de l'intérêt général à l'idée de son intérêt propre. Il a appris, au cours de son expérience personnelle, qu'en travaillant pour la ruche l'abeille travaille pour elle-même et vice versa. L'idée du bonheur d'autrui lui est apparue avec une évidence de plus en plus irrésistible, comme le corollaire et la *condition* de son bonheur à lui. Il a donc appris à aimer les autres pour lui-même, dans son intérêt, comme il aime ses bijoux ou ses armes, ou encore les animaux dont il tire profit. Mais il n'a pu prendre l'habitude d'aimer autrui sans que cette habitude devint un instinct, un besoin, une *disposition* de la nature. Il n'a pu empêcher qu'avec le temps ce sentiment se dépouille de l'arrière-pensée égoïste qui avait présidé à sa formation; l'homme en est arrivé à ne plus penser au motif pour lequel il aime ses semblables, mais à la nécessité de cet amour et à sa beauté, et c'est ainsi qu'il s'élève à la sympathie désintéressée. De même que l'*avare*, à qui l'or suggère des pensées agréables, finit par trouver l'or agréable par lui-même — il le regarde d'abord comme un simple moyen pour se procurer des jouissances et finit par le considérer comme une fin qui par elle-même a de la valeur — ainsi l'altruisme, simple moyen pour l'égoïsme de se satisfaire, apparaît un jour comme ayant une valeur propre, comme une *vertu*, comme une inclination innée.

Il suffit pour réfuter cette argumentation spécieuse de faire observer que si l'égoïsme est une inclination absolue, exclusive originairement de l'altruisme, cette dernière inclination est radicalement inexplicable. Égoïste est l'individu, égoïste il doit rester. Rendons-nous bien compte, en effet, de ce qu'est un égoïste absolu, idée vivante de l'égoïsme. Constituée par une tendance exclusivement *centripète*, son âme non seulement sera incapable de devenir le sujet d'une tendance centrifuge, mais elle ne pourra même pas en concevoir la *possibilité*. Comment l'ombre, à la supposer pourvue de conscience, concevrait-elle la lumière? Comment le froid, capable par hypothèse de réfléchir, aurait-il l'idée du chaud? Il est inintelligible qu'un égoïsme qui pense puisse penser autre chose que lui-même. Le fait seul pour l'individu de concevoir autre chose que soi est l'indiscutable preuve qu'il

y a en lui autre chose que le soi. S'il se représente autrui, c'est qu'autrui est en quelque manière en lui; c'est, en d'autres termes, que sa conscience, que l'idée du *moi* enveloppe celle du *non-moi*.

Mais, dira-t-on, qu'est-ce que cela prouve? A-t-on jamais douté que l'égoïste ait en lui l'idée d'autrui? — Concession fâcheuse pour la thèse empirique. Toute *idée* dans l'esprit implique une tendance correspondante. L'idée n'est pas en nous, comme l'image qui se peint à la surface de la glace, un impondérable sans épaisseur; c'est une *force*, une puissance active qui tend à la réalisation de l'acte qu'elle représente. Concevoir autrui, c'est commencer d'orienter son activité vers lui. La conscience n'est pas un système de relations logiques, elle n'est pas un concept d'où jaillissent d'autres concepts, elle est une réalité vivante, concrète, *agissante*. Relation idéale du moi et du non-moi, elle est aussi la relation des deux tendances fondamentales correspondantes : la tendance centripète et la tendance centrifuge, l'inclination égoïste et l'inclination altruiste, également premières, formes coessentielles et aspects complémentaires de son unité complexe. L'erreur n'est pas moindre de croire à l'altruisme inclination dérivée, que de croire à l'*espace* perception acquise.

Mais il y a plus : cette idée d'autrui, qui ne saurait naître de toutes pièces et dont la conscience, faute de la posséder tout d'abord, serait éternellement privée, si par nature elle n'était pas accompagnée de tendance, elle ne le serait jamais. Si l'idée d'autrui n'enveloppe pas une tendance spontanée correspondante, la *disposition altruiste* est un miracle. Vous dites : L'amour que l'égoïste a pour lui-même se transfère, par association, à autrui; voyez l'*avare* ! L'exemple de l'*avare* justement vous condamne; l'amour de l'or qu'il éprouve n'est pas l'amour *pour* l'or, pas plus que l'amour des côtelettes chez le gastronome n'est l'amour pour les côtelettes. Il y a, entre cet amour égoïste et l'amour véritable, simplement la différence qui sépare le vice et la vertu, l'ombre et la lumière. Quel étrange pouvoir n'aurait pas d'ailleurs l'association, s'il lui suffisait, pour changer l'essence de cet amour, d'accoler à l'amour de soi l'idée d'autrui? C'est comme si l'on disait que l'ombre, consciente d'être toujours accompagnée de lumière, habituée à regarder la lumière comme sa condition, allait à la longue devenir lumineuse.

Que de mal on se donne en réalité pour nier l'évidence, savoir que l'essence contradictoire de notre nature nous porte à aimer et à haïr, à aimer nous-mêmes et les autres, comme aussi à haïr nous-mêmes et autrui. Ni égoïstes absolument ni absolument altruistes, nous sommes des êtres en qui se réalisent des idées dont nous apercevons tantôt le rapport à nous-mêmes, tantôt le rapport à autrui, et qui effectivement se rapportent à autrui en même temps qu'à nous.

Moins ambitieuse mais plus redoutable paraît être la thèse exposée par **La Rochefoucauld** dans les *Maximes*. Le grand seigneur moraliste se fait fort d'établir que les vertus viennent se perdre dans l'égoïsme comme les fleuves dans la mer. A l'en croire, les vertus ne sont que des vices *déguisés* ; l'amour de la justice serait une crainte de subir l'injustice, l'amitié un commerce, etc. A vrai dire, La Rochefoucauld, comme tout à l'heure Stuart Mill, d'ailleurs, n'établit pas directement sa thèse et pour cause. Il se contente de faire voir que tout se passe *comme* si nos actes étaient inspirés par l'égoïsme. Son argumentation revient à prétendre que, quoi que nous fassions, on peut toujours suspecter le motif qui nous fait agir, d'autant que nous-mêmes pouvons être dupes de l'inconscient¹. Disons-nous que ce qui nous pousse, ce n'est pas l'appât du plaisir grossier ou la crainte de la souffrance? Ce sera donc l'attrait de la gloire. — Mais nous sommes indifférents à l'opinion des hommes, sans ambition! — Ce sera donc la préoccupation du salut. — Mais nous sommes irréligieux! — Ce sera alors le désir de nous surpasser nous-même et d'obtenir notre propre suffrage.

Que répondre à cette dialectique? Rien, sinon qu'elle est *gratuite*. La Rochefoucauld parie pour l'égoïsme; c'est son affaire. Mais il serait tout aussi légitime de parier pour le désintéressement. Les faits

1. « Les souplesses de l'amour-propre ne se peuvent représenter, ses transformations passent celles des métamorphoses, ses raffinements ceux de la chimie. Il est dans tous les états de la vie et dans toutes les conditions. Il vit partout, il vit de tout, il vit de rien. Il s'accommode des choses et de leur privation; il passe même dans le parti des gens qui lui font la guerre; il entre dans leurs desseins, et ce qui est admirable, il traite lui-même avec eux...; enfin, il ne se soucie que d'être, et pourvu qu'il soit, il veut bien être son ennemi. »

peuvent également s'interpréter dans l'hypothèse opposée. On peut, à condition, il est vrai, de déployer une subtilité d'esprit plus grande encore que celle de l'auteur des *Maximes*, soutenir que tous les vices vont se perdre dans l'altruisme comme les fleuves dans la mer; qu'ils sont des vertus mal appréciées ou qui n'ont pas eu de chance. On peut dire que le débauché qui ruine sa santé, expose sa fortune sur un tapis vert, fait acte de courage et de renoncement. Préférer l'instant qui donne une jouissance aiguë à une longue série de jours dont la monotone sérénité n'apportera rien d'absolument imprévu et de nouveau, quel plus évident sacrifice, quel plus frappant exemple du mépris de la vie et des choses périssables! Suivant ce raisonnement, l'homme de plaisir se tromperait simplement sur l'application qu'il fait d'un indiscutable principe. — On peut s'amuser à ces *paradoxes*. Ils prouvent simplement que la raison est ployable, et qu'il n'y a qu'un pas de l'usage à l'abus qu'on peut en faire. La vérité, c'est que nous devons juger les actes d'après les *fins* que la conscience a entendu poursuivre en les réalisant, ou encore d'après leurs effets hors de nous. Un père de famille veut le bonheur de ses enfants et il les rend heureux! Que demanderons-nous de plus? Eh certes, il devient heureux lui-même, il se réjouit de leur joie, ce qui est proprement aimer. Mais dira-t-on qu'il les a voulu heureux pour avoir la satisfaction de refléter leur joie? *Sant verba et voces prætereaque nihil*.

Autant peut-on en dire des remarques qu'**Aristote** et bien d'autres ont faites après lui sur les rapports du bienfaiteur et de l'*obligé*. La preuve, dit-on, que l'égoïsme est le fond de la nature, c'est que l'on aime mieux celui à qui l'on a rendu service que celui dont on est débiteur. M. Perrichon donne la main de sa fille à celui qu'il a sauvé et auquel il doit d'être un héros; il la refuse, momentanément d'ailleurs, à son propre sauveur¹. Les parents aiment mieux leurs enfants qu'ils n'en sont aimés; le peintre aime son œuvre plus qu'il n'en serait aimé si elle devenait capable de sentiment. Et pourquoi? Parce que, ajoute-t-on, nous nous aimons nous-mêmes dans nos œuvres; nous nous glorifions en elles.

1. *Le voyage de Monsieur Perrichon*, comédie de E. Labiche.

Combien c'est se donner de mal pour dénaturer la vérité et pour se calomnier soi-même ! Ne pourrait-on pas dire que nous aimons mieux donner que recevoir, parce que donner c'est l'acte altruiste par excellence ; créer, parce que créer c'est réaliser autre chose que soi et qui vaut mieux que soi ? Qui saura, d'autre part, le fond des ingratitude apparentes, et si souvent le mépris ou l'indifférence que l'individu a pour lui-même, son désintéressement et son détachement à l'égard de soi ne sont pas pour quelque chose dans l'oubli apparent des services rendus ? Tout peut *s'interpréter* dans les deux sens, et l'âme est bien sotte quand elle attend pour aimer ou haïr, pour s'enorgueillir ou s'attrister, le verdict du raisonnement et les résultats décevants de l'analyse. La réflexion s'égare dans un labyrinthe sans issue lorsqu'elle entreprend, à l'aide de ses seules forces, de découvrir le sens moral des faits et de les juger.

C'est à la science, non à la conscience, de nous renseigner sur la nature foncière de la sensibilité humaine. Les renseignements qu'elle fournit peuvent seuls, par leur objectivité, donner à la discussion un point d'appui solide.

Caractère complexe de la sensibilité — *La conclusion commune de la physiologie, de la psychologie et des sciences morales, c'est que l'homme est à la fois un être altruiste et égoïste. Les deux caractères, indistincts à l'origine, vont en s'affirmant et en se développant pari passu.*

Les sciences naturelles ont certainement contribué à fortifier le préjugé de l'égoïsme essentiel à l'être humain, lequel est déjà enveloppé dans les croyances religieuses relatives au péché originel et à la corruption de la nature. Elles nous l'ont présenté comme une conséquence des lois générales de la vie, qui met aux prises les individus et les oblige, pour subsister, à s'entre-détruire. Il y a, selon **Malthus**, dont les idées ont été reprises par **Darwin**, une *disproportion* cruelle entre les besoins des êtres vivants et les moyens dont ils disposent pour les satisfaire. Les vivants se multiplient, ils pullulent avec une inlassable fécondité ; ils ne peuvent vivre

qu'à la condition de se nourrir les uns des autres ; l'amour appelle la mort. Partout, au sein des mers, dans les airs, aux creux des sillons, sous la terre même, une lutte impitoyable se poursuit sans trêve ni merci, la lutte pour l'existence, le *struggle for life*. De cette concurrence acharnée résulte d'ailleurs, avec la *sélection* continue des individus, le *progrès* incessant des espèces et des races. Les mieux doués, les mieux adaptés au rude combat de la vie survivent, se propagent, laissent après eux dans l'arène, toujours ensanglantée, des combattants plus robustes ; ceux-ci, à leur tour, une postérité pourvue de qualités plus hautes, et ainsi de suite indéfiniment. La race humaine ne fait pas exception à la loi universelle. L'état de *nature*, c'est la guerre de tous contre tous ; c'est l'âpre conflit des appétits et des égoïsmes qui fait de l'homme un loup pour l'homme. Cette guerre peut être dissimulée, s'entourer, comme le duel, de formalités hypocrites, prendre l'apparence de la paix ; partout dans le monde économique comme dans le monde politique, dans le domaine des idées comme dans celui des faits, on la retrouve. Courtoise ou brutale, franche ou déguisée, les instincts sociaux peuvent la masquer, l'adoucir peut-être, mais non la supprimer.

A cette *thèse*, aujourd'hui si répandue, la science donne-t-elle un complet assentiment ? Si elle ne s'inscrit pas en faux contre l'existence d'une loi de la *concurrence vitale*, elle proteste en tout cas contre la portée qu'on lui assigne et le parti qu'on en veut tirer. L'égoïsme et le besoin de détruire sont chez les êtres vivants des faits indéniables sans doute, mais la sympathie, l'instinct de *sociabilité*, la disposition au dévouement et au sacrifice ne sont pas moins certains. Assurément, en bien des cas, le problème de la vie se tranche par la diminution du nombre des bouches à nourrir, par l'entre-dévolement ; mais, et cela devient d'autant plus frappant qu'on s'élève plus haut dans la série des espèces animales, il se résout aussi par la *division du travail*, l'organisation, l'association. La *spécialisation* des êtres augmente à la fois la quantité des matières consommables et, par la diversification des besoins, supprime leurs compétitions et leurs rivalités. Au pied d'un chêne peuvent vivre côte à côte quantité d'insectes différents : l'écorce nourrit les uns, d'autres s'en prennent aux feuilles, d'autres à l'humus, d'autres enfin aux déchets

abandonnés par leurs voisins. C'est la ressemblance des êtres, c'est l'identité de leur nature et de leurs besoins qui les met aux prises ; leur accord peut résulter de l'aptitude à se différencier, de la loi de spécification qui s'exerce sans cesse.

Considérez, dit *Guyau*¹, les fonctions de l'être vivant, le dualisme de sa nature égoïste et altruiste à la fois éclate encore. Le vivant se *nourrit*, il assimile, il fait, en d'autres termes, servir les êtres et les choses du dehors à son entretien, à sa subsistance ; il se fait centre, il rapporte tout à lui. Mais, et c'est la contre-partie de son activité égoïste, à peine est-il parvenu à l'état de développement complet, il est fécondé, *il se reproduit*, il donne sa substance, son énergie, sa vie ; il engendre des êtres destinés à vivre hors de lui, il s'annihile à leur profit. Ces deux fonctions : nutrition, reproduction, sont symboliques ; elles correspondent au double rythme d'expansion et de concentration, *systole* et *diastole* de la vie.

Au reste, il n'est point difficile, pour attester l'existence dans la nature d'une loi essentielle de renoncement et de sacrifice, de trouver des exemples par milliers. Innombrables sont les espèces d'insectes qui meurent après avoir fécondé leur femelle, ou après avoir pondus leurs œufs, ou fait éclore leurs larves. *Mæterlinck*, dans la *Vie des Abeilles*, a consacré une page admirable à chanter les noces tragiques du faux-bourdon dont le corps se brise dans les airs après qu'il s'est uni à l'abeille-reine. L'instinct maternel chez certains oiseaux, chez certains mammifères comme le phoque et la baleine, a ému le cœur des spectateurs les plus blasés et les plus sceptiques. Que serait-ce si nous connaissions mieux les bêtes, si nous savions les regarder et les comprendre ?

Que conclure de ces faits ? Il faut renoncer à la commodité des théories *simplistes* ; il faut confesser que la nature au dehors de nous comme en nous est *ambiguë* et complexe. Elle est comme Janus, pacifique et guerrière ; elle témoigne de la douceur, de la bonté, de la tendresse, de l'abnégation et aussi de la cruauté. Les doctrines *abstraites*, préoccupées d'obtenir par son moyen justification d'une théorie préconçue, tantôt en exaltent le caractère moral et décou-

1. *Esquisse d'une morale sans obligation ni sanction.*

vrent en elle la marque d'une pensée, d'une intelligence ordonnatrice, tantôt elles accusent sa barbare impassibilité, conséquence des lois mécaniques qui la régissent et de son essence matérielle. Dans la réalité concrète, les théories adverses sont réconciliées.

Interrogeons maintenant la *psychologie*. L'individu, au sens rigoureux du mot, considéré comme un *système-clos* isolé du reste de la nature, n'existe pas. De même que la plante, par ses racines, est étroitement liée au sol et, par ses feuilles, en relation avec l'air et la lumière, l'homme vit dans une atmosphère morale dont il s'alimente et se fortifie sans cesse. Il est un être *sociable* et, pas plus que la main séparée du corps, il ne saurait exister en dehors de l'organisme social. Dans la période *fœtale*, l'enfant participe à la vie de la mère, ressent ses émotions, souffre de ses douleurs. Le centre de sa vie est déjà hors de lui. Plus tard, quand il prendra le sein, quand il se développera dans le milieu familial, la vie lui viendra du dehors, de l'extérieur autant que du dedans. Homme fait, il ne pourra conserver l'équilibre de ses facultés qu'à la condition d'insérer sa pensée dans la pensée universelle, de communier avec la conscience publique, de puiser dans le réservoir des connaissances humaines, de régler sa vie, ses mœurs, ses croyances sur celles de l'humanité.

L'observation atteste que l'enfant, dans les premières années, n'a qu'un sentiment vague et confus de sa personnalité. Où commence-t-elle ? où finit-elle ? Il n'en sait rien, à vrai dire. Voit-il pleurer, entend-il crier ; il pleurera et criera, par *imitation* involontaire. A-t-il cassé un objet ? il s'adressera des reproches comme à une personne étrangère. Il jouera à papa, maman, et entrera dans son rôle tout entier ; il le tiendra sans se rendre compte qu'il joue. Parlant de lui-même, il se servira de la seconde ou de la *troisième personne*, plus tard seulement de la première. Certains états de rêve, où l'on est à la fois soi-même et un autre, peuvent donner une idée de la conscience diffuse et *impersonnelle* de l'enfant. L'âme enfantine contient donc en puissance le sentiment de sa ressemblance avec les autres êtres et de sa différence. Les dispositions égoïstes et altruistes, qui viennent se greffer là-dessus et apparaissent plus tard avec leurs caractères différenciés, sont donc des spécialisations de l'état impersonnel originaire également apte à les fournir.

L'*observation* atteste encore que l'égoïsme et la sympathie croissent *pari passu* : celui qui est incapable de s'intéresser à soi est aussi incapable de porter de l'intérêt aux autres. Le mépris de soi-même a pour contre-partie l'indifférence à l'égard d'autrui, comme le respect de soi a pour conséquence le respect du prochain. Les *ascètes*, impitoyables pour eux-mêmes, sont rarement tendres et affectueux. Les médecins ont eu fréquemment l'occasion de constater que le défaut de sensibilité physique a pour corollaire la disposition à la cruauté. Les *bêtes*, en général, ne s'apitoient ni sur leur propre sort, ni sur celui de leurs congénères. Les personnes délicates et impressionnables, les êtres imaginatifs, la femme, par exemple, capables de ressentir avec beaucoup de force les impressions qui les affectent directement, sont souvent très sensibles aux états d'autrui.

Au reste, et c'est par là qu'il faut terminer, il n'y a pas d'égoïstes ni d'altruistes au sens *absolu* du mot. Le même individu est tantôt bon, tantôt mauvais, selon les circonstances, selon les gens encore auxquels il a affaire. Les contradictions du cœur sont infinies. Tel qui n'écraserait pas de sang-froid une mouche allumera, le cas échéant, une bombe de dynamite. Un *sceptique* désabusé peut garder dans un repli de son cœur une source fraîche d'illusions naïves, un foyer ardent d'enthousiasme, d'amour ou de pitié. Triboulet est un type de cette sorte; on en trouverait bien d'autres dans les drames romantiques, dont les auteurs se sont plu à ces *antithèses* psychologiques. En somme, égoïsme et altruisme sont des aspects de la nature, plus ou moins accentués, selon les individus et selon les cas, mais toujours réalisés simultanément à quelque degré dans le cœur, qui ne saurait vivre tout entier en soi ni hors de soi.

Même résultat si nous interrogeons la psychologie sociale. Absence de sentiments personnels, de jalousie, de point d'honneur, d'amour-propre, voilà ce qui caractérise l'homme primitif ou le sauvage. En revanche, les tendances *impersonnelles* sont chez eux prépondérantes. Une conscience commune anime les membres de la tribu et du clan. Mêmes croyances, mêmes aspirations : ils vivent, jouissent, pâtissent *collectivement*, par l'intermédiaire du groupe. L'un d'eux reçoit-il une injure de la part d'un étranger, il n'y a point offense personnelle, mais insulte au *clan*. Le châtement infligé

n'est pas une vengeance personnelle, mais une représaille du clan. Pas de propriété individuelle; les terres sont possédées en commun, comme la divinité qui les protège et les défend.

La civilisation n'a pas eu pour effet, comme on se l'imagine, de détruire l'*individualisme*, mais au contraire de l'élargir et de l'élever. Le sentiment de la personnalité, de la responsabilité individuelle, de la liberté, est une de ses conquêtes. Nous songeons à nous certainement plus que ne faisaient les Romains, plus que ne font les Japonais de nos jours. Mais ce n'est pas à dire toutefois que l'égoïsme *relatif* se soit accru. L'altruisme s'est également développé et le rapport des deux termes qui ont simultanément grandi est très probablement demeuré pareil.

Nous avons davantage le sentiment des différences qui nous séparent les uns des autres, et de l'obligation où nous sommes de compter sur nous d'abord, mais nous avons aussi une conscience plus vive de vivre au milieu de « *semblables* ». Le sentiment de la fraternité, de l'égalité, de la solidarité, la conviction que nous sommes des êtres sociaux, incapables d'exister autrement qu'en puisant notre nourriture matérielle et morale au sein de la communauté, est devenue plus forte que jamais. L'égoïsme et le *solidarisme* sont des états de plus en plus aigus de la conscience¹. Nos divisions politiques, religieuses, philosophiques, économiques, ne nous empêchent pas d'avoir le sens de l'humanité; il semble, au contraire, qu'elles le fortifient en nous. Obscurément, nous nous rendons compte que nos divisions et nos luttes sont une manifestation et une phase du travail de *spécialisation* qui doit aboutir, pour une échéance plus ou moins lointaine évidemment, à l'organisation meilleure de l'État. Au sein des bouleversements qui déchirent la société actuelle se prépare l'organisme harmonieux de la cité future. Les individus s'opposent, mais ils se complètent; plus ils se séparent, plus ils deviennent indispensables les uns aux autres. Associés mécaniquement jusqu'ici, les efforts qu'ils font pour se désolidariser les uns des autres leur font sentir la nécessité de s'unir plus étroitement et selon des rapports nouveaux, mieux définis, déterminés

1. Voyez *Le solidarisme* : Léon Bourgeois.

par la réflexion, le souci de la justice, le besoin de la paix véritable qui est fondée sur le respect des droits.

Au-dessus de la matière *solide* dont les molécules sont maintenues unies par la force mystérieuse et brutale de la cohésion, humble image de la masse humaine où l'individu est lié à l'individu par les exigences de la nature; au-dessus du minéral, les *astres* nous présentent un système d'éléments, relativement indépendants les uns des autres, mais obligés cependant de graviter autour de leur centre d'attraction par une nécessité à peine moins inexorable : symbole obscur des *classes sociales* condamnées à peser les unes sur les autres pour vivre et se développer. Au-dessus encore des systèmes planétaires apparaît le *vivant*, l'organisme formé d'un concert harmonieux d'organes qui s'empruntent mutuellement le mouvement et la vie, par une entente spontanée où l'autonomie de chacun perce au sein de l'activité commune : image de la *société actuelle* où le principe d'autorité est aux prises avec le principe contraire de l'anarchie. Mais au-dessus des vivants, il y a la conscience, la *conscience* où éclate, élevée à son plus haut degré, l'individualité des éléments clairs et distincts et leur unité, l'indépendance qui les rend aptes à être regardés comme des équivalents du tout qu'ils forment et leur compénétration qui les empêche de s'en distinguer : image de la *société future* où l'individu-humanité, en s'affirmant lui-même, affirmera les autres dans sa personnalité exhaussée et élargie aux limites mêmes de la société humaine.

Rapports de l'intelligence et de la sensibilité. — *En dépit des contradictions apparentes de l'expérience, on peut dire que la sensibilité se règle sur l'intelligence, à condition, il est vrai, de déterminer d'une façon précise le sens de ce dernier mot.*

L'intelligence et la sensibilité suivent-elles un développement parallèle? Sont-ce, au contraire, des facultés distinctes et indépendantes? L'expérience semble conclure en faveur de cette seconde hypothèse. Elle nous présente, en effet, les combinaisons psycholo-

giques les plus variées et les plus contradictoires. Il est des pauvres d'esprit, riches de cœur, des déshérités de l'intelligence, privilégiés au point de vue de la sensibilité. *Beati pauperes spiritu*, dit l'Écriture. En revanche, une culture élevée peut très bien s'accompagner d'une sensibilité froide, mesquine ou superficielle. Enfin peut-on dire, la preuve que l'intelligence et la sensibilité sont dans une large mesure indépendantes, c'est qu'une haute intelligence peut indifféremment être doublée d'une sensibilité joyeuse ou triste, égoïste ou désintéressée. Il n'y a donc pas lieu d'établir *systématiquement* des rapports entre ces deux facultés; il faut se contenter de l'énumération empirique des cas fournis par l'expérience.

Il semble cependant, disons-le tout de suite, difficile de concilier cette opinion avec le principe évident de l'*unité foncière* des facultés. Nous avons été amenés à regarder les états affectifs comme l'aspect subjectif des états représentatifs, la sensibilité, en d'autres termes comme la face interne de l'intelligence. Nous sommes obligés, en conséquence, de considérer comme *apparentes* les difficultés que soulève l'expérience et de chercher le moyen de les lever. Il semble qu'on y puisse parvenir en faisant un certain nombre de distinctions essentielles. Et d'abord, disons-nous, c'est jouer sur les mots que d'appeler *absence* d'intelligence le *défait* de culture intellectuelle. C'est une illusion de mesurer le nombre des idées à la richesse du vocabulaire, à la facilité de l'expression, au don de les communiquer. Il y a des intelligences silencieuses, incapables, insoucieuses quelquefois, de formuler leurs idées; des âmes timides que gêne la conscience aiguë de leur inaptitude à se révéler au dehors; d'autres qui ont la pudeur de leur supériorité et qui n'en livrent le secret qu'à ceux qui le devinent. Éclipsées, au regard des juges médiocres, par certains esprits faciles et superficiels qui se recommandent à l'attention par un peu de talent et beaucoup de suffisance, elles retrouvent auprès des connaisseurs le rang qui leur est dû. C'est une erreur encore de croire que l'intelligence se mesure à l'aptitude à former des idées, à combiner des jugements et des raisonnements, à *raisonner*. C'est là une des manifestations de la vie intellectuelle la plus élevée peut-être, mais non la seule. Les penseurs sont tentés d'apprécier l'intelligence qui joue avec les *concepts* et les mots pour la même

raison que M. Josse estimait l'orfèvrerie. Mais à côté de l'esprit qui spécule il y a l'intelligence *pratique*, appliquée aux multiples problèmes de la vie. D'une manière générale, être intelligent, c'est être apte à saisir des ressemblances et des différences, des nuances et des rapports, c'est *adapter* l'esprit à la diversité des circonstances, tout en le laissant adapté à lui-même. Intelligent qui sait se plier, s'accommoder, être tout à tous, sans renoncer à soi, se donner tout en se possédant, être multiple, divers et un. On dit des hommes intelligents qu'ils ont une nature riche et nombreuse. On signifie par là qu'ils savent se dépandre d'eux-mêmes et sympathiser avec autrui. Rien ne les dépasse, ne les déborde, ne leur est étranger. Or, c'est là incontestablement le caractère des êtres de sensibilité, humbles ou cultivés, peu importe. — L'esprit de *finesse*, le sens psychologique sont souvent, chez de pauvres hères illettrés, mais qui savent faire attention et ont la mémoire prompte, développés à un point qu'enverrait, s'il s'en rendait compte, l'érudit consciencieux que ses déductions massives font le plus souvent passer à côté de la vérité. Que de pauvres diables n'ont pas écrit de leur vie un seul vers, ignorent même ce que ce mot signifie, et ont été de grands poètes par la façon dont ils ont vécu la réalité et communiqué avec elle! Si l'on voulait résumer ces considérations, on pourrait dire que ce que nous appelons souvent à tort les pauvres d'esprit, ce sont les indigents de l'esprit *officiel* et conventionnel, de la culture conférée à grand-peine par l'instruction, dépourvus des aptitudes artificielles dont peuvent également se parer les médiocres et l'élite, mais riches en revanche de l'esprit *naturel* qu'exige et que développe la vie. Quant aux véritables imbéciles, ils ont la sensibilité aussi obtuse que l'esprit.

On objecte encore — et la difficulté paraît plus sérieuse — le médiocre développement de la sensibilité chez les esprits puissants et d'une haute culture. La méditation philosophique n'est-elle pas la voie de la délivrance à l'égard des passions? Le privilège du sage n'est-il pas la sérénité, l'*ataraxie*, l'absence d'émotion, le *nil mirari*? La réflexion n'a-t-elle pas pour effet de substituer à l'émotion directe la connaissance de ses effets et de ses causes, de la réduire et de la surmonter? De même que la sensibilité est le signe de la passivité de l'âme à l'égard des forces extérieures, la réflexion n'est-elle

pas la marque de sa puissance et de son activité? Dans la mesure donc où nous sommes capables de penser, nous devons échapper, dit **Spinoza**, aux lois de la nature extérieure et aux passions.

Ces généralités, partiellement vraies, nous dissimulent la réalité complexe. L'intelligence, quand elle se développe, n'élimine pas la sensibilité, elle la déplace. Il est vrai que le penseur, en pénétrant dans le monde des idées, s'affranchit, dans une certaine mesure, des émotions de la *vie ordinaire*; mais c'est pour éprouver des émotions d'un autre ordre, esthétiques, morales, religieuses, philosophiques. Et l'on peut assurer que la sensibilité ne perd rien au change. Indifférente peut-être aux menus événements, aux faits divers, aux contingences, elle se réserve pour des occasions meilleures, mais ne s'affaiblit pas. Les grands penseurs ont des enthousiasmes, des indignations, des regrets et des espérances proportionnés à la grandeur de leur objet. Le chimiste **Davy**, le jour où il découvrit le potassium, ne put se retenir de danser dans son laboratoire. **Malebranche**, dit-on, manqua s'évanouir d'émotion et de ravissement en lisant les *Principes* de Descartes. **Voltaire**, le sceptique Voltaire, avait, dit-on, la fièvre chaque année, à l'époque anniversaire du massacre de la Saint-Barthélemy. On pourrait multiplier les exemples de ce genre pour établir que le cœur, chez les penseurs, ne se change pas forcément en *cervelle*, et que les intelligences les plus lucides peuvent être également les plus vibrantes.

Reste à expliquer le fait indéniable d'absence de sensibilité chez des esprits éminents par l'intelligence et le savoir. Il suffit de remarquer qu'intelligence et savoir sont des termes *relatifs*. On n'est pas savant *in omni re*; l'intelligence se *spécialise*. Tiré de son domaine, où il excelle, un homme remarquable est un homme ordinaire, voire même inférieur quelquefois. La supériorité sur un point a trop souvent pour contre-partie la médiocrité sur tout le reste. Mais puisque l'intelligence se concentre, quoi d'étonnant à ce que la sensibilité se rétrécisse? Comme celle-là est étrangère à d'innombrables aspects de la réalité, celle-ci y devient, par la force même des choses, indifférente. Ce qu'il faudrait établir, pour démontrer l'indépendance de la sensibilité à l'égard de l'intelligence, c'est que dans la sphère où celle-ci s'exerce, celle-là ne l'accompagne pas. Mais il

est bien rare que, là où l'homme met sa tête, il ne mette pas aussi son cœur.

Le fait cependant peut se produire. Il est certaines activités intellectuelles, parmi les plus hautes mêmes, qui se déploient en nous, pour ainsi dire sans nous, d'une façon mécanique. Des logiciens, des mathématiciens, pour citer les exemples les plus typiques, rompus à leur métier, peuvent n'éprouver à exercer leurs facultés aucune jouissance particulière. Véritables machines à calculer, leur organisme ne prend aucune part au jeu de leur pensée. Mais qu'y a-t-il là d'étrange et qui infirme notre thèse ? N'avons-nous pas signalé les effets de l'*habitude* qui, en spécialisant l'activité psychique, en lui constituant un organe, la rend de plus en plus automatique et étrangère à la conscience ? On peut toutefois ici se demander si l'intelligence, devenue machinale, mérite toujours son nom. Il va sans dire que quand on soutient l'étroite corrélation de la vie intellectuelle et de la vie affective, il s'agit de l'intelligence qui s'exerce au moyen de la réflexion, qui crée méthodiquement et avec effort les habitudes mentales devant lesquelles plus tard elle pourra s'effacer.

RÉSUMÉ

La passion est une *habitude* de la sensibilité, une disposition permanente à éprouver des émotions d'un certain genre. Elle est, d'autre part, une inclination *spécialisée* dont l'objet est déterminé et sollicite impérieusement la volonté à le poursuivre.

La passion est due à une rupture momentanée de l'équilibre intérieur, à la désagrégation commençante de la personnalité. On a pu la définir une sorte de *monoïdéisme* sentimental, c'est-à-dire d'état où la conscience est absorbée par un désir exclusif et prépondérant.

On distingue les passions en *actives* et *passives*. Mais l'activité et la passivité sont des caractères qu'elles présentent toutes à des degrés divers. Aucune passion n'est idéale, ni matérielle absolument. Elles sont toutes, par conséquent, quoique à des degrés divers, bonnes et mauvaises : vérité méconnue par les thèses opposées du *cyrénaïsme* et du *stoïcisme*. La sagesse ne consiste donc pas à les extirper ou à les cultiver, mais à les *utiliser*, à les dériver au profit des fins supérieures de l'âme.

Il est vrai que les sentiments ne se commandent pas, en ce sens qu'on ne peut brusquement changer les dispositions du cœur ; mais l'action opiniâtre de la volonté et l'influence prolongée des événements peuvent insensiblement les modifier. Il y a une *thérapeutique* ou un art de guérir les passions, que l'oubli des règles de l'hygiène morale rend indispensable, mais qui n'est guère efficace que si le mal est pris dès ses *débuts*. On traitera la passion par la *diète*, on l'épuisera en l'affamant, ou encore par la *suralimentation* en la gavant ; on fera naître ainsi la satiété et le dégoût. Mais le plus sûr est de la *distraindre*, de lui ôter, en intéressant la conscience à d'autres objets, son caractère exclusif et absorbant. Enfin, on attaquera le mal dans sa racine qui est l'*imagination*, en s'appliquant à réfléchir, à analyser les causes de la passion et ses effets, car toutes les fois qu'on la réduit à ses proportions véritables, on la détruit.

Au reste, si l'on en croit Spinoza, les passions passives, par leur opposition aux fins essentielles de l'âme, tendent à s'éliminer et à assurer à leur place le triomphe progressif de la raison.

Les inclinations sont les dispositions fondamentales de la sensibilité. On peut, selon qu'elles se rapportent au *moi*, à *autrui*, ou qu'elles ne sont déterminées d'aucune manière, les diviser en *égoïstes*, *altruistes* ou morales, *désintéressées* ou esthétiques.

La *sympathie*, c'est l'aptitude à ressentir ses propres états, en y associant la représentation d'autrui au lieu d'évoquer par la réflexion la pensée de soi-même. Elle se rattache à la faculté d'imaginer et d'impersonnaliser le souvenir, comme le sentiment égoïste à la mémoire personnelle.

Il suit de là que l'égoïsme et le désintéressement doivent toujours se rencontrer à quelque degré dans les âmes. Ce sont des dispositions corrélatives, manifestations complémentaires de notre nature. On ne saurait donc, comme le veulent les *empiriques*, dériver l'altruisme de l'égoïsme et regarder l'altruisme comme un égoïsme intelligent et élargi. On ne saurait non plus, avec **La Rochefoucauld**, soutenir que tous les sentiments sont des déguisements de l'*amour-propre*. C'est là une interprétation gratuite des faits.

Nous avons vu, à propos de la perception du monde extérieur, que la conscience était objective et subjective, tournée à la fois vers le dedans et vers le dehors; autant peut-on en dire de la sensibilité : elle est altruiste et égoïste à la fois. Hors de nous la nature est à la fois altruiste et égoïste. La loi de la *concurrence vitale*, ou loi du progrès par la destruction des faibles au profit des forts, y est tenue en échec par la loi de la *division du travail* et de l'organisation pacifique de la vie. D'autre part, l'être vivant, en tant qu'il se *nourrit* et absorbe, fait acte d'égoïsme; mais en tant qu'il engendre et *reproduit*, il témoigne de l'existence d'une loi de renoncement et de sacrifice. L'être pensant enfin puise le principe de sa pensée en lui-même dans ses états propres et aussi dans la réalité extérieure, dans la perception, dans sa réflexion et aussi dans la pensée d'autrui. Il est, par essence, un *être social*. Altruisme et égoïsme croissent en lui *pari passu*. La sociologie aboutit aux mêmes conclusions. Altruisme et égoïsme se développent parallèlement avec le progrès de la civilisation. Au fur et à mesure que l'*individualisme* et le sentiment des différences

augmente dans les consciences, le sentiment de l'égalité, de la *fraternité*, de l'universalité des fins humaines s'accroît également.

En dépit des contradictions apparentes, on peut dire que la sensibilité évolue comme l'intelligence. L'illusion contraire vient de ce que l'on confond l'intelligence avec la culture, avec l'aptitude à ratiociner et l'esprit de géométrie. Elle vient encore de ce que l'on oublie que l'intelligence et la sensibilité peuvent et doivent *se spécialiser*. Pour ne pas s'émouvoir de tout indifféremment, la sensibilité de l'homme intelligent, de « l'intellectuel » même, n'en est pas moins vive et moins ardente.

LEÇON XX

LE BEAU ET L'ART

SOMMAIRE. — La vie esthétique. — Le Beau et l'Utile. — Le Beau et le Bien. — Idéalisme et réalisme. — Les sentiments esthétiques : beau, laid, gracieux, sublime, ridicule. — Origine de l'art. — Evolution de l'art. — L'art et la nature. — Conditions de l'œuvre d'art : l'inspiration et la méthode. — Rapports de l'art et de la morale.

La vie esthétique. — *La vie esthétique, par opposition à la vie égoïste et à la vie morale, a pour caractère essentiel d'être désintéressée.*

Êtres de la nature, comme tous les vivants nous cherchons à nous conserver, à résister aux forces extérieures, à les accommoder à nos fins, à les empêcher de nous nuire. C'est la vie matérielle ou *égoïste*. Êtres de volonté ou de réflexion, nous nous efforçons de régler notre intelligence sur les lois de la raison universelle, nos actions et notre conduite sur des principes immuables et nécessaires. C'est la vie morale ou *altruïste*. Ici et là, l'être pensant se sent lié, tenu, assujéti, là par les exigences de la nature, ici par la contrainte intérieure du devoir. Dans les deux cas, son activité est obligée de se déployer dans les limites tracées d'avance ; elle est *déterminée*. La vie *esthétique*, en revanche, a pour essence la *liberté*. Ici, l'être agit pour le plaisir d'agir, pour se donner à lui-même le spectacle de ses puissances déployées harmonieusement et sans entraves, par manière de *jeu*.

Toutefois, l'analyse qui distingue les différents aspects des choses

ne doit pas nous faire perdre de vue leur unité. Dans la *réalité concrète*, les choses sont à la fois belles, bonnes et utiles ; et c'est nous qui, selon le tour de notre caractère et l'orientation de notre *attention*, faisons prédominer tantôt l'une, tantôt l'autre de leurs diverses qualités. Les hommes d'action sont tentés de ne trouver de la beauté nulle part. Ils saisissent immédiatement dans les objets les rapports qu'ils ont avec nos besoins matériels et moraux et avec notre usage. Les artistes, au contraire, au lieu de les considérer comme des moyens, de voir en eux l'utilité qu'ils peuvent présenter, par une abstraction opposée et tout aussi involontaire, aperçoivent leur valeur propre, leur perfection intrinsèque, leur beauté. Il n'est pas douteux, d'ailleurs, que *les objets* se prêtent ou se refusent, tantôt plus, tantôt moins, à l'analyse qui dégage spontanément leurs caractères utiles ou leur apparence esthétique. Il en est dont l'appropriation à nos besoins est la qualité essentielle, manifeste, et qui sont naturellement étrangers au goût ; il en est d'autres, en revanche, qui n'éveillent aucune pensée égoïste et intéressée, au moins d'une façon immédiate. Ils possèdent, pour parler comme **Kant**, le caractère d'une *finalité sans fin* ; leurs éléments sont en harmonie les uns avec les autres sans être adaptés à nos besoins : ils sont fins sans être moyens. Mais c'est là, à notre point de vue, répétons-le, une distinction toute *relative*, et nous ne saurions admettre, avec l'auteur de la *Critique du Jugement*, comme ayant une signification absolue, la distinction entre ce qu'il appelle la beauté libre, *pulchritudo vaga*, et la beauté adhérente, *pulchritudo adhærens*, la première attachée aux objets et aux êtres absolument étrangers à toute destination ; la seconde, caractère des choses susceptibles à certains égards d'être rapportées à notre usage. Les choses, pensons-nous, sont toujours belles d'une beauté qui adhère à l'utile. L'esprit peut bien se détourner de considérer les propriétés par où elles se rapportent à des besoins déterminés pour s'appliquer à la considération de ce qui en elles est capable de plaire en général, ce n'est pas à dire qu'il y soit forcé.

Le Beau, le Bien, l'Utile. — *Le Beau doit être distingué de l'Utile, ou du bien matériel, et du méritoire ou du bien moral.*

Il est le caractère de ce qui a, par soi, indépendamment de tout rapport avec les fins conscientes de l'individu, sa valeur propre.

Il est aisé de voir que l'*utile* et le *beau* sont des propriétés qui s'excluent par essence, bien qu'elles puissent *par accident* se trouver réalisées dans les mêmes objets. Il suffit, en effet, de constater que ces caractères, quand ils se trouvent présents dans les objets, sont en raison inverse l'un de l'autre. Ce qui, à un haut degré, évoque l'idée d'une satisfaction matérielle laisse le goût indifférent, et réciproquement ce qui nous paraît beau n'a guère de rapport avec les besoins essentiels de notre nature. Parmi les choses utiles, on peut citer un morceau de viande, des ustensiles de cuisine, des vêtements, des chaussures, un jardin potager ou un animal destiné à la consommation. Le caractère esthétique est, dans tous ces objets, vraiment réduit au minimum. En revanche, nous nous accordons à regarder comme une source d'impressions esthétiques, des diamants, des rubans et des dentelles, des tableaux et des statues, qui sont des objets de *luxure* et des superfluités.

Assurément, de vieux meubles, des poteries anciennes, des ustensiles décorés ou fabriqués avec une matière première précieuse, des amas énormes de venaison peuvent procurer des sensations d'art. Mais c'est qu'ici, à côté des caractères utiles, se rencontrent des caractères qui ne le sont pas, et la pensée ne s'applique guère à considérer la destination matérielle de l'objet. On ne songe pas, en face d'une faïence de vieux Rouen ou d'une assiette de Strasbourg, à la nourriture. Ce sont ornements pour les yeux et non articles de ménage. Les pierres précieuses, qui n'éveillent que l'idée de la *parure*, sont belles ; les cailloux, le plâtre, le sable, qui font songer au parti qu'en peut tirer l'*industrie* humaine, ne le sont pas. Les fleurs sont plus belles que les fruits ; les animaux sauvages plus que les animaux apprivoisés.

De toutes les formes concrètes, la plus belle à nos yeux est celle de l'homme, enveloppe sensible de la personnalité, où éclate plus que dans aucun autre le caractère de la *perfection inutile* ou de la finalité sans fin. Dans le corps de l'homme, ce qu'il y a de moins esthétique ce sont assurément les parties dont la destination utilitaire

est le mieux marquée : les organes de la vie de conservation, le ventre, par exemple, ou encore les organes génitaux. C'est par là, en effet, que nous sommes des êtres de la nature et que nous tenons à l'animalité.

Le Bien et le Beau. — *Le Bien exclut également l'idée du Beau et pour la même raison.*

Une action est bonne parce qu'elle est *conforme* à la loi morale ; elle est *belle*, au contraire, parce qu'elle *outrepasse* les exigences de la conscience et son attente, parce qu'elle témoigne de la liberté de son auteur. Le type de l'action morale, c'est le *respect* du droit d'autrui ; c'est l'acte obligatoire par excellence, le devoir sous sa forme la plus brutale. Le type de l'action belle, c'est la *charité* qui réalise au delà de ce à quoi nous sommes strictement tenus ; c'est l'abnégation, le dévouement, le sacrifice, vertus de *luxure*, a-t-on dit, fantaisies d'aristocrates de la moralité, manifestations géniales du sentiment moral.

Cependant, une action juste, en certains cas, peut paraître belle : c'est lorsque la pensée est frappée de son caractère *exceptionnel*, hors du commun ; lorsque les circonstances ont exigé de la part de l'agent une force d'âme incomparable, qui fait de lui un héros. Brutus, appliquant à ses enfants la loi romaine qui punit de mort la désobéissance, accomplit une action belle plutôt que bonne ; la puissance de sa volonté, en effet, nous confond.

Une action morale peut paraître belle, à distance, quand nous en lisons le récit ou quand nous en contemplons le spectacle au théâtre. C'est qu'alors elle n'intéresse plus *directement* notre sensibilité ; elle s'adresse à l'*imagination*. Mais un témoin oculaire ne songera jamais à lui attribuer ce caractère. Un citoyen courageux se jette à l'eau pour sauver un enfant qui se noie. Après coup, lorsque la victime de l'accident et le sauveteur sont hors d'affaire, que le drame n'est plus qu'un souvenir, un événement idéal, objet de *contemplation*, on l'admire, on le trouve beau. Mais dans le moment même, lorsque, penché sur le parapet, on en suit anxieusement les péripé-

ties, le cœur étreint d'un sentiment de respect et de pitié, avec la pensée que l'enfant lutte pour la vie et que le sauveteur lutte pour le devoir, l'émotion est directe, profonde, *morale*; elle n'est esthétique à aucun degré.

Au passage pathétique d'un sombre mélodrame, au moment où quelque sinistre bandit va assassiner une innocente victime, un spectateur empoigné, les nerfs tendus, oubliant qu'il s'agit d'une fiction, se dresse tout à coup sur son banc et crie à l'infortunée de fuir ou de se défendre. Il éprouve une émotion morale, assurément, mais non celle que l'art devrait nous procurer. A l'art nous demandons, comme l'indiquait déjà *Aristote*, des émotions *purifiées*, des émotions de jeu, désintéressées. Nous voulons, grâce à lui, éprouver une pitié et une terreur impersonnelles. C'est *l'homme* en nous qui doit s'émouvoir et non *l'individu*.

Idéalisme et réalisme. — *L'erreur commune du réalisme et de l'idéalisme, c'est de ne point s'adresser à la faculté esthétique proprement dite, c'est-à-dire à l'imagination, mais tantôt à la raison, faculté morale, et tantôt à la mémoire, faculté pratique, et d'éveiller ainsi tantôt l'idée du bien, tantôt celle de l'utile et point celle du beau.*

Les considérations qui précèdent nous fournissent la solution du problème des principes de l'art, et nous permettent de nous prononcer entre les thèses contraires de l'idéalisme et du réalisme. Le *réalisme* est la conception de l'art qui le fait consister dans la peinture fidèle, dans la reproduction rigoureuse de la réalité. Le comble du réalisme en peinture, c'est la photographie colorée; en sculpture, les figurines de cire du musée Grévin, ou les pétrifications de plantes et d'animaux dans les eaux calcaires; dans la littérature, les Mémoires ou les comptes rendus officiels des événements. Le principe du réalisme, c'est que rien n'est vil dans la maison de Jupiter. Tout est dans la nature également *digne* de notre attention. Il n'est pas de spectacle si humble, de fait divers si banal qui ne puisse devenir matière à penser, à sentir, à faire œuvre d'art. Qu'il y ait là l'exagération d'un

principe vrai, il n'est point douteux. Nous avons reconnu que la poésie et la beauté étaient partout « *adhérentes* » dans les objets. Mais ce n'est pas assez évidemment qu'elles y soient, il faut qu'elles y soient en quantité suffisante pour émouvoir l'imagination et pour donner au goût l'occasion de les dégager. La beauté est dans les choses comme le diamant est dans le carbone plus ou moins impur : c'est à l'imagination, c'est au goût de traiter cette matière encore informe et de la faire cristalliser. Le réalisme a raison quand il soutient qu'il y a de la beauté partout; il se trompe quand il prétend que tout est beau. La beauté n'existe que pour l'œil qui la dégage, la met en relief, et laisse dans l'ombre les éléments qui la masquent ou la dénaturent. L'art, sans doute, peut être une imitation de la nature. Mais c'est à la condition qu'il soit d'abord une sélection des caractères qu'elle contient.

L'erreur du réalisme, si l'on veut remonter au principe, c'est de méconnaître le caractère essentiellement libre et désintéressé de l'activité esthétique. En reproduisant la réalité telle quelle, il s'adresse à la faculté de la *mémoire*, il réveille en nous le souvenir de l'expérience personnelle; il nous rappelle à nous-mêmes, il nous replace dans la vie réelle. Ainsi, il manque à l'office et à la destination propre de l'art qui est « d'endormir en nous les puissances résistantes et actives de la personnalité », de nous mettre dans l'attitude du *jeu*. L'erreur du réalisme, enfin, c'est de négliger la faculté esthétique par excellence, dont l'activité se déploie pour le plaisir de se déployer, pour la satisfaction qu'elle procure à la conscience, c'est-à-dire *l'imagination*.

L'idéalisme, contre-pied de la théorie précédente, donne pour mission à l'art d'être expressif d'idées, d'être *symbolique*. Il se complait dans les fables morales, les pièces à thèses, les comédies lar moyantes, les épopées laborieuses, les poésies didactiques, les romans édifiants, les bas-reliefs allégoriques, les peintures pieuses. Et les œuvres qu'il a engendrées lui ont valu de devenir le synonyme de l'art ennuyeux. Il est bien évident, en effet, que c'est violer le principe de l'art et sa définition que de vouloir en faire méthodiquement, systématiquement un moyen d'exprimer les idées. L'art n'est au service d'aucune cause que de la sienne. Son office est non d'instruire

et de moraliser mais de charmer et de plaire. Son but est d'éveiller en nous une vie plus haute et plus pleine, librement élargie, harmonieusement exaltée. Or, c'est un étrange moyen d'atteindre ce résultat que de solliciter la réflexion, le mécanisme logique de la pensée, soumis à des lois inflexibles et rigoureuses. L'âme par la réflexion abstraite est replacée dans l'attitude de l'effort et de l'action ; elle est envahie par le sentiment du vrai, c'est-à-dire de ce qui ne peut pas ne pas être conçu ; par le sentiment correspondant du devoir, c'est-à-dire de ce qui ne peut pas ne pas être accompli. Elle est de toute manière soustraite à la vie spontanée et libre, à l'imagination. Le réalisme replace l'individu dans les conditions de la vie *réelle*, l'idéalisme dans les conditions de la vie *morale* ; l'un et l'autre réveillent l'instinct personnel ; l'un et l'autre excluent le sentiment esthétique proprement dit.

La vérité est donc à la fois dans les deux thèses, ou plutôt *entre* les deux thèses. L'artiste doit s'adresser à la faculté qui est en nous intermédiaire entre la mémoire et la raison, entre la perception et l'idée, c'est-à-dire à l'imagination, à l'activité spontanée et vivante de la pensée. Ni la documentation réaliste, ni l'abstraction idéaliste ne sont de l'art, parce qu'ici et là la conscience réfléchie est mise en jeu. Ici et là le *procédé*, le mécanisme éclatent ; et la pensée s'intéresse plutôt à la façon dont l'œuvre est conçue ou réalisée qu'à l'œuvre elle-même. Nous voyons en elle un objet destiné à nous instruire ou à nous rendre meilleurs, et non un prétexte à jouir et à exalter la conscience. Nous prenons l'œuvre « au *sérieux* » comme la vie dont elle est l'image fidèle ou la conclusion élevée.

Imprégnée d'idée et cependant enveloppée d'une forme concrète, l'œuvre d'art véritable satisfait l'intelligence sans cependant s'adresser expressément à elle ; elle émeut du même coup le sens sans éveiller cependant la sensation brutale et l'émotion directe. Suggestion d'idées et de sentiments, mais des uns et des autres à la fois, sollicitation à penser et à sentir, mais sollicitation discrète et non contrainte, elle ménage la *liberté* de la pensée. Elle favorise le déploiement spontané et harmonieux de la vie intérieure, c'est-à-dire l'imagination ; elle réalise *en nous* la beauté. Et c'est cette beauté intérieure qu'elle a fait naître qui lui est *retournée* par le regard

ému et reconnaissant. Nous appelons belle l'œuvre qui nous a rendus beaux à nos propres yeux.

En somme, l'œuvre d'art doit s'adresser en nous à l'activité *inconsciente* de l'esprit¹. Elle doit nous donner l'illusion d'une vie plus intense qui jaillirait spontanément en nous-mêmes, qui serait l'œuvre en nous de la nature. Il faut donc qu'elle agisse par des moyens que nous ne remarquons pas. *Maximum effectum minimo sumptu*. L'artiste véritable est un *créateur*, il fait beaucoup de rien ou de presque rien. Quel est le secret de la beauté ? il l'ignore. Il est de l'essence de l'art d'être mystérieux. Le charme des chefs-d'œuvre est fait de *je ne sais quoi*. Rien ne leur répugne plus que les formules, les recettes, les trucs comme l'on dit en style d'atelier. Le procédé de l'artiste apparaît-il trop évident ? Adieu le charme. C'est l'œuvre d'un marchand de tableaux et non plus d'un peintre.

Réalisme et idéalisme sont donc condamnables parce que l'un et l'autre s'adressent à la pensée réfléchie consciente ; à la pensée qui se dédouble et ne s'oublie pas, à la pensée qui lutte et travaille mais ne joue pas. Il faut à l'œuvre d'art l'indétermination mystérieuse de la vie qui s'exalte vers un but qu'elle ignore. Poésie, statue, tableau, peu importe, toute représentation dont les formes, arrêtées et rigides, interdisent le libre jeu de l'imagination, l'œuvre qui est incapable d'exprimer autre chose qu'elle-même, et ne recèle à aucun degré de l'infini et du *mystère*, est étrangère à la beauté. On dit que Zeuxis avait imité si parfaitement une grappe de raisin sur une toile que les oiseaux eux-mêmes, trompés, venaient en becqueter les grains. Certes, le chroniqueur s'est bien fourvoyé si, en rapportant le fait, il a cru vanter le mérite du tableau. S'il ne s'agissait que de reproduire purement et simplement la réalité, quel plus grand artiste qu'un miroir. Et le bel avantage d'ajouter une grappe de raisin à la récolte de l'Attique !

Au reste, qu'il le veuille ou non, l'homme, quand il copie, fait œuvre d'invention et d'originalité. Et c'est ce que confessent d'ailleurs eux-mêmes les adeptes de la doctrine. L'art, dit Zola, c'est la nature vue à travers un tempérament. C'est le mot de Bacon : *ars homo*

1. Voyez Séailles : *Le Génie dans l'art*.

additus naturæ, reproduit à peu de choses près. Il n'est pas possible en effet à l'œil humain de refléter un objet sans l'humaniser, sans y mettre un reflet de sa lumière intérieure. Percevoir, nous l'avons vu, c'est déjà opérer une sélection parmi les caractères de la réalité ; à combien plus forte raison décrire ! Les *réalistes* se font illusion quand ils prétendent nous donner des *tranches* de vie ; ils nous donnent des tranches d'impressions que la vie a faites sur eux. Certains ouvrages de Zola, *Germinal*, par exemple, ou *Lourdes*, malgré leur documentation, sont, plutôt que des enquêtes psychosociologiques, comme se l'est imaginé l'auteur, des fragments d'*épopées*. Les réalistes *idéalisent* malgré eux ; mais on peut dire en retour des idéalistes qu'ils sont bien obligés, bon gré mal gré, de recourir à la sensation ; si petite soit faite la part qui revient aux sens, ils sont bien obligés de *concrétiser* leurs idées, de les matérialiser. Absolument parlant, la querelle entre idéalistes et réalistes est donc une querelle de mots. Il s'agit entre eux moins d'une opposition fondamentale que d'une question de mesure et de degré. Les réalistes attachent plus d'importance à la forme sensible, les idéalistes à la signification intelligible de l'œuvre ; les uns et les autres peuvent avoir raison selon les cas.

Les sentiments esthétiques. — *Les principaux sentiments esthétiques sont le beau, le laid, le sublime, le ridicule, le gracieux et le disgracieux, qui correspondent aux sentiments d'amour, de haine, de respect et de mépris, de bonne volonté ou de défaut de bon vouloir, quand ces sentiments sont désintéressés.*

Le beau, peut-on dire, est le caractère des objets qui éveillent en nous un *amour platonique* ou désintéressé. Tandis que l'amour, passion égoïste, implique le besoin de posséder l'objet aimé ; tandis qu'il est exclusif et jaloux, le sentiment du beau est purifié de tout désir ; il se suffit, il n'aspire pas à au delà de lui-même ; il possède la plénitude et la perfection. L'amour égoïste au contraire enveloppe l'idée d'un manque ou d'une privation.

C'est ce que fait entendre **Platon**, dans *le Banquet*, où il expose le mythe de son origine. Aux noces de Thétys et de Pélée, tandis que les convives divins banquetaient, Poros, le dieu de l'Abondance, alourdi et échauffé par les fumées du vin, sortit de la salle et, sur le seuil de la maison, trouva, accroupie et grelottante de froid, Pénéia, la Pauvreté. Il s'unit à elle et en eut Eros, le Désir, exubérant comme lui, besogneux comme sa mère, tourmenté à la fois par le besoin d'acquiescer et par celui de se répandre.

Au reste, l'opposition entre le sentiment du beau et l'amour peut, en fait, se trouver réduite au delà de toute expression. Les caractéristiques de l'amour : l'*exclusivisme*, la *jalousie*, la *pudeur*, peuvent se greffer sur le sentiment artistique. Tel amateur ne consent à montrer sa galerie de tableaux qu'à des initiés et fait sonner bien haut la faveur qu'il leur accorde : Regardez-les bien, dit-il, car vous ne les verrez plus jamais ! L'objet beau devient ici en quelque sorte une chose animée et vivante que l'on craint de profaner, un *fétiche*. Par là s'expliquent certaines aberrations sentimentales à caractère pathologique. La légende de Pygmalion, amoureux de Galatée, sa statue, est une allégorie. Elle symbolise à la fois l'amour instinctif que le créateur éprouve pour son œuvre et l'étroite parenté de la passion esthétique et de l'amour proprement dit.

Quoi qu'il en soit, par son essence, le sentiment du beau est *sympathique* ; par nature, il cherche à se communiquer. Il ne perd rien à être goûté en commun. La nature, toute à tous, est une source infinie de jouissances. On goûte dans un musée public des satisfactions aussi vives que dans un sanctuaire d'art. L'émotion esthétique gagne même, comme tous les sentiments élevés, à être partagée. La vivacité du goût redouble, sa perspicacité s'exalte lorsque nous l'exerçons devant témoins. Le souci d'expliquer accroît l'aptitude à comprendre. Dans le commerce des artistes, on apprend à voir comme on apprend à parler en conversant avec les gens bien élevés.

La laideur est, par opposition à la beauté, un sentiment de *haine désintéressée*. Tandis que le spectacle des choses belles nous attendrit et nous apaise, la vue des objets laids nous irrite et nous dispose à la dureté. Le passage du sentiment esthétique au sentiment moral se fait d'ailleurs par transitions insensibles et, en bien des cas, la

nuance qui les sépare est insaisissable. Voici une limace molle et gluante. Est-ce de la répulsion physique qu'elle nous inspire ou du dégoût pour sa laideur? L'un et l'autre très probablement.

Le laid est l'antithèse du beau et d'ordinaire il l'exclut; ils peuvent cependant se trouver réunis et faire naître en nous un sentiment *ambigu*, assez difficile à définir. Il y a de la beauté dans la caricature, dans les masques aux traits bizarres, dans les figures contorsionnées où l'art du Japon se complait. Le visage de Mira-beau était beau par le contraste de ses yeux pleins de flamme et de sa bouche expressive avec le reste de ses traits affreusement défigurés par la variole. Il y a dans la nature de beaux monstres.

Mais si la laideur dans ces divers cas nous plaît, c'est parce qu'elle ne met pas en cause notre sécurité et notre bien-être. **Boileau** a donné l'expression de ce fait étrange, paradoxal, de la laideur agréable, dans deux vers célèbres :

Il n'est pas de serpent ni de monstre odieux
Qui par l'art imité ne puisse plaire aux yeux!

Allusion évidente, semble-t-il, au Néron de **Racine** et au Tartufe de **Molière**. C'est qu'au théâtre nous avons le sentiment d'être en présence d'une représentation de la réalité, non de la réalité même. L'émotion de terreur et de pitié y est *purifiée* de ses éléments moraux; elle ne s'y accompagne pas d'un retour de la pensée de l'individu sur lui-même. Tout en sympathisant avec l'état d'âme des personnages, nous avons le sentiment d'être *personnellement* étrangers aux événements auxquels ils sont mêlés. Notre imagination peut se déployer par conséquent en toute liberté, sans être gênée par la réflexion égoïste.

Le beau et le laid, nous venons de le voir, c'est ce qui est l'objet d'une sympathie ou d'une antipathie désintéressée. Mais si la sympathie esthétique naît de ce que nous apercevons confusément dans l'objet contemplé une disposition à plaire à nous personnellement, une marque de bonne volonté à notre adresse, nous avons alors le sentiment de la *grâce*. La grâce est située sur les confins du beau esthétique et du beau moral; la jouissance esthétique proprement

dite et la satisfaction morale s'y mêlent en proportions inanalysables. C'est le caractère de la *beauté* en qui on sent le désir de se répandre et de se communiquer. C'est aussi la manifestation de la bonté, qui s'exerce généreusement sans attendre d'être suppliée, et qui n'es-compte pas la reconnaissance de l'obligé. C'est le secours que Dieu octroie bénévolement à la créature incertaine de la voie qu'elle doit suivre, la *suavité prévenante* qui l'incline sans la contraindre, la délectation qui lui fait aimer le bien pour ainsi dire librement.

Il y a de la *grâce* dans tout ce qui manifeste spontanément et d'une façon inconsciente la tendresse, l'intention de plaire, le souhait d'être aimé. Il y a de la grâce dans la bouche qui s'entr'ouvre pour sourire, dans la respiration des seins gonflés et palpitants, dans la branche flexible qui s'incline au poids d'un oiseau, dans la fleur tremblante du lin qu'un souffle pourrait briser, dans la rivière paresseuse et féline alanguie aux pieds des coteaux. La nature ici semble être de connivence avec les secrets désirs du cœur, amoureux de paix, de calme et d'harmonie.

Sommes-nous, au contraire, en face d'un passage sec, aride, aux lignes dures et heurtées, d'un homme obèse, d'une page écrite dans un style entortillé et filandreux, d'un édifice hétéroclite, nous avons le sentiment du *disgracieux*. Nous éprouvons ici une impression d'impuissance et d'avortement. La puissance mystérieuse de la nature incapable de parvenir à ses fins a déçu notre attente et trahi le vœu secret de notre cœur.

Quand la sympathie que nous ressentons en présence des choses belles et gracieuses s'applique à des objets de dimensions menues, de proportions réduites, elle devient le sentiment du *joli*. S'applique-t-elle, au contraire, à des objets de proportions vastes, exceptionnelles, elle prend le caractère de *grandiose*. Une statuette de Tanagra, une miniature, une chansonnette, un enfant, une femme de petite taille, méritent l'épithète de jolis. On appellera grandioses, en revanche, un poème épique, une fresque, le palais du Vatican, les colonnes du temple de Karnack, le *Moïse* de **Michel-Ange**. Le joli a pour antithèse, dans la gamme du laid, le *mesquin*; la contre-partie du grandiose, c'est le *lourd*.

Les objets beaux agissent sur nous moins par leur matière que par

leur forme, l'harmonie et la variété de leurs caractères, le fini de leurs détails. Ils sont suggestifs, en un mot, par leur perfection (τὸ τετελεσμένον) où se complaît l'intelligence et la sensibilité. Sollicités par eux, nos sens déploient harmonieusement toutes leurs puissances, et nos facultés d'imaginer et de comprendre, à leur tour, actualisent leurs fonctions. Le beau est, peut-on dire, en paraphrasant une formule connue d'**Aristote**, l'*acte commun* du sentant et du senti, ou, si l'on veut une expression moins technique, elle témoigne de l'accord de l'être pensant avec la nature de leur harmonie.

Mais les objets extérieurs peuvent aussi nous émouvoir par leur *quantité*, par leur matière, par leur mystère, par leur complexité prodigieuse, par l'absence au moins apparente de leurs limites, par les disproportions qu'ils présentent avec nos facultés. Brisant les cadres habituels de la perception, ils peuvent nous confondre et nous écraser par le contraste de leur grandeur avec notre petitesse, en nous laissant d'ailleurs, alors même, le sentiment que nous déployons au delà des bornes ordinaires, nos facultés de comprendre et de sentir. Inférieurs à la nature sous le rapport de la puissance matérielle, nous nous sentons alors, dit **Kant**, supérieurs à elle sous le rapport de la pensée qui mesure cette puissance. Ce mélange obscur d'émotion matérielle et morale, de crainte et de respect, d'humilité et d'orgueil, étranger d'ailleurs à toute considération utilitaire, sans rapport direct avec le moi, c'est l'émotion du *sublime*. La mer démontée par un orage, un océan de montagnes dont les croupes s'amoncellent à perte de vue et semblent de gigantesques vagues figées pour l'éternité, le remous d'une foule agitée par la voix puissante d'un tribun, une charge de cavalerie; au théâtre, le conflit poignant de la passion et du devoir dans une âme de héros, aux prises avec des circonstances exceptionnelles : don Diègue, par exemple, à son honneur sacrifiant son fils, voilà des spectacles sublimes.

Kant a voulu distinguer dans le sublime deux espèces : celui qui est dû au caractère illimité de la forme de la représentation, à son étendue, c'est le sublime *mathématique*, et celui qui est dû au caractère illimité du contenu de la représentation à son intensité, c'est le sublime *dynamique*. Cette distinction n'a peut-être pas toute l'importance qu'on lui a attribuée.

La nature, quand elle nous donne l'impression du sublime, dépasse notre attente; elle nous surprend par l'excès de sa puissance; elle nous humilie, et dans le même moment, il est vrai, nous relève à nos propres yeux en exaltant notre puissance de comprendre et de sentir. Lorsqu'elle se montre inférieure à ce que nous sommes légitimement en droit d'espérer, elle excite en nous un sentiment de dédain et de mépris désintéressé ou de *ridicule*. Le sublime est tragique, le ridicule est comique.

Nous l'éprouvons en particulier lorsque, par d'habiles artifices, notre curiosité a été excitée, notre imagination exaltée. Du rêve à la réalité, plus la chute est haute et la déception complète, plus nous sommes portés à rire : *parturiunt montes nascitur ridiculus mus*. La condition du ridicule, — on le vérifiera aisément en passant en revue les types du théâtre et les procédés de style des auteurs comiques, — c'est l'*antithèse*. Le fanfaron, le capitain amusent par le contraste de leur lâcheté réelle avec leurs propos outrecuidants; l'avare, par la disproportion de son épargne sordide avec le résultat qu'il obtient; don Quichotte, par la contradiction de ses rêves héroïques avec le réalisme prosaïque de ses aventures. La *parodie*, expression de sentiments élevés à l'aide de mots triviaux, ou de sentiments vulgaires rendus en termes pompeux, est encore un procédé comique.

De ces antithèses jaillit le rire. L'énergie nerveuse, accumulée par l'effort que fait la pensée pour s'adapter à la situation qu'elle prend au sérieux, devenant soudain inutile, se libère en secouant l'organisme des convulsions salutaires du *rire*¹.

Origine de l'art. — *L'art est l'imitation désintéressée de la réalité et en particulier de la vie humaine.*

L'art primitif est sorti des cérémonies publiques et des fêtes dans lesquelles étaient reproduits les faits saillants de la vie commune : la

1. Lire le très intéressant ouvrage de **Bergson**, *Le Rire*, où est donnée une explication différente de celle-ci, parce que plus précise, mais non pas opposée. Voyez encore la leçon sur *l'habitude* p. 365.

vendange, la moisson chez les peuples agricoles, les combats et rapt de femmes chez les peuples guerriers, chez les uns et les autres les rites du culte. La cité assemblée se donne à elle-même, par l'exhibition de ses richesses, par le déploiement fastueux du cortège de ses guerriers, de ses chefs et de ses prêtres, le spectacle de sa puissance; elle exalte l'orgueil de ses membres, leur enthousiasme patriotique.

Issu de la vie nationale, l'art se confond avec elle; il a un caractère *moral et religieux*, il n'existe pas encore pour lui-même, il n'est pas un jeu. Mais avec le temps les fêtes prennent un caractère de plus en plus *symbolique*. L'intervalle s'élargit entre le genre de vie qu'elles rappellent, et qui est celui des ancêtres, et la vie réelle. Elles s'adressent de moins en moins au souvenir, de plus en plus à l'imagination. L'invention, la fantaisie, l'originalité des individus s'y donne de plus en plus carrière aux dépens de la tradition. Leur caractère esthétique s'affirme peu à peu au détriment de leur signification morale et religieuse.

L'évolution de l'art. — *L'art obéit, comme toutes les formes d'ailleurs de l'activité humaine, à un double mouvement d'analyse et de synthèse qui a pour effet de séparer les divers modes d'expression du beau, puis de les réunir et de les faire concourir ensemble à la production des œuvres d'art.*

L'art proprement dit, l'art pour l'art, ne commence à exister, parlant à la rigueur, que du jour où le progrès de la pensée analytique et de la *division du travail* a distingué les différents modes d'expression dont l'art humain dispose, et les utilise séparément. A la représentation concrète et vivante se substitue alors la représentation *abstraite* et symbolique. Il se produit, en somme, pour les modes d'expressions de la pensée artiste la même chose que pour les modes d'expression de la pensée pratique. L'art se différencie comme le *langage*. Primitivement, nous le savons, la communication des idées mettait en branle un système complet de signes. L'homme mimait, chantait, gesticulait, articulait tout à la fois sa pensée. Puis

les différentes espèces de signes ont constitué autant de langages spéciaux. De même en a-t-il été des modes d'expression artistique : peinture, sculpture, danse, musique, etc. Confondus à l'origine, ils se sont progressivement constitués à part.

On divise aujourd'hui les beaux-arts en *plastiques*¹ ou arts du dessin : gravure, peinture, sculpture et architecture, auxquels on peut joindre la mimique et la danse, — et les arts *phonétiques* : musique et chant. Les *belles-lettres* : poésie, éloquence, théâtre, roman, etc., forment une autre catégorie.

Mais la loi de *séparation* des genres a pour contre-partie la loi inverse de leur *fusion*. La pensée obéit, ici comme ailleurs, au double rythme d'analyse et de synthèse qui lui est essentiel. Après avoir réalisé l'abstrait, elle s'efforce de revenir au concret; après avoir rendu les éléments du réel autonomes, elle aperçoit leur solidarité et cherche à les organiser. Le *romantisme* est un remarquable effort pour restituer à l'art sa signification concrète. A l'artificielle distinction des genres tragiques et comiques, elle substitue la peinture de la nature humaine prise dans son unité. Le *roman* est en raccourci le romantisme, et l'effet du besoin dont il procède. Image de la vie réelle, il est la synthèse de tous les genres littéraires depuis l'épopée jusqu'à la satire. Les arts plastiques eux-mêmes, après s'être séparés, semblent vouloir se prêter un mutuel appui et réaliser de concert des formes de la beauté plus complexes et plus riches. On revient aux statues *polychromes* dont l'art religieux du Moyen-âge nous a légué des spécimens merveilleux. Le *cinématographe*, expression du réel à l'aide du mouvement des lignes et des couleurs combinées, est à la mode. Le théâtre unit dans les *opéras*, par exemple, la danse, la musique, le chant et le récit.

Mais l'art ne tend pas à revenir à ses origines de ce point de vue seulement. Étroitement mêlé à la vie au début, il semble vouloir reprendre de nouveau contact avec elle et redevenir, conformément à son essence, le secret de rendre le beau *adhérent* à l'utile. Il s'applique à mettre la poésie dans le logement, la grâce dans les meu-

1. Πλάσσειν, façonner.

bles, les armes, les ustensiles, les outils; il s'unit au confort¹.

Enfin, et par là encore, il semble en train d'achever le cycle qui le ramène à son point de départ; il tend à perdre son caractère aristocratique; il cesse d'être le monopole d'une élite, le privilège du petit nombre, il devient démocratique. A côté des professionnels, les amateurs se multiplient et la masse devient de plus en plus apte à goûter sous toutes ses formes la beauté. Heureuse évolution qui rend à la fois les hommes plus hommes, plus parfaits et en même temps plus semblables. L'art conçu dans sa fin véritable n'a pas pour objet seulement de remplir les loisirs que laisse à l'individu la besogne sociale, son rôle est de pénétrer la vie tout entière. Jusque dans le travail aride, d'où dépend la vie matérielle et où se manifestent les lois rigoureuses de la Nécessité, sa mission est de répandre la poésie de l'imagination, le sourire de la liberté.

L'Art et la Nature. — *Le sens de la beauté artistique a précédé le sens de la beauté de la nature. La nature, en effet, est d'abord le principe en nous de sentiments utilitaires et intéressés.*

L'homme a eu le sens de la beauté artistique et de la beauté humaine avant de comprendre et de goûter la beauté des choses. Il s'est intéressé aux événements de sa vie personnelle, aux faits saillants de la vie populaire avant de sympathiser avec la *Nature*. Rien ne doit nous étonner si l'on réfléchit aux sentiments qu'elle devait lui inspirer. Mystérieuse dispensatrice des biens et des maux, selon les fantaisies inexplicables de ses caprices, peuplée de divinités tantôt bienveillantes, tantôt hostiles, source d'espérances et de craintes également superstitieuses, objet d'un *culte* en un mot, elle ne pouvait éveiller chez lui de sympathie désintéressée. Des siècles ont été nécessaires à la pensée pour se familiariser avec elle. La *science* et l'expérience ont dû lentement la dépouiller de son caractère auguste et redoutable avant qu'elle ait pu la revêtir de grâce et l'envelopper

1. L'art nouveau.

de poésie. Un jour arrive où, suffisamment instruit de ses lois et du pouvoir dont elle dispose à son égard, assuré de ne l'avoir point pour ennemie, affranchi des soins immédiats de la vie, l'homme songe enfin à nouer avec elle des liens d'amitié et de camaraderie. Il joue avec le monstre qu'il a su apprivoiser.

L'amour de la nature est donc l'indice d'une civilisation raffinée. Dans la poésie *homérique*, déjà toute pleine des faits et gestes des hommes, il tient une place, mais bien petite encore. Dans la statuaire, la peinture, la littérature des Grecs, la part qui lui est faite va sans cesse croissant. Absente, ou peu s'en faut, dans les œuvres des *Romains*, peuple positif, préoccupé surtout des conditions de l'organisation matérielle de la vie, de commerce et de politique, elle est encore, pendant toute la durée du *Moyen-âge*, réduite à sa plus simple expression. L'humanité tourne alors ses regards vers le ciel, du côté du Seigneur; ou, sur la terre, du côté des seigneurs chargés de la protéger et de la défendre. L'art se réfugie dans les châteaux et dans les cathédrales. Il faut attendre, pour voir la nature étroitement associée à la vie humaine, jusqu'à *Rousseau*. Le romantisme, enfin, de nos jours fait plus que d'y voir le cadre indispensable de la vie, il la considère comme une source originale d'inspirations esthétiques et de jouissances. La nature, chez *Vigny*, *Lamartine*, *Hugo*, devient la confidente de l'homme, le symbole, muet au regard du profane, éloquent pour qui sait l'interpréter, de ses espoirs, de ses chimères, de ses souffrances. Il n'est rien, désormais, qui n'ait son langage.

Les conditions de l'œuvre d'art. L'inspiration et la méthode. — *L'œuvre d'art est à la fois le produit de la nature et de la réflexion méthodique; le génie est à la fois un don naturel et une longue patience.*

Comment se forme l'œuvre d'art? Quelles facultés met-elle en œuvre? D'une manière générale, les *classiques* sont disposés à y voir une manifestation de la *réflexion* et de la raison. L'œuvre d'art, selon eux, est une œuvre artificielle. On réalise le beau en appliquant les règles. *Corneille*, par exemple, s'évertue à démontrer

qu'il a observé dans la confection de ses tragédies les principes de la poétique d'Aristote. **Boileau**, à l'imitation d'**Horace**, trace un art poétique, qui n'est qu'un long commentaire de ces deux vers :

Aimez donc la raison ! Que toujours vos écrits
Empruntent d'elle seule et leur lustre et leur prix.

Buffon définira plus tard le génie une longue patience.

Pour les romantiques, en revanche, la poésie et l'art sont surtout affaire d'*inspiration*. Celle-ci elle-même est un transport, une exaltation mystérieuse des facultés à laquelle l'artiste s'abandonne. Le poète est un être exception ; la beauté dépend de raisons que la raison ne connaît pas. Le génie est avant tout liberté, invention, originalité. Point de recettes, point de procédés, point de règles ; l'intuition, l'instinct, l'activité prodigieuse d'un cerveau merveilleusement organisé en tiennent lieu. En résumé, pour le classique, l'œuvre d'art est affaire d'analyse réfléchie et méthodique ; pour le romantique, elle manifeste la vie synthétique de l'esprit.

Après ce que nous avons dit ailleurs de l'étroite corrélation de ces deux modes de l'activité de la pensée, il apparaît que les deux théories contiennent chacune une part de vérité et que, loin de s'exclure, elles se complètent. Leurs représentants semblent d'ailleurs l'avoir senti. **Boileau** reconnaît la nécessité, pour être un poète au sens élevé du mot, d'avoir reçu du ciel « l'influence secrète ». Et **Victor Hugo**, d'autre part, écrit ce vers significatif :

Gravir le lourd sentier de l'inspiration.

Il est certain que la connaissance des procédés, des recettes, des trucs, comme on dit en style d'atelier, ne suffit pas. On peut appliquer les règles et demeurer ennuyeux. Un poème n'est pas une bâtisse, et le temps qu'on y met ne fait rien à l'affaire. Le principal caractère de l'œuvre d'art est d'être vivante ; elle doit receler de la grâce, contenir du je ne sais quoi ; elle doit, en un mot, échapper à l'analyse par sa riche complexité et l'organisation profonde de ses parties. Il faut qu'elle cause de l'étonnement et de l'admiration et

qu'il y ait en elle du miracle. En présence de l'œuvre d'art, nous nous sentons les témoins d'un événement rare, exceptionnel, unique en son genre ; nous entrons dans un monde nouveau, nous communiquons avec une personnalité supérieure.

Toutefois, il faut reconnaître que l'inspiration ne saurait remplacer complètement le travail patient et laborieux. Minerve ne jaillit pas tout armée du cerveau de Jupiter. Le génie ne dispense pas du talent. Les grands artistes ne l'emportent pas seulement sur le commun par l'heureux développement de leurs facultés naturelles, mais par la somme des efforts dépensés pour les porter à leur plus haut point. Ce sont des privilégiés qui ont cent fois mérité d'exercer leur privilège.

Rien n'est instructif comme la biographie des peintres, sculpteurs et littérateurs illustres. Rodin passe plusieurs années à se documenter sur Balzac, à faire et défaire la maquette de sa statue. Les manuscrits de Pascal et de La Fontaine, ceux de Hugo même, que chacun s'accorde à regarder comme des types du génie naturel, attestent le soin, le scrupule, la probité artistique de ces grands esprits. Les musiciens, il est vrai, semblent faire exception et devoir moins à l'application méthodique qu'à la nature. Mozart, à douze ans, composait *Bastien et Bastienne*, un pur chef-d'œuvre ; dès cinq ans, il émerveillait déjà ses auditeurs. Mais ce sont là exceptions rarissimes. D'une manière générale, le capital confié par la nature ne vaut qu'entre les mains de celui qui sait l'exploiter.

Rapports de l'art et de la morale. — *Le principe de l'art, c'est l'indépendance et la liberté ; le principe de la morale, c'est l'idée de loi et d'obéissance à la loi. Il y a donc opposition logique entre l'art et la morale, mais il est plus exact de les considérer comme deux formes parallèles de l'activité de la conscience, capables quelquefois de se prêter appui.*

De l'opposition du bien et du beau, indiquée au début de la leçon, résulte celle de l'esthétique et de la morale. Il est bien certain que les âmes enclines à goûter la beauté des choses ne sont guère pré-

disposées à pénétrer la signification morale de la vie. Pour l'honnête homme, l'existence est un *drame* où sa personnalité est engagée, c'est une affaire sérieuse ; pour l'artiste, elle est un *jeu*, un divertissement, un spectacle. L'artiste est, avons-nous dit, capable de *désintéressement*, mais, qu'on ne s'y trompe pas, son désintéressement est étranger à la morale. S'il se détache de lui-même, c'est en ce sens qu'il n'a pas conscience d'être attaché à soi ; son égoïsme n'est pas réfléchi. Il ne vit pas pour lui-même, mais en fait il vit de lui-même et il se suffit. S'il est affranchi des préoccupations mesquines de la vie, il ne l'est pas moins des préoccupations plus hautes. Toute règle, quelle qu'elle soit, lui est un obstacle et une gêne ; il est naturellement ennemi de la loi. Immoral serait trop dire, l'artiste ignore la moralité, il est en dehors d'elle, il est *amoral*. Jugement qui paraîtrait sévère si nous ne faisons observer qu'il ne s'applique jamais en fait absolument. L'analyse de l'âme artiste n'est l'analyse de l'âme d'aucun artiste. C'est, il est bien évident, une description abstraite et théorique. En tant qu'artiste, l'individu est inconsciemment égoïste ou inconsciemment altruiste, peu importe, obéissant en un mot à la *nature* qui le porte à dilater dans tous les sens sa personnalité, mais c'est là un aspect de son être ; il n'est pas artiste seulement, il est *homme* et, à ce titre, capable de réflexion égoïste et aussi de moralité. Il serait profondément injuste et absurde d'attribuer à l'individu en chair et en os les attributs de l'artiste en soi. Il les possède à quelque degré, mais corrigés et complétés par d'autres caractères.

Dans l'antiquité, chez *les Grecs* en particulier, art et moralité pouvaient se confondre. Le beau et le bien sont considérés, en effet, par eux comme des termes corrélatifs et complémentaires. On dit en parlant de l'honnête homme : *καλὸς καὶ ἀγαθός*. C'est que le bien est conçu ici comme l'expansion de la nature épanouie en pleine liberté. Grâce surtout à l'influence *chrétienne*, la vertu cesse peu à peu d'être le synonyme de la *puissance* pour devenir celui de l'*effort*, de la réflexion, de la volonté ; elle est avant tout la lutte de la conscience contre la nature. Mais en même temps que se creuse l'abîme entre l'idée du bien matériel et le bien moral, la distance s'élargit entre l'idée du Bien et de celle du Beau, entre l'esthétique et la morale.

On peut résoudre le débat auquel donne lieu le rapport de l'art et de la morale à l'aide des trois formules suivantes : 1° la morale peut trouver dans l'art un *auxiliaire* ; 2° la morale ne saurait contraindre l'art à lui servir d'*instrument* ; 3° l'art ne saurait porter *préjudice* à la morale. Ce dernier point particulièrement peut paraître contestable. On objectera les peintures obscènes, les images pornographiques, les poésies licencieuses et, d'une manière générale, tous les ouvrages de nature à éveiller la sensualité, à jeter le trouble dans les sens. La réponse est cependant aisée. Il suffit d'observer que les œuvres dont s'offusque, à juste titre, la *conscience* n'ont rien à voir avec le *goût*, qu'ils offensent tout autant. Les poésies vraiment immorales sont par surcroît, et c'est le châtiment de leurs auteurs, bêtes et plates. La raison en est que si elles étaient belles elles chatouilleraient l'esprit et laisseraient indifférente la chair. L'œuvre d'art éveille une émotion désintéressée, c'est là le critérium infaillible. Les œuvres qui respirent la sensualité ont peut-être des caractères de beauté, mais ce qui est beau en elles n'est pas immoral, et vice versa ce qui est immoral en elles n'est pas beau.

Au reste, dans le reproche adressé à l'art de blesser la morale, il entre parfois, avec une certaine dose d'irréflexion, une bonne part de *pruderie* et d'hypocrisie plus ou moins inconsciente. Voyez par exemple, dans *le Misanthrope*, la réplique méritée de Célimène à Arsinoé. Tant pis pour ceux qui contemplant l'œuvre d'art, s'ils n'ont pas les yeux qui conviennent. Il est des mains qui salissent ce qu'elles touchent ; il est des âmes lubriques pour qui les spectacles les plus nobles sont prétextes à jouissances malsaines. Qu'y faire ? L'artiste n'a pas à se préoccuper de la dépravation d'autrui.

Qu'on mette en regard de ces inconvénients possibles les jouissances que l'art procure aux honnêtes gens. Contempler le beau c'est, avons-nous dit, devenir beau soi-même, car la beauté des choses c'est en fin de compte la beauté intérieure extériorisée. L'âme de celui qui contemple s'exalte alors à la hauteur du rêve réalisé par l'artiste. Quelque chose de la sérénité des Olympiens passe en l'âme de celui qui regarde la Minerve de **Phidias**, quelque chose de l'héroïsme de **Corneille** envahit le spectateur aux représentations du *Cid*. L'art nous élève au-dessus des médiocrités et des mesquineries

de la vie ; il nous interdit d'avoir l'âme vulgaire, il nous rend aristocrates, au sens élevé du mot.

Ajoutons enfin qu'abandonné à lui-même l'art spontanément se met au service des grandes causes. Toutes les grandes actions humaines ont suscité des chefs-d'œuvre, qui les ont immortalisées. Il n'est pas de sentiment humain, de vérité morale qui n'ait trouvé un artiste pour la rendre sensible aux yeux et au cœur, lui attirer l'admiration des foules et lui assurer un culte. Toutes les religions ont trouvé des interprètes égaux à leur mission. Quelquefois même l'artiste, en idéalisant dans ses œuvres la conception populaire, l'a épurée et rendue meilleure. Les statues des divinités grecques étaient des leçons d'harmonie ; leurs temples des révélations d'ordre, de perfection, de noblesse et de justice¹.

Quoi qu'il en soit, c'est librement que l'art est venu apporter à la vérité la splendeur rayonnante du beau. Contraint, il se fût trahi lui-même en trahissant la cause qu'on l'obligeait de défendre. Rien de piteux comme l'art officiel. On a vu des poètes, et non des moindres, quand il s'est agi de souhaiter officiellement la bienvenue à une reine étrangère, tomber au-dessous du médiocre. Les pièces à thèse, les romans à clef sont froids et languissants. Les chromolithographies pieuses, les plâtres colorés des églises de campagne sont un spectacle douloureux. Et que dire des comédies jouées dans les couvents !

RÉSUMÉ

La vie esthétique, c'est l'ensemble des jouissances dues à l'activité de l'imagination, lorsque celle-ci se déploie *librement* en dehors des fins utiles et des fins morales, propres

1. Voyez V. Hugo, *Le Temple d'Ephèse, Contemplations*.

à l'individu. Toutefois, dans la réalité concrète, elle est étroitement liée à la vie morale et pratique, et il est en fait très difficile de marquer le moment où elle commence et celui où elle finit.

Le beau est étranger à la fois à l'*utile*, c'est-à-dire à ce qui a rapport aux besoins matériels de l'être vivant, et au *bien*, c'est-à-dire aux exigences de la nature morale de l'être conscient, ou de sa personnalité. Il a pour essence de procurer une satisfaction *désintéressée* ; il est le caractère des objets qui ont par eux-mêmes de la valeur, une perfection intrinsèque et, comme dit Kant, une *finalité* sans *fin*. Toutefois, logiquement distinct de l'utile et du bon, il est, dans la réalité concrète, étroitement lié à eux. Il n'y a pas, absolument parlant, dans l'expérience, de « *beauté libre* », mais seulement de la « *beauté adhérente* ».

Le *réalisme* est la conception du beau qui fait consister l'art dans l'imitation servile ou la reproduction de la réalité telle qu'elle est perçue par les sens. Ainsi est méconnue l'obligation essentielle de l'art qui est de procurer des émotions *désintéressées*. L'individu, au lieu d'être, comme il conviendrait, distrait de lui-même, est rappelé au sentiment de lui-même et replacé dans les conditions de la vie réelle. Bien qu'il prenne le contre-pied du réalisme, l'*idéisme* pêche par le même défaut. Il donne à l'art pour objet de rendre sensibles les idées, de faire penser. Mais en éveillant la réflexion, il interdit la vie purement *contemplative* et exclut également l'émotion *désintéressée*. Idéalistes et Réalistes oublient que l'émotion esthétique repose sur le libre jeu de l'*imagination*, faculté intermédiaire entre la *mémoire* et la *raison*, auxquelles ils s'adressent tour à tour.

Pratiquement, d'ailleurs, idéisme et réalisme sont inséparables. L'art, qu'il le veuille ou non, emprunte toujours, quoique d'une façon inégale, à la sensation et à la raison, et

à leur moyen terme, l'imagination. L'art, c'est, comme l'a dit Bacon, l'homme ajouté à la nature : *Ars homo additus naturæ*.

Tous les sentiments sont susceptibles d'être esthétiques ou moraux. Ils sont esthétiques lorsqu'ils sont dépouillés de tout caractère réfléchi et personnel, lorsqu'ils cessent d'être associés à l'idée du moi ou à l'idée d'autrui. Le *beau* et le *laid*, par exemple, sont des états agréables ou pénibles causés par un amour ou une haine *inconscients*. La *grâce* est l'amour spirituel manifesté par la *nature*, étranger à l'effort et à la réflexion. Le *sublime* est un sentiment mixte de peine ou de plaisir causé par le respect qu'éveille inconsciemment en nous l'*immensité* de la nature ou sa puissance. Le *ridicule* est le sentiment contraire, c'est-à-dire un mépris inconscient, causé par la disproportion de la réalité avec notre *attente*.

L'art est issu de la vie sociale et religieuse, mais il n'existe, à proprement parler, que lorsque, avec le temps, il prend la forme d'une activité désintéressée, étrangère à toute préoccupation utilitaire, et que les divers modes d'expression qui sont à son service sont utilisés séparément. Ces divers modes d'expression portent le nom de *beaux-arts*. On distingue les arts *phonétiques* : musique et chant ; les *belles-lettres* : poésie, éloquence, théâtre, roman, et les arts *plastiques* ou du dessin : gravure, peinture, sculpture, architecture.

L'art est soumis dans son évolution à un double rythme d'*analyse* et de *synthèse*, qui a pour résultat d'amener chacun des beaux-arts à son plus haut degré de perfection, et de reproduire par son concours avec les autres la réalité sublimée, désormais pleine de grâce, d'harmonie et de liberté. L'art se *démocratise* de plus en plus, et tend de plus en plus à se mêler étroitement à la vie.

L'homme a eu le sens de la beauté *artistique*, qui est son œuvre, avant d'être capable de comprendre la beauté de la

nature. Et cela se conçoit aisément, si l'on réfléchit que la nature est à l'origine incompréhensible à l'homme, et qu'elle ne peut en conséquence être qu'une source d'émotions religieuses et morales.

L'art n'est le produit ni de l'*inspiration* vagabonde ni de la *méthode* et des théories. Ni invention, ni industrie, il suppose à la fois le génie et la patience, l'instinct et la réflexion.

Il est par essence *amoral*, étranger aux catégories du bien et du mal. Vertu est synonyme d'*effort* ; beauté est synonyme d'expansion spontanée, naturelle, de *liberté*. Mais il n'est pas vrai que l'art puisse entrer en conflit avec la morale. Ce qui éveille l'émotion sensuelle n'est pas beau, et ce qui est beau n'éveille pas l'émotion sensuelle. D'autre part, l'artiste ne saurait être rendu responsable des vices de l'imagination d'autrui. En revanche, l'influence heureuse de l'art est indéniabie. La vue des chefs-d'œuvre élève l'âme au-dessus des mesquineries et des médiocrités de la vie. Quoi qu'il en soit, une chose est certaine, c'est que si, spontanément, l'art se met au service des grandes causes pour les faire triompher, il a besoin de liberté. L'art *officiel* est, en général, misérable et médiocre.

MÉTAPHYSIQUE

LEÇON I

LE MATERIALISME

SOMMAIRE. — Distinction de la science et de la métaphysique. — Les problèmes et les solutions de la métaphysique. — Caractère essentiel du matérialisme. — L'atomisme matérialiste; critique. — Le matérialisme cartésien; critique. — Le matérialisme scientifique. — Le problème de la vie. — Le problème de la pensée. — Irréductibilité des différentes formes de l'être. — Le matérialisme et la science.

Distinction de la science et de la métaphysique. —

La science a pour fin l'action; sa méthode, en conséquence, consiste dans l'analyse, et dans la synthèse qui utilise les résultats de l'analyse. L'objet de la métaphysique est la connaissance du réel en vue de la contemplation; sa méthode, en conséquence, est l'intuition.

Les sens, nous l'avons dit, ont pour but de réaliser l'*adaptation* de nos organes aux forces extérieures au sein desquelles l'être vivant est pour ainsi dire plongé. Ils ne sont qu'indirectement des organes de connaissance. Sensations et perceptions nous révèlent moins la nature des êtres et des choses que leur rapport avec notre puissance d'*agir* sur eux. L'élément de représentation qu'elles enveloppent témoigne de l'*harmonie* des réactions sensori-motrices avec les excitations qui nous affectent; l'élément affectif qu'elles contiennent également, l'élément pénible en particulier, mesure la *limite*

de leur réceptivité ou de leur aptitude à assimiler les excitations. Les idées générales à leur tour, nous l'avons vu également, sont en quelque sorte des perceptions du second degré, destinées à manifester non plus une adaptation immédiate comme font les perceptions proprement dites, mais à assurer une adaptation *éventuelle*. Elles ont rapport, en effet, à ce qu'il y a d'universel et de permanent dans l'action qu'exercent sur nous les phénomènes, c'est-à-dire à leurs lois. Leur rôle, en d'autres termes, est d'*étendre* dans le temps et dans l'espace le champ de l'adaptation de l'individu au milieu (et aussi, dans la mesure où elles déterminent la perception même, d'*élever* le degré de l'adaptation immédiate). En somme, expérience signifie adaptation, science, élargissement de l'expérience et par conséquent de l'adaptation.

Comme le développement de la vie psychique est étroitement lié à l'accroissement de l'équilibre organique, perceptions et idées indirectement sont les conditions du développement de la *personnalité*. Celle-ci consiste en effet, comme dit **Spencer**, dans « un ajustement des relations internes » aux relations externes, autre aspect de l'ajustement des fonctions vitales aux excitations. La conscience, disions-nous encore, est le dedans, la face intérieure de la vie; les modes par lesquels elle se manifeste et se réalise, la réflexion, l'idée et la perception, sont donc aussi les moyens par lesquels s'établit une vie toujours plus haute et plus parfaite.

De ce point de vue la science apparaît comme le système des lois de l'action utile à la conservation et à l'extension de la vie. Esclave des forces de la nature tant qu'il les ignore, l'homme, au fur et à mesure qu'il s'instruit de leurs causes et de leurs lois, renverse le rapport qu'elles ont avec lui. Il en devient progressivement le maître, les plie à ses fins, en fait des auxiliaires et des serviteurs. Mais à quelle condition? Le but de la science, il est aisé de le concevoir, détermine le type de *méthode* qu'elle doit mettre en œuvre pour l'atteindre. L'action de l'homme sur la nature implique le recours à l'*analyse* et à la *synthèse*. Analyser, en effet, c'est découvrir l'ordre selon lequel la réalité doit être décomposée pour que ses éléments tombent sous la dépendance du vouloir. Faire la synthèse, c'est mettre en œuvre les résultats fournis par l'analyse, c'est-à-dire recons-

tituer, selon l'ordre que celle-ci a révélé être le plus simple, le donné de l'expérience. Mais que vaut cet ordre établi par l'analyse pour les fins de l'action? A-t-il une valeur *indépendante*? Exprime-t-il autre chose que la loi idéale de la production des faits? Nous fait-il connaître l'ordre absolu de leur dépendance, tel qu'une intelligence infinie, affranchie des nécessités de la vie et sans autre souci que celui de la *vérité*, désirerait le connaître?

C'est là le postulat de la métaphysique et c'est, nous le verrons, son erreur. C'est folie, en effet, que de prétendre donner les *concepts* de la science pour des équivalents de l'absolue réalité. La métaphysique, en effet, est une connaissance pure ou elle n'est pas; elle doit se proposer d'atteindre l'être en soi, et non les rapports des êtres avec notre volonté et nos besoins; leurs lois intrinsèques, non les lois qui les font dépendre de nous.

Qu'une telle entreprise soit la plus *haute* de celles que la pensée humaine puisse tenter, il n'est point douteux. Son caractère absolument désintéressé en fait le privilège de l'être qui, seul parmi les êtres de la nature, est capable de s'élever au-dessus d'elle, de s'affranchir de ses nécessités et de ses lois. Elle est la manifestation sublime de l'activité *esthétique* de la pensée déployant harmonieusement ses puissances sans autre but que d'accroître par là le degré de plénitude et de perfection de son être. Mais la sublimité de l'entreprise en laisse soupçonner les difficultés; elle en rend suspecte la *légitimité* même. L'homme peut-il penser pour penser? Est-il justifié à faire de sa pensée un usage absolument désintéressé? Détournée de sa fin naturelle qui est la préparation à l'action, la pensée a-t-elle encore un usage? Peut-elle se prendre elle-même pour objet, pour terme d'application de son activité? En se proposant, au lieu d'assimiler les impressions que lui offre la réalité, d'étudier les procédés et les lois de cette assimilation, ne risque-t-elle pas de perdre tout contact avec le réel et avec la vérité, de s'épuiser dans une vaine et stérile ratiocination? C'est là l'*objection* que les adversaires de la métaphysique, sceptiques, positivistes, empiristes, idéalistes, lui adressent de toutes parts.

Mais à tout le moins si la métaphysique est possible, son objet, tout différent de celui de la science, lui interdit de procéder à la façon de

celle-ci! Miroir de la réalité qu'elle prétend connaître, elle doit la refléter telle quelle, sans y rien changer, elle doit s'interdire l'analyse et la synthèse. Elle ne doit pas la morceler en concepts abstraits, dont le degré d'abstraction détermine le degré d'« agissabilité » ou d'aptitude à se laisser soumettre aux lois du calcul, c'est-à-dire de la prévoyance humaine, et aux lois de l'expérimentation, c'est-à-dire de l'action humaine. Elle ne doit pas non plus s'inquiéter de l'ordre qui préside à la reconstitution synthétique des faits; elle doit être la *peinture* de la réalité concrète, la conscience même de la réalité. La méthode de la métaphysique, acte de contemplation de l'être, c'est l'*intuition*. Faire de la métaphysique, c'est, en fin de compte, prendre une conscience claire et distincte de la réalité, c'est la vivre en réfléchissant sur elle.

Mais s'il en est ainsi, si le point de vue de la métaphysique consiste à écarter le point de vue de la *logique abstraite*, qui est en fin de compte le point de vue de la science et de l'action, celui du discours peut-on dire encore, qu'avons-nous fait, en somme, au cours de l'exposé des divers problèmes de la psychologie, sinon de la métaphysique, de la métaphysique positive, opposée à ce qu'on entend d'ordinaire par ce mot? A l'étude de ce qu'on appelle les *faits* de l'âme et qui n'est trop souvent que l'étude des concepts abstraits de ces faits, nous avons continuellement substitué la considération de la réalité concrète qui enveloppe les aspects contradictoires, aperçus par les doctrines métaphysiques opposées. Nous avons ainsi réduit à leur juste valeur ces doctrines mêmes, dont l'unique défaut consiste, alors qu'elles sont simplement des points de vue scientifiques, à se donner pour des expressions de la réalité absolue. En somme, nous avons fait de la *vraie métaphysique* et nous nous sommes prémunis d'avance contre la fausse, c'est-à-dire contre la science intempérante, inconsciente de son caractère relatif et de ses limites.

Un exemple fera bien ressortir l'insuffisance, au point de vue métaphysique, de l'explication synthético-analytique dont se contente le savant. Soit, par exemple, à rendre compte de l'eau : le chimiste déclare que c'est une combinaison selon des proportions définies d'atomes d'oxygène et d'hydrogène. Scientifiquement, la définition est irréprochable. Il suffit, en effet, au savant d'indiquer quelle

matière il faut employer pour faire de l'eau; en d'autres termes, de fournir la recette de *fabrication* ou de production du phénomène. Mais, absolument parlant, est-ce assez que l'oxygène et l'hydrogène existent pour que l'eau existe avec eux? N'est-il pas nécessaire que le chimiste les rapproche et à l'aide d'une étincelle électrique les combine dans l'eudiomètre? N'est-il pas nécessaire que dans la nature se trouve réalisé un milieu favorable de température, de pression, de potentialité électrique, etc.? Dans le cabinet de chimie, c'est donc l'*intervention* de l'homme; hors de ce cabinet, c'est celle de l'univers tout entier qui réalise l'eau. La véritable formule de l'eau, ce n'est pas, dès lors, H^2O , mais H^2O plus l'agent humain et la nature. Le savant, il est vrai, ne se mentionne pas lui-même dans sa formule. A quoi bon! Mais assurément, s'il voulait faire œuvre de métaphysicien, il devrait donner non seulement les conditions de la production du phénomène par l'homme, mais la *totalité* des conditions de son existence. Il ne lui suffirait pas de dire avec quoi *il* fait de l'eau.

Il serait aisé de montrer que la plupart des systèmes de métaphysique sont des essais de reconstruction *scientifique* du réel. Qu'il nous suffise d'indiquer que les types extrêmes d'explication métaphysique, le *matérialisme* et le *spiritualisme*, ne sont guère autre chose que des tentatives pour résoudre le problème de la science, considéré sous son double aspect. Le concept de l'action, qui est celui même de la science, implique deux termes : le point de départ de l'action et son terme. La science, peut-on dire encore, se propose de déterminer la cause, et la *cause*, en un sens, c'est la *matière*, en un autre, c'est la fin ou le *but*. Le matérialisme est l'effort pour résoudre le problème analytique de la science ou le problème de la cause matérielle : *de quoi* sont faites les choses? Le spiritualisme est issu du désir d'apporter une réponse à la question synthétique de la cause finale : quel est le *terme* ou le principe de l'évolution et du progrès de l'univers?

La pensée métaphysique, en somme, sous prétexte de satisfaire aux exigences de la spéculation, fragmente le problème pratique de la science, et considère tantôt l'un tantôt l'autre de ses aspects.

Qu'est-il arrivé, en conséquence? C'est qu'on a édifié des systèmes

qui n'étaient ni scientifiques, c'est-à-dire susceptibles de contribuer efficacement à la solution des difficultés de la vie, ni métaphysiques, c'est-à-dire vrais. Le matérialisme nous apprend comment il faut traiter les faits pour les rendre « agissables », mais il néglige de fournir la justification de l'action, l'idée du but, l'idée du pourquoi. Le côté *moral* de la vie lui échappe. Le spiritualisme, en revanche, nous fait connaître les raisons d'être des choses, les types idéaux d'existence, que la pensée, appliquée à organiser la réalité extérieure ou à s'organiser elle-même, doit prendre pour fins. La première érige à l'absolu le problème des « *moyens* » ; la seconde, le problème des *fins*, toutes les deux le problème de la *vie*, qui est une activité dirigée vers une fin.

Les deux doctrines, quoique contradictoires, si l'on se place au point de vue de la réalité concrète ou métaphysique, se réconcilient donc. Elles nous apparaissent comme des points de vue corrélatifs et *complémentaires* pris sur une réalité complexe et que l'essence contradictoire du réel justifie également.

Les problèmes et les solutions de la métaphysique.

— *L'être, dont la métaphysique a pour objet de déterminer la réalité substantielle et l'essence, peut être conçu comme sujet, comme objet de la représentation, et comme principe commun de l'existence du sujet et de l'objet et de leur rapport. De là les trois problèmes métaphysiques de l'âme, du monde et de Dieu.*

La science a pour objet l'étude des diverses propriétés des êtres ou de leurs rapports, autrement dit encore de leurs lois. La *mathématique* considère leur grandeur et leurs relations d'égalité ou d'inégalité ; la *mécanique*, leur force et leurs rapports d'équipollence ou d'équivalence ; la *physique*, leur aptitude à affecter nos différents sens et les rapports de causalité des propriétés sensibles ; la *chimie* étudie pareillement les modifications sensibles quand elles présentent le caractère de la permanence ; la *biologie*, les caractères de l'être vivant et leurs lois de subordination ou de coordination ; la *psychologie*, les manières d'être de l'être pensant, l'ordre de leur dépen-

dance réciproque ou de leur dépendance à l'égard des phénomènes extérieurs. Le propre de la science est, en un mot, de s'appliquer à des propriétés, qualités, attributs, modifications, manières d'être, à des apparences *phénoménales*, termes qui expriment la même idée, à savoir la notion de ce qui n'a qu'une existence relative. Etude des relations que les choses soutiennent avec nous ou les unes avec les autres, la science néglige, en somme, la considération de ce qu'elles sont en elles-mêmes ; elle exclut le problème de leur *substance* ou de leur essence intime.

Mais ces deux termes, essentiels à la recherche métaphysique, méritent d'être définis. J'entends par *substance*, dit **Spinoza**, ce qui se conçoit en soi et par soi et n'a pas besoin d'autre chose pour être conçu ; ce dont l'existence, en d'autres termes, est irréductible et se suffit, ce qui possède en soi la raison de son existence. J'entends par *essence* ce que la pensée conçoit dans la substance comme la constituant ou lui conférant l'existence, le fondement intelligible de sa réalité. Voilà l'objet précis du métaphysicien.

La métaphysique vise à connaître ce qui existe, non pas d'une façon *relative* par exemple aux sens, d'une façon passagère, à titre seulement de manifestation ou de *mode*, mais ce qui est absolument. Appliquée à l'être véritable, elle veut en dégager l'essence intime, l'attribut fondamental qui justifie son caractère d'existence absolue et l'explique. **Aristote** la définissait en conséquence la science de l'être en tant qu'être : τοῦ ὄντος ὡς ὄντος ἐπιστήμη, ou encore l'*ontologie*.

La conscience nous révèle *trois types* d'existence qui apparaissent immédiatement comme irréductibles, sans caractères communs : le *moi* d'abord ou le sujet de la représentation, dont l'essence est d'être inétendu et de durer ; le *non-moi* ou l'objet de la représentation dont l'essence paraît être l'étendue étrangère au devenir ; et enfin le principe idéal, qui réunirait en son essence le double type d'existence à nous révélé par la conscience : l'*être des êtres*, fondement de l'existence du sujet et de l'objet et de leur rapport, Dieu. De là le triple problème de la métaphysique : 1° le problème de la psychologie rationnelle ou de l'*âme* : Que sommes-nous ? 2° le problème de la cosmologie rationnelle ou du *monde* : Qu'existe-t-il hors de nous ?

3^o le problème de la théologie rationnelle ou de *Dieu* : Qu'existe-t-il au-dessus de nous ?

Il est aisé de voir que le problème du Moi est engendré par l'activité *synthétique* de la réflexion, qui réalise l'unité au sein de la diversité essentielle de la conscience. Le problème du non-moi ou du monde est, en revanche, l'effet de l'activité *analytique* de la réflexion, qui crée au sein de la conscience la diversité de ses états comme une matière extérieure au moi, offerte à son activité assimilatrice. Le problème de l'Être Parfait, enfin, est dû à l'effort pour surmonter le dualisme de la réflexion et pour saisir dans son *unité* vivante la conscience, activité d'analyse et de synthèse, à la fois matière et forme, moi et non-moi.

Il est aisé également de se rendre compte que le *spiritualisme* est une conception de l'univers, tirée de l'idée du Moi ; que le *matérialisme*, c'est la représentation du monde dans l'hypothèse où la substance en serait étrangère au moi ou à la conscience personnelle ; que le *panthéisme*, enfin, c'est le système où l'univers est conçu d'un point de vue qui combine la pensée et l'étendue, le moi et le non-moi, dans l'unité de la perfection divine capable de les envelopper également. Nous avons donc à étudier trois problèmes et trois solutions : l'âme, le monde et Dieu ; le spiritualisme, le matérialisme et le panthéisme.

Caractère essentiel du matérialisme. — *L'être, du point de vue du matérialisme, est conçu comme objet, c'est-à-dire comme étendue, mouvement, nombre, quantité, conception éminemment favorable au développement de la science.*

La doctrine qui veut définir l'être par la matière, par ce qui est l'occasion et le point d'application de toute activité, doit nécessairement le concevoir sur le type de la *réalité objective* et lui donner pour essence ce qui est le caractère constitutif de l'objet, savoir : l'*étendue*, le mouvement, le nombre, la quantité. Tel est, en effet, le caractère de toutes les doctrines matérialistes. Ce sont des essais d'explication *mathématique* ou mécanique de l'univers, des tenta-

tives, condamnées d'avance, il va sans dire, pour réduire les diverses formes de l'être, l'existence subjective, en particulier, de l'être pensant, aux formes de l'existence objective, pour essayer de construire le moi à l'aide du non-moi.

Pour le matérialiste, la notion d'espace est le principe de toute réalité ; c'est la notion mère, la nourrice de la génération, disait **Platon**, et toutes les sciences ne sont que des *spécialisations* de la science de l'espace et de la mathématique. La mécanique, la physique, la chimie, la biologie, la psychologique ne sont qu'une mathématique qui va sans cesse en se compliquant. C'est en particulier ce qu'affirme **Descartes**, qui fait exception toutefois pour la *psychologie* : « Toutes les sciences réunies, dit-il, ne sont pas autre chose que l'intelligence humaine, qui reste toujours la même, si variés que soient les sujets auxquels elle s'applique. Elle ne reçoit pas, en effet, de ces sujets plus de changements que n'en apporte à la lumière du soleil la variété des objets qu'il éclaire. »

Tout étant susceptible d'expression mathématique, tout est soumis à la prévision, au *calcul*, à l'action humaine. Les bornes de la puissance de l'homme sont reculées à l'infini. Il peut, de ce monde qu'il contemple, devenir le mécanicien qui en déclenche à son gré le mouvement, en oriente la marche, en suspend, en ralentit, en accélère à son gré l'activité. L'homme se substitue réellement à Dieu dans le gouvernement du monde. Le matérialisme, en un mot, élimine l'hypothèse du *divin*, dont il n'a pas besoin et qui le gêne même. A sa place, il établit le principe de l'inéluctable *nécessité*, pesant sur la pensée humaine tant que celle-ci en ignore les lois, libérant cette même pensée lorsqu'il est connu d'elle et devient, à son service, l'instrument docile de l'accomplissement de ses destinées.

Qu'un jour soit établie la gigantesque *équation* où seront, avec leurs coefficients, notées dans leur ordre, les forces composantes de l'univers, il suffira désormais d'appliquer méthodiquement les règles de l'algèbre pour voir se dérouler, avec la chaîne des déductions, la suite des événements futurs, contraints de vérifier par leur présence au sein du monde le calcul qui les appelle à l'existence au nom des lois de la Nécessité éternelle. Nous pourrions alors, dit **Du Bois-**

Reymond, en développant le contenu des formules prophétiques posées par le calcul, déterminer, par exemple, l'heure exacte où se consumera le dernier morceau de houille des mines d'Angleterre, le jour où brillera de nouveau la croix grecque au sommet de la mosquée de Sainte-Sophie.

Orgueilleuse et troublante doctrine ! Elle a pu inspirer à quelques-uns de ses adeptes un enthousiasme, une foi, une hauteur de pensée, une élévation de caractère qui forcent le respect. Elle n'a rien à voir, d'ailleurs, avec le matérialisme *moral*, avec le sensualisme qui consiste dans le mépris des jouissances de la pensée et dans l'unique souci des plaisirs inférieurs. Il est absolument indispensable, au seuil de la discussion que nous allons entamer, de faire cette *distinction*. Il ne faut, dit plaisamment **A. France**, faire tort à personne, pas même au diable, et le matérialisme métaphysique n'est pas le diable, assurément.

Divers types de doctrines matérialistes : l'atomisme. — *On distingue deux formes de matérialisme substantieliste : l'atomisme et le géométrisme cartésien, distincts du matérialisme scientifique, lequel est purement formel. L'atomisme ne peut guère être considéré que comme un procédé commode de représentation pour certaines catégories de faits.*

Les conceptions matérialistes de l'univers se ramènent à trois : l'*atomisme*, issu des spéculations de **Démocrite**, qui fait consister la matière des phénomènes dans des éléments simples, indivisibles¹ de l'espace, et qui implique la notion du *vide*, condition du mouvement des *atomes*; le *géométrisme cartésien*, qui exclut l'hypothèse du vide et repose sur l'idée de l'espace *plein*, dont les parties sont susceptibles de changer leur position relative; le *matérialisme scientifique* enfin, qui, sans se prononcer sur la réalité substantielle de la matière, se contente de déterminer l'essence intime des phénomènes et de les réduire au *mouvement*. Au sens strict du mot, l'ato-

1. L'atome c'est, mot à mot, l'insécable. De α , privatif, τέμνω, couper.

misme et le géométrisme cartésien seuls sont des doctrines métaphysiques. Le matérialisme scientifique ne se prononce pas, en effet, sur la question de l'existence substantielle du mouvement; il se borne à affirmer la possibilité de réduire toutes les propriétés, toutes les relations des phénomènes à des rapports de quantité. C'est en quelque sorte un matérialisme *formel*, puisqu'il s'agit pour lui de déterminer le caractère matériel des lois de la nature bien plutôt que de réduire à la matière les termes mêmes de ces lois.

On entend par *atome* une molécule indivisible de l'espace. La logique voudrait que l'unique propriété de cette molécule fût l'étendue. En réalité, pour les besoins de la cause, on en fait un principe résistant, solide, élastique, impénétrable et pesant. En nombre *infini* au sein du vide infini, doués de mouvement, les atomes sont capables de s'entre-choquer et, en conséquence, de former, par leurs combinaisons dont la variété est illimitée, la diversité innombrable des formes de l'être. Et il n'y a rien d'absurde, *a priori*, à admettre que les types d'existence les plus élevés, les êtres organisés et *vivants*, par exemple, aient en eux leur origine. A la suite des expériences que la force de la nature a multipliées dans l'étendue sans borne de l'espace, pendant l'infinité des siècles écoulés, des combinaisons relativement stables et harmonieuses comme celles que nous avons sous les yeux ont certainement pu être réalisées. La perfection *infinie* seule peut-être serait incompatible avec l'hypothèse atomistique, mais le monde ne contient pas d'être absolument parfait.

Une conséquence nécessaire du principe qui, de la combinaison des éléments de l'étendue, fait sortir tous les êtres c'est qu'ils sont *périssables*. Tout ce qui est né est destiné à la mort; les choses n'ont donc qu'une existence passagère et d'emprunt; elles sont, dans toute la force du mot, des phénomènes, c'est-à-dire des apparences. Seule la matière dont elles sont faites est éternelle.

Que vaut cette doctrine?

Remarquons d'abord que l'hypothèse du *vide*, corollaire de l'hypothèse des atomes, est inintelligible. Nous ne pouvons penser que ce qui est; le non-être, disait déjà le vénérable **Parménide**, n'est pas. Tout ce qui existe, observe encore **Leibnitz**, doit avoir un caractère propre, une qualité, une forme individuelle. Or, le vide n'en a pas;

il est un autre nom du néant. Le principe des *indiscernables*, autre forme du principe de raison suffisante, nous interdit d'en former l'idée.

D'autre part, considéré en lui-même, l'atome est un monstre intelligible. C'est un faisceau de propriétés *contradictoires* : il est, dit-on, étendu et indivisible. Mais comment cela peut-il s'accorder ? On dit qu'il est étendu et résistant, mais, étendu, il est quantité pure, homogène ; résistant, il a, au contraire, un degré, un quantum déterminé. Étendu, l'atome devrait être *inerte*, indifférent au mouvement et au repos, incapable de résister. L'élasticité est encore, si l'on part de la définition essentielle de l'atome, inexplicable. Pourquoi, au lieu de suivre le mouvement du corps qui le heurte, rebondit-il ? Comment enfin comprendre le *choc* lui-même ? Pourquoi l'atome sort-il de son isolement pour en rencontrer d'autres ? Mû par les seules lois de la pesanteur, il devrait, comme les gouttes de la pluie, choir silencieusement dans le vide, *uti guttae per inane profundum*, comme dit **Lucrèce**.

Epicure intervient ici pour nous expliquer qu'il possède le *clinamen*, c'est-à-dire la faculté de dévier imperceptiblement de sa route. Bienheureux pouvoir, si on en pouvait comprendre l'origine ! Mais comment ne voit-on pas que le clinamen implique une sorte de vouloir, c'est-à-dire nécessairement à quelque degré de l'intelligence, et que cette propriété hurle d'être accouplée avec celle de l'atome ? **Démocrite** paraît être mieux inspiré quand il invoque un *choc initial*, à l'origine du temps, et des répercussions de ce choc à l'infini. Bienheureuse chiquenaude, dirait **Pascal**, si on pouvait la concevoir en dehors d'un être intelligent et volontaire !

Acceptons, toutefois, que les atomes se heurtent : pourquoi s'agrent-ils ? Leur fuite à l'infini serait-elle mécaniquement moins rationnelle que leur gravitation autour d'un même centre ? Disons-nous, avec Epicure, qu'ils ont des densités variables ? Mais pourquoi ? Dira-t-on, avec d'autres, qu'ils ont des *affinités* et des répulsions ? Belle explication que celle qui érige les termes du problème en solution ! Elle vaut tout justement celle qui consiste, pour rendre compte que l'opium fait dormir, à invoquer sa vertu soporifique.

Symbole de l'aptitude qu'ont les faits à se laisser traiter comme

des quantités et des grandeurs par le calcul et l'analyse, l'atome est évidemment *utile*, indispensable même, à la science. Les théories chimiques, par exemple, exclusivement préoccupées de déterminer le degré des affinités et des répulsions des corps, de mesurer leurs rapports de combinaison, peuvent recourir avec succès à la notation atomique. Elles essayeront de montrer comment les choses se passent dans l'*hypothèse* où l'on fait les corps composés d'atomes, et il se trouvera que l'expérience tombe d'accord avec l'hypothèse, en d'autres termes, que la notion de l'atome « réussit ». Mais l'utilité scientifique d'un concept ne prouve pas sa vérité absolue ou sa réalité métaphysique ; au contraire, elle l'exclut. De ce que tout se passe comme si les corps simples étaient des atomes combinés selon des proportions définies, il ne s'ensuit pas qu'effectivement ils soient constitués par eux. Si l'on voulait donc concevoir l'utilité positive de la notion de l'atome, on pourrait dire que, parmi les propriétés de l'être irréductibles les unes aux autres, l'atome exprime l'une d'elles. Elle correspond à un *aspect* des faits, à ce qu'il y a dans les phénomènes de quantitatif et de mesurable. Mais réduite à ces termes, elle ne saurait prétendre constituer une sorte d'équivalent du réel.

Le point de vue de la science est le point de vue de l'action, et non le point de vue de l'être.

Nous avons, à propos de la question du déterminisme, indiqué ce qu'il fallait entendre par un *fait*. L'atome est, si l'on veut, comme la chaleur et l'électricité, un fait, c'est-à-dire un aspect de réalité ; ce n'est pas la réalité même. En somme et d'un mot, l'atome est une notion abstraite, un *concept*, une idée incapable de satisfaire aux exigences de la réalité concrète, infiniment complexe et variée.

Au reste, ce qui montre le caractère tout relatif de la notion de l'atome, c'est la nécessité, pour l'utiliser, de compliquer d'une façon graduelle et, par conséquent, de le *dénaturer*. Pour rendre compte du corps concret, il faut, nous l'avons vu, attribuer à l'atome non seulement la *solidité*, mais la *cohésion*. Pour expliquer la vie, il faudrait lui attribuer la propriété d'*évoluer* ; pour le faire servir d'élément d'explication de la conscience, il faudrait admettre qu'il possède la *pensée*. En d'autres termes, il faut faire entrer dans

l'atome les propriétés des faits qu'il est censé engendrer¹. Mais à chaque pas qu'on fait dans cette voie, à vrai dire, on renonce à la thèse matérialiste. Ou, en effet, l'atome est matériel, réduit aux seules propriétés mécaniques, ou il n'est pas. Doué de force, de spontanéité, d'aptitude à s'organiser, il devient une sorte de *symbole* abrégé de la réalité concrète. Réalité formelle, âme, vie, perfection, *monade*, il est l'unité qualitative, l'unité typique des formes dont l'expérience nous présente des échantillons innombrables.

Le matérialisme cartésien. — *L'espace plein ne saurait, au contraire de ce que pense Descartes, être considéré comme la substance de l'univers. Sur ce point, la critique de Leibnitz et celle de Kant paraissent définitives.*

Selon l'auteur des *Principes*, ni la pesanteur, ni la dureté, ni la couleur, etc., ne sont des qualités premières ou constitutives des corps. C'est là le privilège de l'*étendue*, résistante, solide et impénétrable, de l'espace conçu sous les trois dimensions de la longueur, la largeur, la profondeur. La caractéristique du système de **Descartes**, c'est la négation du *vide* et des atomes. L'espace est *plein*, plus ou moins dense ou raréfié, selon que les parties qui le composent « appartiennent à des figures différentes et sont diversement mélangées ». Étendu indéfiniment, il constitue la matière de la terre et des cieux. La diversité des mouvements qui le remplissent donne naissance à la variété des êtres. Et ces mouvements ont toujours lieu en *cercle*. Tout étant plein, en effet, une partie de l'espace ne peut se mouvoir qu'à la condition d'en chasser une autre de sa place, celle-ci une autre, et ainsi de suite, jusqu'à ce que la dernière partie vienne occuper la place laissée libre par la première.

Il ne saurait être question évidemment d'entrer dans le détail de la doctrine, ni d'en étudier la valeur scientifique. Disons simplement que la science a reçu des principes posés par Descartes un prodigieux accroissement et que le philosophe de La Haye a été avec juste raison

1. Voyez Hannequin, *L'hypothèse des atomes*.

appelé le Père de la pensée moderne. Demandons-nous, en revanche, quelle est la signification métaphysique de son système qui seule ici nous intéresse. Peut-on dire de l'étendue qu'elle est la *substance* des corps? que l'espace hors de nous soit réel?

La métaphysique cartésienne a subi le double assaut de la critique de **Leibnitz** et de **Kant**, et il serait contraire à la vérité de soutenir qu'elle lui a résisté. L'espace, dit Leibnitz, conçu comme étendue homogène et inerte, est un pur *concept*, une abstraction. Assurément il y a convenance et rapport entre ses propriétés et la réalité concrète, dont il est une forme et un aspect, mais tel quel il n'a pas d'existence véritable. Et il suffit, pour s'en rendre compte, de réfléchir qu'il consiste dans la pure *divisibilité* ou dans l'extériorité réciproque des parties. Il est le symbole de la répétition ou de la quantité; or, le composé suppose le *simple*; le divisible, des éléments qui ne le sont pas; la répétition implique quelque chose qui se répète, et la quantité la qualité.

Au reste, l'expérience n'est pas d'accord avec l'hypothèse selon laquelle les phénomènes, en qualité de portions de l'espace, seraient soumis à des lois purement géométriques. Les corps, il est aisé de s'en assurer, ne sont pas *inertes*, c'est-à-dire indifférents au mouvement et au repos. On ne peut les définir complètement à l'aide des propriétés purement spatiales comme la masse et la vitesse. Il faut avoir égard à leur *individualité* dynamique, au degré d'énergie inhérente à leur masse, en vertu de leur essence propre et de leur relation avec le système des forces qui composent le monde. Il faut, en d'autres termes, faire intervenir dans la formule qui les mesure la considération du *tout* dont ils font partie, et ainsi le calcul de l'infini entre dans l'appréciation des quantités finies. **Descartes**, en somme, a déterminé les lois de la quantité abstraite, qui a sans doute du rapport et de l'analogie avec les lois de la quantité concrète, mais comme la quantité concrète seule est réelle, ce sont ses lois seulement que l'on trouve vérifiées dans les faits. Il suit de là, en ce qui concerne la science, la nécessité de faire appel à l'*observation* pour établir les bases du calcul; en ce qui concerne la métaphysique, la nécessité de concevoir la substance sur le type non de l'étendue, mais de la force, et précisément sur le modèle de l'*énergie* cons-

ciente, qui est l'essence même de notre être et l'archétype de toute énergie.

La critique de Kant est exposée dans les sections de l'Analytique transcendentale et dans la Dialectique de la Raison pure spéculative. D'abord Kant montre que l'espace est une *forme a priori* de l'intuition sensible, en d'autres termes, la condition de la représentation des objets externes. La réalité, la Chose en soi comme il l'appelle, n'est pas hors de nous étendue, mais elle prend l'apparence phénoménale de l'espace en pénétrant dans la conscience. La preuve que l'apparence spatiale est une « *forme subjective* » de la représentation, c'est que nous ne pouvons, par la pensée, en faire *abstraction*. Nous ne pouvons rien imaginer ni concevoir en dehors de l'espace. La preuve encore que la notion de l'espace n'est pas dérivée d'une réalité qui serait étendue hors de nous, — comme l'idée d'humanité, par exemple, est dégagee de l'observation des individus humains, — c'est qu'elle n'a aucun des caractères du concept : elle n'a pas de *compréhension*, elle consiste dans l'extension pure. Une dernière preuve, enfin, établit que l'espace est une apparence créée par l'activité des sens : c'est que la vérité des mathématiques est inintelligible dans une autre hypothèse. Nous ne sommes assurés de la rigueur des vérités relatives aux figures et aux nombres que si elles sont déduites *a priori*; et, d'autre part, nous ne sommes certains que ces vérités s'appliquent nécessairement à la diversité des faits de l'expérience que si la représentation de ces faits mêmes n'est possible que sous la condition de l'étendue.

Toutefois, la preuve la plus typique de la non-substantialité de l'espace est fournie par les *antinomies*. Conçu, en effet, comme substance, c'est-à-dire comme réalité actuelle en dehors de l'esprit, l'espace est forcément fini ou infini. Or, le raisonnement montre qu'il est également impossible de le concevoir comme fini et comme infini, ce qui est contradictoire. La supposition de son existence substantielle est donc ruinée par les conséquences qu'elle entraîne. L'alternative d'un espace *infini*, c'est-à-dire composé d'un nombre infini de parties actuellement réalisé, ne peut se soutenir; un nombre infini actuel est un non-sens : la pensée n'a, en effet, qu'à concevoir une unité ajoutée à ce nombre infini pour se trouver en

présence d'un infini plus grand que lui-même. L'alternative d'un espace *fini* ne subsiste pas davantage. Par quoi, en effet, serait-il borné? Par lui-même? cela n'a pas de sens; par autre chose? mais rien ne saurait exister qui ne soit étendu. L'espace serait donc, dans ce cas, limité par lui-même, ce qui est absurde.

Ainsi donc, soit que l'on adopte le point de vue de Leibnitz, soit qu'on se rallie à la critique de Kant, l'espace ne saurait être conçu comme une substance. Il est ou bien un concept relatif à l'être ou une condition de la représentation de l'être, attribut métaphysique ou attribut psychologique, au choix.

Le matérialisme scientifique. La réduction des propriétés physiques au mouvement. — *Les savants qui adoptent le point de vue matérialiste se proposent moins d'affirmer la réalité d'une substance matérielle que la possibilité de mesurer tous les phénomènes et de les ramener à des combinaisons de mouvement. Mais cette prétention n'est pas justifiée, même en ce qui concerne les propriétés physiques élémentaires.*

Moins que le problème de la substance, c'est le problème de l'essence ultime des phénomènes qui préoccupe les savants matérialistes. Cette essence, c'est, à leur dire, de l'énergie en vibration ou encore du *mouvement*. Tout au plus, pour fixer les idées, imaginent-ils un quatrième état de la matière, l'*éther*, milieu impondérable au sein duquel s'élaborent les processus mystérieux d'où naissent les forces physiques et chimiques, les propriétés vitales, la pensée; l'*éther*, berceau du monde, réservoir infini des énergies qui l'alimentent, abîme dans lequel toute existence viendra se perdre, au terme de l'évolution, quand le cycle des temps sera fermé.

Le programme du matérialisme scientifique comprend trois parties : 1^o la réduction à l'unité des propriétés *physiques*; 2^o la réduction des phénomènes *vitaux* aux propriétés de la matière inorganique; 3^o la réduction de la *pensée* aux propriétés de la matière organisée, de la matière nerveuse cérébrale en particulier.

Sur le premier point, il semble que la démonstration ne laisse rien

à désirer. C'est un lieu commun de soutenir, après les expériences célèbres de **Hirne** et de **Joule** en particulier, la thèse selon laquelle les propriétés physiques des corps ne seraient que du mouvement transformé. Cependant, de l'avis des savants eux-mêmes, il ne faudrait pas s'exagérer la portée des résultats obtenus. Le principe de la convertibilité des forces physiques au mouvement, rigoureusement parlant, n'est pas démontré. S'il est établi qu'on peut convertir une quantité déterminée de travail, soit 476 kilogrammètres, en une quantité également déterminée de chaleur, soit une calorie, il n'est pas vrai qu'à l'aide de la chaleur ainsi produite on puisse reconstituer exactement l'énergie initiale. Jamais la chaleur ne reconstitue intégralement le travail dont elle est issue¹. Il y a déperdition de l'énergie, déchéance; la *réversibilité* parfaite des phénomènes n'est pas acquise.

Au reste, le fait de convertir l'une dans l'autre des quantités déterminées de travail mécanique et de chaleur ne prouverait pas que leur substance commune fût du mouvement. Il serait aussi légitime, en effet, de prétendre que le mouvement est de la chaleur transformée, ou de l'électricité, ou n'importe quelle autre propriété physique. C'est là affaire de langage. Il est indifférent de dire que l'eau c'est de la glace liquéfiée, ou de la glace que c'est de l'eau congelée. Si nous préférons la seconde expression, c'est pour des raisons de commodité pratique et parce que l'eau, sous la forme liquide, nous est plus familière qu'à l'état solide. Pareillement, si nous disons que la chaleur est du mouvement et non le mouvement de la chaleur, c'est que la première formule est plus appropriée aux *fins pratiques* de la science. Le mouvement est une notion plus claire et ses variations sont susceptibles d'être exprimées en langage mathématique. C'est, d'autre part, pour un être qui agit et qui se propose d'agir, c'est-à-dire de produire des mouvements, la notion utile par excellence. Mais les raisons qui la recommandent à notre choix et qui en font la notion fondamentale, celle à laquelle il faut ramener les autres, n'ont aucune valeur métaphysique. Ce sont des raisons d'ordre scientifique simplement².

1. BOUTROUX : *De l'idée de loi naturelle*, p. 54.

2. A parler à la rigueur, observe encore **Liard**, il ne faudrait pas dire

Le problème de la vie. — *La réduction scientifique des phénomènes vitaux aux propriétés physico-chimiques de la matière n'est pas impossible a priori, mais elle n'est pas encore réalisée et, le fût-elle, le problème métaphysique resterait encore entier.*

Y a-t-il génération spontanée des êtres vivants, parthénogénèse ou bien, au contraire, tout être vivant suppose-t-il, selon l'adage *omne vivum ex vivo*, un être vivant qui l'engendre? Plus précisément, selon la formule d'**Aristote**, faut-il, pour expliquer la naissance d'un être vivant, supposer l'existence d'un être de même espèce? Les matérialistes, naturellement, adoptent le premier point de vue. Le débat entre *organicistes*, qui se rattachent à Descartes, et *animistes*, qui se rattachent à Aristote et Leibnitz, s'est renouvelé de façon très vive dans la seconde partie du siècle dernier. Un chimiste, **M. Pouchet**, prétendait avoir obtenu, dans des vases clos, préalablement débarrassés de germes vivants, des traces de moisissures et de fermentations. Les admirables expériences de **Pasteur**, destinées à contrôler celles de Pouchet, en établirent l'insuffisante rigueur. Lorsque les précautions sont bien prises, les vases mis soigneusement à l'abri des poussières et des germes en suspension dans l'air, les liquides même fermentescibles ne sont pas modifiés. Toutefois, pas plus que les expériences de Pouchet, la contre-épreuve de Pasteur n'est *métaphysiquement* concluante. Il en résulte que la vie n'apparaît pas spontanément dans les conditions où l'on s'est placé, mais non qu'elle ne puisse apparaître dans d'autres conditions.

Les expériences récentes du professeur **Leduc**, de Nantes, précédé dans cette voie par l'Allemand Traube, ont rouvert la question. L'éminent physicien est arrivé à produire artificiellement, dans des tubes de gélatine, des cellules qui émettent des racines et des tiges,

que de la chaleur se transforme en mouvement, mais que du mouvement vibratoire, senti par nous comme chaleur, se transforme en mouvement de translation. (*Science positive et métaphysique.*)

1. Ἀνθρώπος ἀνθρώπων γεννᾷ.

qui croissent, bourgeonnent, se divisent, assimilent pendant un certain temps les éléments chimiques ambiants, puis meurent.

Est-ce à dire que la *synthèse* de la vie est désormais effectuée ? S'il faut en croire d'autres représentants de la science également autorisés, les plantes artificielles de Leduc ne vivent pas. Elles manifestent des propriétés d'instabilité chimique plus complexes que celles qui étaient observées jusqu'ici, mais de même ordre. Elles seraient, selon l'expression de **Berthelot**, non pas du vivant, mais du « *simili* ». Ainsi, la réduction des phénomènes vitaux aux lois de la nature inorganique serait encore un *desideratum* de la science et non un résultat acquis.

Assurément le but de la science, c'est de montrer qu'il n'y a pas dans l'être vivant, à proprement parler, de *spontanéité*; que toute activité apparente en lui consiste en des *réactions* déterminées par des excitations et mesurées par elles; que l'apparente disproportion de la réaction avec la force extérieure qui la provoque vient de ce que le vivant est une sorte d'*accumulateur* d'énergies. Ces énergies, épargnées, capitalisées, pourraient, à la suite d'une excitation imperceptible, être libérées brusquement et elles donneraient l'illusion de l'activité spontanée. C'est ainsi qu'une étincelle provoque l'explosion d'une poudrière. Mais le rapport entre la cause et l'effet aurait beau paraître ici incommensurable, il n'en existerait pas moins. La science voudrait enfin établir que l'*irritabilité*, propriété caractéristique du tissu vivant, se ramène à l'*instabilité* de la substance protoplasmique. Autant de vœux encore inexaucés.

Un des plus fermes défenseurs du point de vue mécaniste, **Claude Bernard**, n'hésite pas, en effet, à affirmer au sein de l'être vivant, pour en organiser les éléments et réaliser en lui le type de l'espèce, l'existence d'une loi interne de développement, d'un principe de finalité, d'une « *idée directrice* »¹.

Il suffit, d'autre part, d'examiner de près la notion de l'irritabilité pour s'apercevoir qu'elle n'a rien de commun avec l'instabilité. L'ins-

1. « Il est clair que la propriété évolutive de l'œuf qui produira un mammifère, un oiseau, un poisson, n'est ni de la physique ni de la chimie. » (Sc. Expérim., p. 210.)

tabilité d'un système tend à le détruire; l'irritabilité de l'organisme tend à le conserver. L'instabilité est une succession de phénomènes mécaniques dans une série uni-linéaire ou multi-linéaire qui, de plus en plus, nous éloignent du point initial; l'irritabilité, un système clos de réactions, un *circulus* de modifications *complémentaires* destinées à maintenir l'état initial dans ce qu'il a d'essentiel. L'instabilité se définit à l'aide de lois de pure quantité; l'irritabilité nous contraint de faire intervenir des considérations de *finalité*. Les réactions, en effet, qui se produisent au sein du vivant ne sont pas de direction quelconque; leur qualité n'est pas indéterminée. Elles ont pour but de sauvegarder l'intégrité de l'organisme au sein duquel elles se produisent. Lancez un chat en l'air: s'il est mort, en vertu des lois mécaniques, il retombera tantôt sur la tête, tantôt sur le ventre, tantôt sur le dos; s'il est vivant, quelle que soit, ou peu s'en faut, la façon dont il sera projeté, il se retrouvera debout sur ses pattes.

Est-ce à dire que la thèse de la réalisation artificielle de la vie soit radicalement écartée? Assurément non. On ne peut prétendre, au nom de considérations *théoriques*, enchaîner la nature. Sa logique n'est pas forcément la logique des concepts. N'importe quoi, chez elle, peut produire n'importe quoi, et l'avenir, à cet égard, nous réserve peut-être des surprises glorieuses.

Mais le jour où l'on aura, dans des laboratoires, artificiellement réalisé quelqu'un des types d'êtres vivants actuellement donnés dans l'expérience, aura-t-on résolu le problème métaphysique de la vie? On ne l'aura pas avancé d'un pas. La possibilité de faire de la vie avec de l'inorganique n'explique pas le passage de l'inorganique au vivant. La distance restera la même pour l'esprit entre le point de départ de la métamorphose et le point d'arrivée. La nature, devenue plus *agissable*, soumise davantage aux lois de notre volonté, n'en sera pas devenue plus intelligible, plus une au regard de la pensée.

Le problème de l'âme. — *On ne saurait pas davantage effectuer le passage des propriétés vitales de l'organisme aux propriétés psychiques. Ces propriétés sont irréductibles métaphysiquement, bien que scientifiquement on puisse, suivant les*

cas, les considérer tantôt comme des causes, tantôt comme des effets.

Selon un des représentants les plus autorisés du matérialisme contemporain, selon **Maudsley**, la conscience ne serait pas autre chose qu'une manifestation du travail de l'énergie nerveuse. Elle serait aux échanges physico-chimiques des cellules cérébrales ce que la phosphorescence est au phénomène chimique qui résulte de la friction d'une allumette sur une paroi : une superfétation, un surcroît vain et inutile, un luxe, un *épiphénomène*. Présente, elle éclaire le fonctionnement des organes du cerveau ; absente, le travail des cellules ne s'en exécuterait pas moins dans l'ombre. Pour tout dire d'un mot, elle enregistrerait les changements survenus dans l'automate humain, elle ne les produirait pas. En somme, plus radical que **Démocrite** et **Epicure**, qui faisaient de l'âme une sorte de corps sublimé, composé d'atomes plus subtils, plus ténus, plus mobiles, plus actifs, par conséquent, que ceux de l'organisme matériel, et, en un sens même, lui accordaient une réalité plus haute, le matérialisme de nos jours la réduit à une vaine apparence et, en quelque sorte, la supprime.

Sur quoi peut bien s'appuyer cette conception étrange ? Elle est apparemment une *réaction* contre la thèse spiritualiste qui oppose l'âme et le corps comme deux substances irréductibles. Une doctrine, quand elle est excessive, tend à provoquer la doctrine contradictoire qui limite son action sur les esprits. Matérialisme et spiritualisme s'expliquent en partie par leur opposition mutuelle et par leur caractère complémentaire. La première satisfait aux exigences de la science, complètement méconnue par la seconde ; celle-ci est d'accord avec les besoins moraux de la conscience négligés systématiquement par celle-là. Le matérialisme psychologique est, à certains égards, la *revanche* de l'esprit positif et scientifique contre l'esprit mystique.

L'argument fondamental du matérialisme, tiré de l'influence réciproque de l'âme et du corps, est exposé et abondamment développé, en particulier dans l'admirable livre III du poème de **Lucrèce**. Il serait oiseux, après tout ce que nous avons dit dans les leçons de psychologie, d'y revenir. Indiquons simplement que la démonstration matérialiste est à deux tranchants. L'âme, assure-t-elle, est mo-

difiée par le corps. Or, en vertu du principe que le semblable seulement peut être modifié par le semblable et que ce qui subit l'action doit être de même nature que ce qui la produit, l'âme doit être regardée comme corporelle. On pourrait tout aussi bien conclure que le corps étant modifié par l'âme, le corps est d'essence spirituelle. On aboutirait ainsi à la thèse qui prend le contre-pied de la thèse matérialiste : l'*animisme*.

Pris absolument, l'animisme n'a peut-être pas plus de valeur que la doctrine dont il est le correctif et l'antidote ; mais, considéré du point de vue scientifique, il paraît étayé sur un certain nombre de faits. A la suite d'une lésion des centres, la faculté du langage, par exemple, vient-elle à disparaître ? C'est, en bien des cas, d'une façon momentanée seulement. Au bout de quelque temps, malgré d'ailleurs la persistance de la lésion dans la région altérée, le malade reprend peu à peu l'usage de la parole. Il s'est, en effet, constitué dans une région symétrique du cerveau, dans la frontale droite par exemple, si le siège initial de la fonction était dans la frontale gauche, un organe suppléant ou vicaire¹ ; d'où le nom de *fonction vicariante* donné au phénomène par **Flourens** et par **Wundt** qui l'ont étudié.

Un fait également curieux et propre à montrer la dépendance du physique à l'égard du mental, c'est l'observation, dont nous avons déjà fait mention, relatée par le Dr **Janet**². C'est là, d'ailleurs, un fait pris entre une infinité d'autres du même genre, également significatifs. Il suffit enfin de se reporter à ce que nous avons dit à propos des émotions, des inclinations et des passions, pour s'assurer de l'action continuelle exercée par l'âme sur le corps.

A vrai dire, l'action de l'âme sur le corps ou du corps sur l'âme, si l'on conçoit ces deux types de phénomènes comme des substances métaphysiques irréductibles, est également inintelligible. Nous ne pouvons apercevoir ni comprendre le passage du physique au conscient, du dehors au dedans, de ce qui est senti à ce qui sent. Ce sont termes qui s'excluent et qui sont constitués par la négation réci-

1. Vicaire : *id est qui fungitur vice alicujus*, qui s'acquitte de la besogne de quelqu'un à sa place. Ex. : vice-roi, vice-recteur, etc.

2. Page 426. Cf. leçon III, p. 69.

proque chacun du contenu de l'autre. Tout ce qu'on pourrait donc faire, pour concilier l'hétérogénéité logique de l'idée de l'âme et de l'idée du corps avec l'expérience, qui établit leur rapport, serait d'admettre, avec Spinoza et Malebranche, le *parallélisme* des modifications survenues dans l'un et l'autre. Bien que le mouvement d'une roue soit sans influence sur le mouvement de la roue placée à l'autre extrémité de l'essieu, il y a cependant, parce qu'elles dépendent toutes deux de l'attelage, correspondance et symétrie dans leurs mouvements.

L'entreprise de ramener au mouvement les propriétés physiques de la matière est une opération qui se conçoit. Il s'agit, en somme, ici de phénomènes du même ordre, objectifs au même titre, sinon au même degré. Mais la réduction de la pensée au mouvement semble radicalement inintelligible. La pensée, c'est d'une manière générale ce qui sent; le mouvement, c'est le caractère de ce qui est senti; l'opposition des deux termes est donc absolue comme celle du *sujet* et de l'*objet*. Que dire du raisonnement suivant : l'or est converti par le banquier en monnaie de billon; celle-ci, en billets de banque; ceux-là, en titres au porteur, etc.; donc, il faut supposer possible de convertir un jour le banquier lui-même en or sonnante et trébuchant!

Au reste, de deux choses l'une : ou le mouvement auquel on veut que la pensée se réduise, c'est le mouvement dont nous avons l'idée, c'est-à-dire la *représentation* du mouvement, — Taine et Spencer en particulier ont voulu que tous les états de conscience se ramènent en dernière analyse à la sensation élémentaire du mouvement ou du *choc nerveux*, — mais alors on ramène *ipso facto* la pensée à la pensée même, ses formes supérieures à sa forme logique la plus humble, réduction à tendance matérialiste sans doute, mais qui, puisqu'elle a lieu dans les limites de la conscience, implique l'affirmation de l'irréductibilité de la pensée; ou bien le mouvement dont on prétend dériver la pensée, c'est le mouvement de la matière, abstraction faite de la forme qu'il revêt au regard de la pensée; mais alors ce *mouvement absolu* est irréprésentable, c'est pour la pensée un pur néant. Dire que la pensée en dérive, c'est dire qu'elle vient de rien. Inintelligibilité ou cercle vicieux, le matérialisme a le choix.

Autonomie des différentes sciences. — *Il n'y a pas une science dont toutes les autres seraient des « promotions¹ » ou des complications, mais des sciences relativement autonomes.*

Le matérialisme est, en somme, la prétention de ramener toutes les formes de l'être au mouvement et à la grandeur; il vise, en d'autres termes, à absorber toutes les sciences dans la plus abstraite, la plus générale de toutes : la *mathématique*. C'était là en particulier l'idéal entrevu par Descartes, le rêve auquel il a essayé, dans les *Principes de philosophie*, de donner un commencement de réalisation. La science contemporaine ne l'a pas repris à son compte. De l'étude comparée des sciences, il résulte, au contraire, que leur progrès s'effectue selon une double loi de différenciation et d'organisation. Elles deviennent en même temps plus *autonomes* et plus solitaires, en d'autres termes plus générales et plus précises.

Cette hétérogénéité des diverses recherches se marque, en particulier, par le caractère original de leur *méthode*, du type de *certitude* que chacune revendique en propre. On ne considère plus aujourd'hui les mathématiques comme une *extension* de la logique. On reconnaît qu'elles ont un principe de démonstration qui leur est propre; l'induction apodictique² y intervient à côté de la déduction proprement dite. La mécanique céleste, de son côté, ne roule pas exclusivement sur le calcul; elle comporte l'observation, qui fournit les cadres dans lesquels il s'exerce. On pourrait ainsi, en passant en revue les six sciences fondamentales, montrer que chacune d'elles est caractérisée par l'application d'un principe différent. Égalité, équivalence, causalité, finalité, moralité sont le caractère des rapports que soutiennent respectivement les faits mathématiques, mécaniques, physico-chimiques, biologiques et moraux.

Et ces lois ne sont pas seulement différentes par leur nature, elles le sont encore par leur *signification*. Celles qui s'appliquent aux formes abstraites de l'être, l'étendue et la force, c'est-à-dire les lois

1. *Promotion*, pro-movere = extension.

2. *Apodictique*, de ἀπο δεικνυμι; ce terme équivaut à démonstratif.

mathématiques et mécaniques, ont un caractère de rigueur quasiment parfaite et de certitude à peu près absolue. Elles impliquent, pour les faits auxquels elles s'appliquent, le *déterminisme* le plus étroit. Celles au contraire qui concernent les formes plus complexes et plus concrètes de l'expérience, comme la vie et la pensée, s'établissent sur des preuves moins exactes, et laissent aux êtres auxquels elles se rapportent une certaine marge d'indétermination ou de liberté. Elles aboutissent à des lois de nécessité relative ou de relative *contingence*.

On peut dire qu'au fur et à mesure qu'un être devient le sujet de rapports plus nombreux, ces rapports sont moins facilement mesurables et moins nécessaires. Quand le nombre des propriétés de l'être, quand sa compréhension, en d'autres termes, augmente, ou encore quand sa détermination s'accroît, son déterminisme, c'est-à-dire le caractère nécessaire des lois qui le régissent, diminue. Le vivant est soumis à plus de lois que l'être brut ou le minéral, mais ces lois sont plus souples et plus élastiques. Il est, en un mot, légitime de penser que la nécessité absolue, souveraine, incontestée, des propriétés générales des êtres voit sa puissance décliner au fur et à mesure que les propriétés générales se combinent pour réaliser l'être concret, de sorte qu'en s'efforçant de réaliser l'individu la nature s'efforce du même coup vers la liberté¹.

RÉSUMÉ

La science a pour objet directement la représentation des lois de la nature, c'est-à-dire des rapports nécessaires de succession et de coexistence entre les phénomènes; mais la repré-

1. Voyez **Boutroux**, *De la contingence des lois de la nature*.

sentation à son tour a pour but de rendre possible le *calcul* et l'*expérimentation* des faits, c'est-à-dire l'action idéale et l'action réelle de l'homme sur la nature. En conséquence, la science, par l'*analyse* procède à la détermination des conditions de l'existence des phénomènes, et par la *synthèse* à la reconstitution des faits à l'aide de leurs propriétés élémentaires. La métaphysique est, au contraire, une recherche *désintéressée*; elle se propose de connaître les faits dans leur essence intime ou dans leur vérité; elle est avant tout une contemplation. Sa méthode consistera donc dans l'*intuition*, qui consiste purement et simplement à refléter le réel, à l'introduire tel quel dans la conscience. Il suit de là que la métaphysique n'est pas, comme on se l'imagine souvent, un prolongement de la science destiné à opérer la synthèse des différentes recherches, mais au contraire une *réaction* contre l'esprit scientifique et ses méthodes.

Par opposition aux sciences, qui s'appliquent à déterminer les rapports des différentes propriétés des êtres, la métaphysique est précisément l'étude de l'être en tant qu'être, l'*ontologie*. Or, il apparaît immédiatement qu'il y a trois types d'êtres irréductibles : l'être-sujet ou l'*Ame*; l'être-objet ou le *Monde*. et l'Être qui est le commun principe de l'âme et du monde, c'est-à-dire *Dieu*. Il apparaît également qu'il y a trois façons, et trois seulement, de résoudre le triple problème de l'ontologie : on peut concevoir tous les êtres sur le type de l'âme, ou sur le type du monde, ou sur le type de l'Être suprême, c'est-à-dire de Dieu. De là les trois doctrines métaphysiques fondamentales : *Spiritualisme*, *Matérialisme*, *Panthéisme*.

Le matérialisme est la doctrine qui consiste à expliquer les formes supérieures de l'être en les ramenant aux formes inférieures, à rendre compte, en d'autres termes, de la pensée et de la vie, en les réduisant au nombre et au *mouvement*. C'est

la conception mathématique du monde érigée en absolu; c'est le point de vue de la science indûment transformé en explication métaphysique.

On distingue trois types de matérialisme : deux à forme substantialiste — l'*atomisme* qui remonte à Démocrite, et le *mécanisme* cartésien — et un matérialisme *formel*, si l'on peut dire, qui est celui de la science contemporaine. Celui-ci, négligeant le point de vue de la substance, se contente de dire que l'essence de l'être est le mouvement.

L'atome est une notion *contradictoire*, un monstre logique. Il n'est possible d'en faire usage scientifiquement qu'à la condition d'en dénaturer la définition et d'y faire entrer les propriétés des phénomènes qu'on prétend expliquer par son moyen. Concept utile pour la recherche, notation commode pour traiter les faits, sa signification est toute *pratique* et il n'a métaphysiquement aucune valeur.

La substance du réel n'est pas davantage l'*espace*, tel que Descartes le définit, réduit aux pures propriétés mathématiques. C'est là un pur *concept*, une abstraction, un attribut universel des phénomènes, ce n'est pas une substance. À cette même conclusion aboutissent également la critique de Leibnitz, qui montre que le réel enveloppe l'idée d'une multiplicité-une, de la *qualité* par conséquent unie à la quantité, et la critique de Kant, qui établit, dans les *antinomies*, le caractère contradictoire des thèses auxquelles aboutit nécessairement la supposition de l'espace substance, à la fois fini et infini, divisible à l'infini et composé de parties simples.

Le matérialisme *scientifique* est réfuté par la science même, qui voit dans la réductibilité de toutes ces formes simplement une thèse, un désiratum, un idéal.

En fait, l'explication des phénomènes *vitaux* à l'aide des seules lois de la physique et de la chimie, la réalisation de la vie au moyen de la matière inorganisée, malgré les travaux

récents qui font concevoir de belles espérances, n'est pas acquise définitivement.

Il n'est pas légitime davantage, en l'état actuel de la science, de considérer l'âme comme un *épiphénomène* ou une manifestation *sui generis* de l'activité du cerveau. Les arguments matérialistes, tirés de l'impossibilité de connaître l'âme par le moyen des sens, du parallélisme des états de l'âme et du corps, sont sans valeur. Ce dernier, en particulier, pourrait aussi bien être interprété en faveur de la thèse *animiste* selon laquelle l'âme est le principe de l'existence corporelle et la cause des mouvements produits dans l'organisme. Il n'est pas déraisonnable, en effet, d'admettre que la conscience est à l'origine de la vie, et que la réflexion, par son activité analytico-synthétique, est le principe des processus de différenciation et d'organisation par lesquels se constitue le système nerveux et se règle le fonctionnement des organes. De nombreux faits, le phénomène de la *fonction vicariante* par exemple, les phénomènes encore de *suggestion* hypnotique, viennent à l'appui de cette hypothèse.

Au reste, scientifiquement parlant, il n'y a pas lieu de conclure plutôt à une causalité de l'âme sur le corps qu'à une production mécanique des faits psychiques. Les deux explications peuvent être employées, et c'est l'*utilité* qui doit, en chaque cas, décider de la façon dont les faits doivent être interprétés.

Il n'y a pas lieu davantage, comme nous l'avons indiqué déjà, d'attacher de l'importance à la théorie de l'*unité* des forces physiques. La réduction au mouvement fût-elle établie pour toutes les catégories de phénomènes de la nature, elle ne prouverait rien en ce qui concerne la pensée. Celle-ci n'est pas un fait du même ordre, une manière d'être de la réalité objective, mais une *condition* de la représentation des objets.

Qu'est-ce d'ailleurs que le mouvement auquel on prétend

ramener la pensée, sinon une *représentation*, c'est-à-dire un acte de la pensée et le plus humble de tous?

Au reste, la science renonce de plus en plus à l'entreprise de réduire toutes les formes de l'existence au mouvement. Elle reconnaît l'*hétérogénéité* des diverses propriétés de l'être, l'autonomie par conséquent des diverses sciences et la contingence des lois de la nature. Le vice fondamental du matérialisme consiste en somme dans son point de vue et sa méthode, qui sont ceux de la *science* et non de la métaphysique. Il se propose en effet de connaître et de donner non pas les conditions *totales* ou métaphysiques de l'existence des faits, mais seulement ce qu'il nous est *utile* de posséder pour leur production artificielle; en d'autres termes, les conditions scientifiques. Mais on ne peut considérer l'analyse ni la synthèse du savant comme l'équivalent d'une explication totale. L'existence des faits suppose non seulement les conditions que la science détermine, mais l'existence d'un principe qui met en œuvre ces conditions pour leur faire produire leurs effets, et ce principe, de quelque nom qu'on l'appelle, c'est la vie, l'intelligence, la *pensée!*

LEÇON II

LE SPIRITUALISME ET LE PANTHÉISME

SOMMAIRE. — Le spiritualisme; sa signification. — Psychologie rationnelle; preuves de la substantialité de l'âme; critique du *Cogito*. — Rapports de l'âme et du corps: immortalité, liberté. — Théologie rationnelle; preuves de l'existence de Dieu; critique des arguments cosmologique et ontologique. — Rapports du spiritualisme et de la morale. — Le panthéisme; définition critique. — Le panthéisme spiritualiste de Leibnitz.

Le spiritualisme; sa signification. — *Le matérialisme est le résultat de l'emploi de la méthode analytique qui exige la régression à l'infini; le spiritualisme est le résultat de la méthode synthétique qui exige qu'on s'arrête quelque part. Inégales au point de vue moral, les deux doctrines ont, logiquement parlant, la même valeur.*

La science, nous l'avons vu, se propose de reculer les bornes du possible pour l'homme, d'étendre le rayon de son *action*, d'assurer sa domination sur les faits. Etrangère à toute considération de bien ou de mal, elle se propose exclusivement de savoir comment elle pourra substituer aux lois de la nature la loi de notre volonté. Elle se demande, à propos de chaque chose, quelles en sont les conditions, les éléments. Objet étroit et précis, qui est loin d'épuiser toutes les exigences de la pensée. A côté de ce problème, il en est évidemment d'autres d'un autre ordre, également importants, supérieurs peut-être.

Forme de l'instinct de conservation chez l'être qui pense, la

science ne saurait remplir toutes les fins de l'âme. Le souci de l'existence matérielle ne saurait nous absorber. Êtres *moraux*, nous concevons l'idée de la perfection; nous nous élevons à la notion du bien et du mal, du mieux et du pire; nous distinguons le donné et l'idéal. Au-dessus de la force que nous donne la science, nous plaçons le droit, revendiqué par la raison. Or, c'est justement sur ces inclinations morales, sur les aspirations à l'idéal, que s'appuie le spiritualisme. C'est là-dessus qu'il se fonde. Il est l'exposition systématique des besoins du cœur. Il s'efforce de donner au monde, que le matérialisme regarde comme un corps sans âme soumis à des ressorts aveugles, un sens, une valeur symbolique.

Que vaut cette entreprise? Avant d'en examiner le détail, il ne nous est pas interdit de porter sur elle un jugement d'ensemble. Dans la mesure où il apparaît simplement comme l'expression idéale de la méthode de la science et de son point de vue sur l'univers, le matérialisme, nous l'avons vu, est inattaquable. Il ne tombe sous les coups de la critique qu'autant qu'il excède ses limites et prétend se donner pour une explication intégrale de la réalité, pour une métaphysique. Autant peut-on en dire du spiritualisme. Demeure-t-il une conception relative, un point de vue de la pensée sur les choses? on ne saurait le discuter. Comme le matérialisme exprime les besoins matériels en notre nature, il en représente les besoins spirituels, si l'on peut dire.

Il est possible toutefois, sans exclure l'une ni l'autre de ces deux conceptions opposées, d'établir entre elles une hiérarchie, et la métaphysique spiritualiste peut à bon titre revendiquer le premier rang. La beauté de la vie importe plus que la vie même; cela se sent. Toujours est-il, cependant, que la vie ne peut être belle qu'à la condition d'être. La fleur sans doute vaut mieux que le terreau où elle pousse, mais il faut le terreau. Les satisfactions de la conscience priment celles de l'organisme, mais à la condition de les admettre. La moralité a besoin de la science. Le spiritualisme doit donc reconnaître à la doctrine inférieure le caractère d'une parfaite légitimité.

Reste maintenant la question de leur vérité. Comparées au point de vue logique, il apparaît immédiatement que les deux doctrines sont sur le pied d'une égalité rigoureuse. L'analyse qui engendre

l'une, la synthèse qui édifie l'autre sont au même titre des démarches légitimes et nécessaires de la pensée. De quoi l'homme est-il fait? demande le matérialiste; et il répond: de pensée et de vie; — la vie et la pensée? du mouvement des organes; — les organes? de tissus; — les tissus? d'éléments chimiques; — ceux-ci? d'atomes; — les atomes? du mouvement de la matière; — la matière enfin? de la matière, et ainsi de suite à l'infini. Le matérialisme ne s'arrête pas; il remonte sans fin, εἰς ἀπειρον, la série des conditions de l'existence. Mais, s'écrie le spiritualiste, il faut s'arrêter quelque part: ἀνάγκη εὐθιγῶσι! Il faut admettre une cause première du mouvement, un moteur immobile qui contienne en soi la raison de tout ce qui existe; il faut admettre un être parfait! — Il faut... il faut... Quelle preuve le spiritualiste donne-t-il de cette prétendue nécessité? Sans doute, la pensée éprouve le besoin du repos; mais n'éprouve-t-elle pas aussi celui du mouvement? Il lui faudrait, pour légitimer son arrêt, un motif autre que le besoin ou le pouvoir qu'elle a de s'arrêter. — Kant, dans l'exposé de ses antinomies, a montré l'égalité devant la raison des thèses du spiritualisme et des antithèses du matérialisme. Nous sommes ici, en effet, en présence d'exigences pareilles de notre entendement. Le besoin d'analyse et le besoin de synthèse sont au même titre des formes du besoin de réfléchir. Nous sommes donc, par la constitution de notre esprit, tenus de décomposer l'unité des notions et d'unifier la diversité des éléments ainsi dégagés, obligés de « matérialiser » et de « spiritualiser ». L'usage de la raison ne consiste pas dans l'observation des lois de l'analyse ou de la synthèse, mais dans la mise en œuvre simultanée de ces deux modes de penser à la fois.

Problème de la substantialité de l'âme. — *Le Cogito ergo sum, de Descartes, n'établit pas comme il serait nécessaire que la pensée peut exister par elle-même sans un contenu; en d'autres termes, que l'âme puisse être conçue en dehors du corps et, par conséquent, qu'elle soit une substance.*

La démonstration de la substantialité de l'âme est exposée par Descartes dans la Méditation II^e: *De la nature de l'esprit humain*

et qu'il est plus aisé à connaître que le corps, — et dans la Méditation VI^e : *De l'existence des choses matérielles et de la réelle distinction qui est entre l'âme et le corps de l'homme*. — Elle est également indiquée dans les paragraphes 8, 11 et 53 des *Principes de Philosophie*, 1^{re} partie. Elle repose essentiellement sur deux arguments : le premier, selon lequel nous pourrions douter de l'existence des corps et saisir dans ce doute même l'existence indépendante de la pensée; le second, corollaire du premier, d'après lequel l'essence de la pensée nous obligerait à la regarder comme absolument distincte du corps. Ces deux preuves sont solidaires. Il faut, pour que nous puissions déterminer l'essence de la pensée, établir que la pensée peut être conçue séparément du corps. Le *Cogito* est donc le pivot de la démonstration.

Il suffit, dit Descartes, pour établir que l'âme est une substance, une *res cogitans*, capable d'exister par elle-même, indépendamment du corps, d'observer que rien n'existe pour nous qu'à titre d'objet de la pensée. Tout ce que je vois m'assure d'abord que je vois; tout ce que je sens atteste indubitablement que je sens. D'autre part, la plus élémentaire réflexion établit que l'existence de l'objet de la pensée est douteuse. Je vois un arbre : existe-t-il réellement hors de moi? — Problème! Les sens me trompent quelquefois : ils peuvent me tromper toujours. Les rêves que j'ai la nuit prouvent que je puis éprouver des modifications sans que rien au dehors vienne affecter mes sens. Ainsi cet arbre que je vois est peut-être une hallucination, un fantôme. — Mais que j'aie l'illusion de le voir, que j'en aie la représentation, voilà qui ne saurait être mis en question. Ainsi la vérité de la pensée, la valeur objective de son contenu, est incertaine; l'existence de la pensée ne l'est pas. En somme, alors même que nous feindrions que le monde extérieur n'existe pas, alors même que nous douterions généralement de la réalité de tout objet de la pensée, celle-ci n'en continuerait pas moins d'exister, puisqu'elle s'affirme par le doute même : *cogito ergo sum*.

Ce point établi, il est aisé de montrer que l'âme est plus aisée à connaître que le corps. Et, en effet, une chose nous est d'autant mieux connue que nous saisissons un plus grand nombre de ses propriétés. Or, tout ce qui nous est connu est connu par l'intermédiaire

de la pensée, à titre de sentiment, de perception ou d'idée. Avant de nous instruire de ce qu'elles sont en elles-mêmes, les choses nous informent donc des puissances de l'âme et de ses facultés.

L'argumentation paraît irréfutable; mais établit-elle bien ce que Descartes prétend en tirer, à savoir l'existence de l'âme comme substance indépendante? Du raisonnement de Descartes, la conclusion logique serait la suivante : nous pouvons douter de tout sans douter de la pensée; en d'autres termes, le contenu de la pensée peut être faux et la pensée exister tout de même; ou si l'on aime mieux encore, la pensée peut être sans être vraie. Assertion inattaquable et qui n'a qu'un défaut, savoir d'être un pur truisme¹ dépourvu d'intérêt. Mais Descartes ne s'en contente pas. De ce que la pensée peut exister sans un contenu vrai, il prétend qu'elle peut exister sans contenu aucun; de ce qu'elle peut exister sans considérer son objet comme vrai, il conclut qu'elle peut exister sans objet. Elle n'a dès lors besoin que d'elle-même pour exister; elle est une substance : *cogito ergo sum atque sum res cogitans!*

Mais qui ne voit la disproportion entre les prémisses et la conclusion de ce raisonnement, le *paralogisme* qui le désole? De ce que la vérité du contenu de la pensée est douteuse pour nous, il ne s'ensuit pas que l'existence d'un contenu en général de la pensée puisse être mise en doute, ou que la pensée puisse exister sans contenu. Nous pouvons douter de l'existence des choses; mais le doute qui les rend incertaines pour nous ne les rend pas incertaines absolument parlant. Nous saisissons, ici et à vif, le vice de l'argumentation cartésienne. Il consiste à donner une valeur absolue aux distinctions établies par la pensée. La pensée s'apparaît à elle-même comme nécessaire; son objet, au contraire, comme douteux et incertain : donc, dit Descartes, la pensée peut exister sans son objet. Non, peut-on répondre avec Kant, l'objet peut apparaître comme incertain et son existence n'en être pas moins nécessaire.

Au reste, pour montrer l'insuffisance du *cogito*, il suffit de se demander à quelle condition la conclusion que Descartes poursuit pourrait être légitimement établie. La différence entre ce que la dé-

1. *Truisme*, vérité banale, de l'anglais *true*, vrai.

monstration devrait être et ce qu'elle est est significative. Il faudrait montrer qu'une pensée peut exister sans contenu déterminé; qu'il peut y avoir une pensée pure, *formelle*, qui ne fût ni la pensée de ceci, ni la pensée de cela. Il faudrait montrer, en fin de compte, la réalité positive d'un *acte pur* de réflexion, ou encore nous assurer de pouvoir penser sans un organe matériel : « Il faudrait prouver, dit **Gassendi**, que ce corps grossier et pesant ne contribue « rien à votre pensée, quoique néanmoins vous n'avez jamais été « sans lui et qu'elle n'ait jamais rien pensé, en étant séparée, et « partant que vous pensez indépendamment de lui¹. » Condition malheureusement irremplissable!

Nous n'avons pas, dit **Kant**, d'*intuition pure* de la pensée. L'âme, considérée comme substance, n'est pas un donné de l'expérience, mais une Idée. C'est l'idée de la condition logique de toute affirmation, l'idée d'un sujet *logique* de tout jugement, érigé par un vice de raisonnement en substance, en sujet *ontologique*. — Toute pensée, dirons-nous encore, enveloppe une relation à deux termes, le sujet qui pense, et la chose pensée ou l'objet : sujet-objet sont deux notions corrélatives, indissolublement liées. Nous avons le droit de les distinguer dans le discours, nous n'avons pas le droit d'ériger les termes, distingués par une analyse purement idéale, en êtres réellement, substantiellement séparés; de concevoir le sujet comme une chose, l'objet comme une autre chose. Nous ne pouvons pas dire : *cogito ergo sum*, sans ajouter : *et aliud ac me* : je pense, donc je suis, moi, et il y a autre chose que moi.

Mais s'il en est ainsi, si l'âme ne nous est connue qu'en relation avec le non-moi, avec ce que, pour plus de clarté, nous pouvons appeler le monde des corps, la réalité extérieure, le deuxième argument, celui par lequel s'achève la démonstration cartésienne, ne trouve plus son emploi : **Descartes** fait observer que l'*essence* de l'âme n'a rien de commun avec celle du corps. Elle est simple, en effet, active, indivisible, inétendue, étrangère à l'idée de l'espace et de la mesure, tandis que l'étendue ou l'essence corporelle est homogène, décomposable en parties, inerte, mesurable. Mais, dirons-nous,

1. *Objections à la deuxième méditation*. Edit. Aimé-Martin, p. 158 b.

qu'importe l'irréductibilité des essences si elles ne sont rien que des concepts logiques, des points de vue de la réflexion?

Si la pensée et l'objet de la pensée *pouvaient* être non pas seulement conçus, mais perçus isolément, il *faudrait* les considérer comme des substances. Mais ils ne le peuvent pas. Rien ne peut prévaloir là contre. En revanche, l'impossibilité de saisir en fait l'âme comme séparée du corps nous autorise à nous demander, avec **Locke**, si Dieu, dont la puissance est infinie, n'aurait pas pu faire qu'un amas de matière convenablement organisée fût pourvu de la propriété de penser.

Un mot résumera cette discussion. De ce que la réflexion peut séparer l'idée de l'âme de celle du corps, **Descartes** conclut que l'âme peut exister sans le corps. Tout ce qu'il établit, c'est que l'idée de l'âme *peut* être conçue en dehors de l'idée du corps et rien de plus.

Rapports de l'âme et du corps. — *Au reste, la théorie de la substantialité de l'âme est ruinée par les difficultés insurmontables qu'elle soulève. Des substances sont incommunicables. Or, l'expérience nous montre l'étroite et continuelle union de l'âme et du corps.*

Il peut sembler, au premier abord, qu'il y ait intérêt à concevoir l'âme comme absolument distincte du corps. Deux points essentiels du programme spiritualiste, la *liberté* de l'âme et l'*immortalité*, paraissent par là établis. Mais il ne faudrait pas trop approfondir, nous allons le voir, cette prétendue démonstration.

Le matérialiste est naturellement porté à nier l'immortalité de l'âme, du moins l'immortalité personnelle, car la matière est pour lui indestructible. Il affirme, en effet, que l'atome demeure, et ce qui disparaît c'est seulement la *forme concrète* réalisée par lui quand il se combine avec des éléments similaires : *nihil ex nihilo fieri, nihil ad nihilum reverti*. A la mort, dit **Lucrèce**, les atomes de l'âme se dissipent avec le dernier souffle et rentrent dans le circulus universel. L'âme est au corps, disaient les *Pythagoriciens*, « ce que

sont à la lyre les sons harmonieux que notre main en tire ». La lyre brisée, adieu l'harmonie.

Pour le spiritualiste, au contraire, pour **Platon**, par exemple, l'âme c'est le pilote dans le navire, l'oiseau dans la cage, l'être vivant dans sa coquille, c'est-à-dire un principe distinct, séparé. L'âme est infiniment plus réelle que le corps auquel elle communique le mouvement et la vie. Celui-ci est un obstacle, une limite, une cause d'impuissance et de faiblesse. Il est comme une tombe : *σῶμα, σῆμα*, et la mort est comme une délivrance. Elle est à la lettre une *résurrection*, un retour à la vie véritable. Loiu de la redouter, le sage l'appelle de tous ses vœux. Il faut, dit **Socrate** dans le *Théétète*, fuir d'ici-bas et retourner là-haut dès qu'il est possible. Qu'est-ce que le monde, dit-il encore dans le *Phédon*? — Un lieu où l'âme, attendant qu'on la relève, a été placée en faction.

Il se comprend d'ailleurs aisément que l'âme soit immortelle, puisqu'elle est quelque chose de simple. Elle ne saurait subir la décomposition qui est la cause de l'anéantissement. Parente des Idées, *συγγενής τῶν εἰδῶν*, comme elles, elle est éternelle et impérissable. — Que vaut cette démonstration? Elle est belle, assurément; mais répond-elle à son véritable objet? L'immortalité dont il est ici question, remarquons-le de suite, ne nous concerne pas. Il s'agit ici de l'éternité de la *substance* spirituelle et non de la survivance de l'*individu*. Ce qui est affirmé comme ayant une existence incorruptible, c'est l'essence de l'être pensant; ce n'est pas nous-même, l'être unique en son genre, avec ses goûts, son caractère, ses souvenirs, en un mot, sa conscience et sa personnalité. Qu'importe dès lors, si la *mémoire* de l'existence passée ici-bas doit être, au moment de la mort, à tout jamais abolie, qu'importe que le fragment de l'Être universel logé dans notre corps, au lieu de disparaître avec les débris de son habitacle, retourne, pour s'y confondre, au sein de la substance dont il a été momentanément séparé? En disparaissions-nous moins nous-même? Ce que nous voudrions, ce que le cœur réclame, ce que la conscience exige au nom de la *justice*, c'est notre survivance personnelle et non l'éternité du Principe qui, du dehors, s'est introduit en nous. L'immortalité, si elle n'est personnelle, est un leurre et une duperie. Or, le spiritualisme ne peut affirmer l'immortalité person-

nelle : *Ἐξελπίς εἰμι*, dit **Socrate** avant de mourir je cours volontiers le risque de la mort, avec la belle *espérance* de l'immortalité personnelle, mais je n'ai point de *certitude*. Le spiritualisme, en somme, donne ce qu'on ne lui demande pas; mais ce qu'on lui demande, il ne le donne pas.

Non content de laisser à la *foi* le soin de résoudre le problème, le spiritualisme, par sa théorie de l'*absolue séparation* de l'âme et du corps, risque, qui pis est, de fausser notre jugement sur la vie. Que devient en effet, dans cette hypothèse, l'existence terrestre? Le monde sensible, dit **Platon**, est un lieu de passage, un séjour provisoire où les âmes doivent expier leurs fautes et se purifier, une antichambre, un vestibule de l'éternité. Nous ne devons donc y vivre qu'avec la pensée d'en sortir. Rien ici-bas ne mérite de nous attacher. La vertu principale du sage c'est, en conséquence, le détachement à l'égard des vaines apparences, des fausses jouissances; c'est le mépris de tout ce qui est périssable. L'*ascétisme* est justifié et même glorifié. La philosophie, c'est la méditation de la mort : *Philosophia commentatio mortis*. — Etrange répercussion, dans l'ordre du sentiment et de la pratique, de l'erreur qui fait prendre des *abstractions* pour des réalités et des idées pour des choses!

Sommes-nous plus heureux en ce qui concerne le problème de la *liberté*? L'âme, dit-on, conçue comme une substance spirituelle indépendante, est libre. C'est là, pour ainsi dire, une tautologie, un jugement analytique. Qui dit substance dit, en effet, ce qui existe en soi et par soi, ce qui est cause, par conséquent, de soi et, *a fortiori*, de ses déterminations. Voilà donc l'âme soustraite à toute action de la part des forces extérieures, à l'abri des influences des organes du corps. Liberté précieuse, si on en juge par l'énormité de la supposition qu'il a fallu faire pour l'établir; liberté *médiocre*, si on en considère les effets. Par quels signes se manifeste-t-elle? Peut-elle seulement exhausser d'un pouce notre taille? Pourquoi, la possédant, ne pouvons-nous à notre gré changer le cours de nos pensées, trouver les idées dont nous avons besoin? Pourquoi, connaissant le bien, le désirant même, péchons-nous? Pourquoi sommes-nous tourmentés par le remords? Hélas, tout nous crie que la vie de l'âme est soumise aux lois de la nature et que la liberté est relative. Mais comment

concilier le caractère relatif de la liberté de l'âme avec l'hypothèse qu'elle est une substance?

Ce n'est pas tout : si le pilote dans le navire, image de l'âme dans le corps, est capable de mettre en branle la machine, c'est qu'il est comme elle un corps matériel. Mais comment l'inétendu, l'indivisible agirait-il sur une masse étendue et pesante? Si le corps est une substance, l'âme en est une également et deux substances, par définition, n'ont rien de commun. Toute action de l'une sur l'autre est inintelligible. L'âme ne saurait être modifiée par le corps, le corps ne saurait être modifié par l'âme : *substance* ne peut être *mode*. Voilà donc l'âme murée dans sa liberté, incapable d'entrer en rapport avec quoi que ce soit. **Descartes** est bien obligé de reconnaître que l'*action réciproque* de l'âme et du corps attestée par l'expérience est, dans sa théorie, un fait inintelligible. Il pense se tirer d'affaire en disant qu'elle est un effet de la *volonté de Dieu*. On ne saurait avouer avec moins d'artifice l'impuissance de la doctrine. Le spiritualisme, une fois de plus, abandonne le terrain de la logique pour se réfugier dans la foi¹.

1. Pour expliquer que l'âme et le corps, distincts essentiellement, puissent néanmoins concourir à l'existence de l'individu, Spinoza, Leibnitz, Malebranche, disciples originaux de **Descartes**, admettent entre les états des corps, nous dirions aujourd'hui les phénomènes physiologiques, et les états de l'âme, une sorte de parallélisme. C'est là, pour Spinoza (voyez p. 50 et p. 528), une conséquence de sa théorie générale qui fait de Dieu la *substance* des individus, et de l'âme et du corps des aspects corrélatifs de l'être de ces mêmes individus. C'est, pour Leibnitz, la suite de sa théorie de l'*harmonie préétablie* par Dieu. L'âme et le corps sont, pour l'auteur de la *Monadologie*, comme deux horloges dont le mouvement a été réglé d'avance de telle façon qu'à toute position des aiguilles sur le cadran, chez l'une, corresponde une position symétrique des aiguilles sur le cadran de l'autre. Pour Malebranche, Dieu, qui fait tout, a voulu qu'à tout mouvement dans le corps corresponde une affection dans l'âme, et vice versa. C'est la théorie des *causes occasionnelles*. Le caractère commun de toutes ces explications est de faire appel, pour expliquer le fait de l'union de l'âme et du corps, attesté par l'expérience, à une théorie. Spinoza invoque l'essence de Dieu, Leibnitz la raison divine, Malebranche sa volonté; c'est, d'une façon plus ou moins embarrassée, le recours au *deus ex machina*!

L'existence de Dieu. — *Les preuves théoriques de l'existence de Dieu sont, logiquement parlant, dépourvues de toute solidité. Elles reposent sur l'usage dialectique et trompeur de la raison pure.*

S'agit-il de nous assurer de l'existence d'un fait en général, nous avons à notre disposition quatre moyens, et quatre seulement : ou bien nous le constatons par nous-mêmes; ou bien nous avons recours au témoignage d'autrui; ou bien nous sommes mis en présence d'un fait indubitable qui nous oblige d'en inférer l'existence; ou bien nous sommes en possession d'une idée qui en implique nécessairement l'affirmation. Toute preuve doit forcément entrer sous l'une ou l'autre de ces rubriques : perception, témoignage, induction et déduction. Le témoignage lui-même, à la rigueur, pourrait être considéré comme un cas d'induction.

D'emblée, il apparaît que Dieu ne saurait être objet de *perception*. Il est contradictoire de supposer que l'Être Infini et Parfait, l'Être absolument inconditionné, comme dit **Hamilton**, puisse tomber sous les conditions de la conscience; que l'illimité s'accommode aux limites de l'expérience. Une apparition divine constituerait un miracle, c'est-à-dire un fait qui, loin de pouvoir servir de preuve, aurait besoin lui-même d'être prouvé. Quant à l'intuition intérieure des mystiques, à l'*énôse* de **Plotin** ou à son *extase*, elle échappe à la raison et à la critique.

Que vaut la *preuve testimoniale*? Dira-t-on, avec les *Stoïciens* et **Cicéron**, que le sentiment de la divinité est imprimé et pour ainsi dire gravé dans toutes les âmes? Invoquera-t-on le consentement universel de tous les hommes? Les athées sont certainement en droit d'exiger qu'on emploie une formule plus modeste. La majorité des hommes, peut-être, croit à Dieu, mais non l'unanimité. Encore, pour parler de majorité, faut-il laisser planer, sur l'objet qui est censé la rallier, une favorable obscurité. Il faut confondre dans la même corbeille les suffrages des chrétiens et des Indous, des polythéistes grecs et des disciples du Bouddha, des sectateurs d'Apis et des adorateurs du feu, etc. Peut-on faire honneur à l'Être Parfait, à la Personne

divine, d'adhésions si variées? — Reste, il est vrai, le contenu des *livres sacrés*; mais leur témoignage n'est évident que pour qui possède la foi. Et sans doute il se fortifie d'un nombre considérable de présomptions positives, il se rattache à une foule de considérations historiques et morales; mais, outre que l'*exégèse*¹ ne lui est pas toujours favorable² en tous ses points, c'est un fait évident que la critique historique ne peut donner aux conclusions qu'elle adopte un autre caractère que celui de la probabilité.

Les preuves proprement philosophiques de l'existence de Dieu sont les *inductions* auxquelles donnent lieu les idées de la Pensée et du Monde, et la *déduction* qui dégage la signification de l'idée de l'Être Parfait. Il convient de les examiner avec un soin particulier.

Tous les faits sans exception semblent fournir un point d'appui à l'essor de la pensée vers le Divin. Il n'en est pas, en effet, qui contienne en lui-même la raison de son existence; il n'en est pas de nécessaire. La *contingence* est le caractère des phénomènes qui sont à la fois causes et effets, causes secondes par conséquent. Mais si tout est « contingent » et n'enveloppe que la possibilité de l'existence, il faut, pour expliquer l'existence actuelle de ce « contingent », concevoir en dehors de lui un *Être Nécessaire*, une Cause Première, une Raison Dernière : Dieu. Tel est le thème général de la preuve inductive :

Le monde est une horloge, et je ne puis songer
Que cette horloge existe et n'ait point d'horloger³.

Ce thème, on peut le diversifier de bien des façons. Deux formes en particulier de l'argumentation sont connues : 1^o l'argument « *a contingentia materiæ ac motus* » ; 2^o l'argument « *a contingentia mentis* ».

Ramènerons-nous, avec la science, tous les êtres à n'être que des formes du mouvement? Ce mouvement, dit **Aristote**, doit avoir sa cause dans un autre et tous dans un Premier Moteur, qui produit le

mouvement sans le subir, dans un Principe dont la Perfection Immobile est, pour les êtres attirés par sa beauté et comme suspendus à elle, la source du désir, de la vie et de la pensée. — Prétend-on, avec les spiritualistes, que seule est réelle, ou du moins certaine, la *pensée*? — ainsi pense **Descartes** qui, nous l'avons vu, considère comme douteuse entièrement l'existence des objets extérieurs et veut qu'on la rejette, — l'argument n'est point pour cela supprimé; la preuve « *a contingentia mundi* » devient « *a contingentia mentis* », la pensée devient la base de l'induction, à la place du monde. L'esprit existe, mais *imparfait*, puisqu'il est soumis au doute et à l'erreur; pas plus que celle du monde, son existence donc ne peut se comprendre par elle-même. S'il eût pu, en effet, se donner l'être, il se fût du même coup donné la *perfection*, car c'est une notion commune, c'est-à-dire une vérité évidente, qu'il est plus aisé de se procurer une manière d'être que l'être même. Puis donc que l'esprit n'est pas à lui-même l'auteur de son être, à cause qu'un être imparfait ne saurait se donner l'existence, il faut admettre hors de lui l'existence d'un Être Tout Parfait qui l'a créé, c'est-à-dire Dieu¹.

Que valent ces raisonnements? Il faut distinguer ici deux affirmations : 1^o le monde et l'esprit sont des notions contingentes; 2^o la conclusion qu'on en tire, à savoir la nécessité d'en chercher la cause. Il faut distinguer, en d'autres termes, la base de l'induction et l'induction, le point de départ du raisonnement et le raisonnement même. Tous deux sont, en effet, également à critiquer. Sur le premier point, il y a, si l'on en croit *Matérialistes* et *Panthéistes*, une pure *pétition* de principe; sur le second, si l'on s'en rapporte à **Kant**, il y a usage dialectique de l'induction, c'est-à-dire application du raisonnement inductif à des matières qui ne le comportent pas.

N'est-ce pas d'abord commettre une véritable pétition de principe que d'affirmer la contingence du mouvement et de la pensée? Pourquoi n'admettrait-on pas que ce sont deux substances infinies et éternelles, ou une seule et même substance sans commencement et sans fin? Qui sait si *l'infini*, dans l'ordre du temps et de l'espace, n'ouvre pas de toutes parts l'abîme béant où tournoie, prise de ver-

1. *Exégèse* : interprétation grammaticale et historique de la Bible.

2. Travaux de **Strauss** et de **Renan**.

3. **Voltaire**.

1. *Principes de Philosophie*, § 20.

tige, la pensée? Pourquoi jeter dans la balance, comme une épée, le fatidique ἀνάγκη εἶναι? Entre deux alternatives *logiquement égales*, à savoir le caractère fini et contingent du monde et son caractère infini et nécessaire, le spiritualisme *opte* pour le premier : pur arbitraire! L'affirmation de la contingence du monde et de l'esprit est un coup d'état de la réflexion synthétique, soucieuse avant tout de satisfaire aux exigences de la conscience morale : c'est un acte de *foi*.

Passons maintenant à l'examen du raisonnement lui-même : L'induction est-elle légitime dans l'espèce? Assurément, en présence d'un *phénomène*, nous avons le droit et le devoir d'en chercher l'antécédent invariable et inconditionnel, la condition nécessaire et suffisante, en d'autres termes, la cause. Mais encore faut-il que le phénomène soit donné. Là où il n'y a plus de phénomène à expliquer, l'explication causale ne convient plus. Or, qu'est-ce que le *Monde* et l'*Esprit*? Sont-ce des données de l'expérience? En avons-nous la perception, comme d'un arbre ou d'un caillou? Le monde, c'est la *Totalité* des phénomènes externes. Pareillement, l'Esprit, c'est la *Somme* des états internes. Mais avons-nous la perception de ce Tout, de cette Somme? Évidemment non. La Totalité des faits, aussi bien externes qu'internes, est une Idée, un Concept, ce n'est pas une « Chose ». C'est l'*Idée* d'une représentation que nous pourrions avoir, si notre entendement était autre que ce qu'il est, et que nous n'avons pas. Mais, pures Idées, le Monde et l'Esprit ne peuvent servir de *base* à l'induction. Les traiter comme des faits, c'est appliquer le raisonnement causal à des notions qui ne le comportent pas. C'est faire, en dehors de l'expérience, un usage *transcendant* d'un principe dont l'usage immanent est seul légitime. C'est verser dans la chimère de la raison pure, qui prétend se passer d'intuitions et légiférer *a priori*.

En résumé, l'induction va d'un phénomène à un autre, d'une donnée empirique à une autre; ici, rien de tel : ni le point de départ, l'Esprit ou le Monde, ni le terme de l'argumentation, c'est-à-dire Dieu, ne sont objets de représentation : ce sont de simples Idées.

Au reste, même en passant outre à ces difficultés, l'argument demeurerait inefficace; il prouverait l'existence d'un Être Nécessaire,

d'une Cause Infinie de l'univers, mais non d'un Être Parfait.

On a prétendu suppléer à l'insuffisance sur ce point de l'argument causal proprement dit, appelé encore argument *cosmologique*, à l'aide de l'argument des *causes finales*, dit encore physico-théologique ou téléologique (τέλος, fin). Le monde, dit-on, présente des traits d'organisation; les êtres qui le composent semblent accommodés les uns aux autres, comme les rouages d'une machine, les organes d'un être vivant, les institutions dans une société. Il semble, en un mot, avoir été réalisé conformément à un plan préconçu par un être intelligent et raisonnable. C'est un poème, une œuvre d'art, où tout a son langage et sa signification; il est donc l'irréfutable témoignage de l'existence d'un poète, d'un artiste, d'une pensée. Et comme la perfection et l'ordre sont en lui infinis, il faut, pour en rendre compte, supposer une intelligence illimitée également. — Mais pourquoi, dira encore le *matérialiste*, pourquoi la force mécanique des atomes en nombre infini, agissant pendant la durée infinie du temps dans les profondeurs infinies de l'espace, ne viendrait-elle pas à bout de rendre compte de l'univers? Pourquoi, parmi l'infinité des combinaisons, essayées au cours de la durée au sein des nébuleuses innombrables de la voûte étoilée, un équilibre relativement harmonieux et stable, tel que celui qui est réalisé par notre monde, n'aurait-il pu se produire? A qui se donne l'*infinité* du temps et de l'espace, aucune hypothèse n'est interdite.

Mais passons condamnation sur ce point; il suffit d'observer que le monde assurément n'est pas une œuvre parfaite. Il témoigne d'une industrie et d'une puissance incomparablement supérieure à la nôtre, mais non pas infinie. Le *mal* y tient sa place à côté du bien; le *mal physique*, c'est-à-dire la souffrance, la maladie, la mort, les fléaux de toutes sortes : guerres, pestes, tremblements de terre, éruptions de volcans etc.; le *mal moral*, c'est-à-dire l'injustice, les vices, le péché; le *mal métaphysique* enfin, c'est-à-dire le fait que l'existence de tous les êtres est limitée, ne fût-ce que par l'action réciproque qu'ils exercent les uns sur les autres et par leur individualité. Sans doute, on cherchera à expliquer l'imperfection du monde en disant qu'elle est une *conséquence* de la création; on prétendra qu'elle est réduite à sa plus simple expression et qu'on s'en apercevrait bien si l'on consi-

dérait les choses dans leur ensemble : tant il y a qu'il en faut de toute nécessité reconnaître l'existence. Et, dès lors, si la grandeur de la cause doit être proportionnée à celle de l'effet, s'il faut un monde parfait pour attester l'existence d'une intelligence parfaite, le monde, tel qu'il est, n'établit pas l'existence de Dieu, mais seulement celle d'une Raison infiniment supérieure à la nôtre, d'un *démiurge* très intelligent.

L'argument *ontologique* ou déductif consiste, nous l'avons indiqué, à conclure de l'idée de Dieu son existence. La signification de toutes les idées, quelles qu'elles soient, c'est, remarque **Descartes**, que l'existence de leur objet, la réalité de leur contenu est possible seulement. De ce que j'ai, par exemple, l'idée d'un arbre, il suit qu'il est *possible* que l'arbre existe. L'idée de l'Être parfait a ceci de particulier qu'elle implique l'existence *nécessaire* de son objet. Un être parfait, privé de l'existence nécessaire, serait privé d'une perfection, en d'autres termes imparfait, ce qui est contradictoire. L'Être parfait possède donc l'existence nécessaire. Ainsi, sans sortir d'elle-même, la pensée trouve ici le moyen de s'élever au-dessus d'elle-même. En s'imposant d'être logique, elle devient ontologique, elle atteint l'Être, l'absolu. C'est, du moins, Descartes qui l'assure.

L'esprit ne peut se défendre d'une certaine inquiétude en présence de la simplicité des moyens employés pour ce résultat gigantesque. Et c'est un fait que l'exposition de l'argument ontologique a rarement laissé une impression profonde dans l'esprit. Le sens commun flaire d'instinct le *paralogisme*, que la critique impitoyable de **Kant** a mis à nu et brutalement disséqué.

Ce que **Descartes** établit, sans contestation possible, c'est que si nous avons l'expérience de l'Être parfait, au lieu de lui attribuer, comme nous faisons pour les autres choses dont nous avons la sensation, le caractère de l'existence possible ou contingente, nous lui accorderions le caractère de l'existence nécessaire. Quand je conçois un triangle, je conçois également que ses angles sont égaux à deux droits, c'est-à-dire que si le triangle existe effectivement, la grandeur de 180 degrés existera effectivement aussi. Mais je ne puis m'assurer de trouver la valeur de deux droits dans l'expérience si je n'ai rien que l'idée du triangle dans mon esprit. En d'autres termes,

voici comment raisonne le bon sens : Trouvé-je dans l'expérience un arbre? en examinant son idée, je vois que c'est l'idée d'une chose dont l'existence n'est pas nécessaire. Trouvé-je un triangle? en examinant sa définition, je conclus qu'il a ses angles égaux à deux droits. Trouvé-je un être correspondant à l'idée de l'Être parfait? en vertu de sa définition encore, j'affirmerai qu'il existe nécessairement. Mais ce qui fait la validité du raisonnement dans ces différents cas, c'est que la pensée s'applique à des *données* de l'expérience. La prétention abusive de Descartes c'est de vouloir se passer de l'*intuition*; de soutenir que dans un cas, un seul il est vrai, le contenu logique d'une idée suffit à en établir la réalité ontologique, et sa signification, la vérité.

La célèbre critique de Kant n'est, en fin de compte, que l'objection ci-dessus, mise en forme. L'*existence*, fait-il observer, n'est pas un *attribut*, une propriété qui puisse être tirée de la définition. L'existence n'est pas une perfection. Une notion est aussi parfaite, conçue dans l'esprit seulement, que si l'objet en est conçu comme réel hors de la pensée. L'idée de cent thalers peut idéalement avoir toutes les propriétés que cent thalers auront réellement entre les mains de celui qui les possède.

Rapport du spiritualisme et de la morale. — *Le spiritualisme n'est pas réfuté par les considérations qui précèdent, mais son caractère véritable est mis en lumière. Il est l'ensemble des croyances exigées par le cœur. Les preuves théoriques de l'existence de Dieu, de ce point de vue, reprennent toute leur valeur.*

On ne démontre pas *logiquement*, nous venons de le voir, l'existence de Dieu. Mais il n'y a rien là, nous aurons à l'indiquer, qui doive inquiéter la conscience. Non seulement il n'est pas nécessaire que la croyance à Dieu soit fondée sur des preuves logiques, il peut même être *utile* qu'elle ne le soit pas. En tout cas, quelle que soit l'attitude que l'âme doit prendre vis-à-vis de ces graves problèmes, le caractère illégitime des preuves invoquées d'ordinaire devait

d'abord être établi. Aucune considération ne pouvait nous dispenser d'en montrer le néant. La vérité a des droits imprescriptibles. Asseoir la croyance sur des illusions, même pieuses, n'est pas très moral et peut devenir dangereux. Un jour arrive, en effet, où la faiblesse des raisons de croire est mise à nu, et le doute, auquel on n'a pas fait sa part, emporte tout. Faute d'avoir su déterminer exactement les fondements et le degré de la croyance, on tombe dans le *scepticisme*. Mieux vaut enfin une position étroite, mais inexpugnable, qu'une immense citadelle dont les murs croulent de toutes parts.

Au reste, en s'assurant que les opinions relatives à Dieu sont, pour qui en scrute la valeur philosophique, de l'ordre de la foi, du sentiment, on les fait participer au caractère même de la *personne humaine*, qui, par elles, s'affirme et se satisfait, à sa liberté. Elles deviennent, dès lors, un objet de *culte* pour ceux qui les partagent, de respect et de *tolérance* pour ceux qui ne les partagent pas.

De toute évidence, le spiritualisme est la métaphysique du *sentiment* et du cœur. Toutes nos croyances morales, tous les faits, pour qui les interprète du point de vue de la moralité, attestent l'existence de l'âme et de Dieu. Qu'est-ce que l'idée du *Devoir*, sinon l'expression morale de l'idée du Divin? Reconnaître au-dessus de la vie, au-dessus des biens sensibles un Idéal, une Règle absolue, une Loi dont le respect confère à ceux qui librement l'observent le caractère d'une éminente dignité, un Bien souverain dont la poursuite assure à ceux qui en sont épris une félicité parfaite, c'est, en langage positif, affirmer Dieu. La lettre sépare le sectateur d'un culte et l'homme qui croit au Devoir, le sentiment les réunit.

La croyance à la *Justice* est encore l'équivalent de la croyance à Dieu, et naturellement elle y conduit. Dire qu'il répugne à la conscience que les lois de la *nature* soient étrangères à la *moralité*; qu'elles s'exercent en dehors de toute considération de bien et de mal; refuser d'admettre que la vertu puisse être pour celui qui la pratique une duperie, le vice une habileté, la Force le dernier mot de la sagesse et le Droit une ironie, c'est implicitement croire en Dieu.

Sans doute, la bonne volonté a une valeur par elle-même. L'honnête homme est *désintéressé*. Il prend pour devise : Fais ce que dois, advienne que pourra ! Mais par cela même qu'il ne fait pas du bon-

heur l'objet de sa recherche, il en devient *digne*, et la raison ne peut concevoir que, l'ayant mérité, il en soit éternellement frustré. A défaut d'une justice dans ce monde, il faut que l'*équilibre* entre la vertu et la joie, la méchanceté et la souffrance soit quelque part réajusté. Cela suppose l'existence d'un Réparateur et d'un Justicier.

L'idée de la justice conduit même à la croyance à l'*immortalité*. Il est absurde de penser que celui qui sincèrement a voulu s'élever à l'idéal, réaliser la perfection de sa nature, atteindre à la *sainteté*, en puisse être empêché par une cause indépendante de sa volonté, par exemple par la brièveté de la vie. L'œuvre entamée ici-bas doit pouvoir se poursuivre après la mort, dans une autre existence, *prolongée* s'il est nécessaire à l'infini.

L'existence des croyances religieuses, les efforts logiques même que le spiritualisme fait pour s'établir, considérés dans leur signification morale, ont du prix et de la valeur : ils témoignent d'une *vocation* de la nature humaine, d'un besoin, inexplicable si rien n'y correspond. Assurément, il serait excessif de prétendre que l'aspiration de l'âme à l'absolu est une démonstration de l'absolu même; mais il serait téméraire de déclarer qu'elle ne constitue une présomption à aucun degré. Pourquoi les regards des hommes se sont-ils tournés, se tournent-ils encore vers les lumières du ciel? Cesseront-ils un jour de les chercher dans la voûte étoilée devenue obscure? C'est aux prophètes d'en décider; la raison humaine doit humblement avouer son ignorance et, sans préjuger de l'avenir, tenir compte du présent et du passé de l'humanité.

Sans aller, avec *Pascal*, jusqu'à faire dire par le Dieu qu'elle réclame à l'âme tourmentée et inquiète : « Tu ne me chercherais pas si tu ne m'avais trouvé », sans attribuer au désir du divin la valeur d'une intuition du divin, il faut confesser qu'il pourrait en être le pressentiment obscur et la divination.

Tout compte fait, il semble bien que les thèses du spiritualisme, l'existence de Dieu et la spiritualité de l'âme n'ont pas d'autre fondement positif que leur *utilité morale*. Elles sont l'expression théorique d'exigences qui ne le sont pas. Mais s'il en est ainsi, il ne saurait y avoir aucun inconvénient, mais seulement des avantages, à les rattacher à leur principe véritable. Les croyances spiritualistes ne

peuvent avoir leur utilité morale qu'à la condition d'être, dans la pensée de celui qui les adopte, le résultat d'un *libre choix*, l'effet de la bonne volonté qui se décide pour des motifs de sentiment, en un mot, des actes de foi. De la sorte, il y a *mérite* à les faire siennes, à se soumettre aux conséquences pratiques qu'elles contiennent. Contraints par l'évidence mathématique d'une démonstration à confesser l'existence de Dieu manifeste comme celle du soleil en plein midi, notre *liberté* serait supprimée. Au lieu du devoir, qui trempe et ennoblit notre volonté, Dieu et l'Éternité, avec leur majesté redoutable, seraient constamment devant nos yeux et, par la crainte dont ils nous frapperaient, nous réduiraient à l'état de *marionnettes*, gesticulant à propos, mais privées de vie et de valeur morale. « La sagesse mystérieuse par laquelle nous existons n'est donc pas moins admirable dans les dons qu'elle nous a refusés que dans ceux qu'elle nous accorde¹. » Heureuse l'obscurité dont les vérités dernières s'enveloppent; il faut, pour s'élever à elles, non pas seulement les voir, mais les vivre!

Est-ce à dire maintenant que le sentiment puisse conférer aux thèses du spiritualisme le genre même de *certitude* que la logique leur refuse? C'est oublier que le sentiment ne démontre pas et surtout qu'il ne se démontre pas. Lorsque **Kant** assure que la croyance à Dieu est un *corollaire* de la croyance au devoir, il ne prétend pas qu'on puisse prouver la nécessité du devoir lui-même. Il constate un fait, savoir que l'honnête homme, s'il approfondit sa conviction, s'il veut, par le raisonnement, remonter à ses sources et suivre la série des conséquences qu'elle enveloppe, est amené à formuler la croyance à Dieu. Tout se passe pour lui *comme si* Dieu existait, comme si l'âme était immortelle. L'est-elle effectivement? C'est une question qu'il ne se pose pas. En fait, ses actes chaque jour la tranchent, car les dévouements, les sacrifices, les renoncements qu'il s'impose sont autant de façons, non pas pour sa raison seulement, mais pour son cœur et sa volonté, d'affirmer l'Idéal, l'Absolu, Dieu.

1. Kant, *Critique de la Raison pratique*, trad. Picavet, p. 268.

Le Panthéisme. — *Le panthéisme conçoit le réel sur le type du Divin, c'est-à-dire comme union concrète d'une matière et d'une forme. Logiquement supérieur aux doctrines matérialistes et spiritualistes, il soulève des difficultés insurmontables et ne peut s'empêcher de verser dans l'une ou l'autre de ces doctrines.*

La signification de la doctrine panthéiste a été faussée à plaisir. Les uns ont voulu y voir le système qui absorbe le monde en Dieu, $\pi\acute{\alpha}\nu$ ἐν θεῷ, qui nie par conséquent l'existence des individus, la personnalité des êtres conscients, leur liberté. Les autres, au rebours, ont prétendu que l'essence du panthéisme était d'identifier Dieu au monde, $\theta\acute{\epsilon}\omicron\varsigma$ ἐν παντί, de répandre l'infini dans le fini, de l'y noyer de manière à lui ôter toute existence propre. Les premiers inclinent le panthéisme dans le sens du *spiritualisme*, les seconds dans le sens du *matérialisme*. Les uns et les autres nous avertissent moins de ce qu'il est que des déformations auxquelles il est à peu près inévitablement exposé.

Le panthéisme, s'il n'oppose pas, à la façon des spiritualistes, Dieu et le monde, ne les confond pas non plus. Dire, en effet, comme il le fait, que Dieu est *immanent* au monde, ce n'est point dire qu'il est le monde et que le monde est Dieu. L'idée est bien immanente au mot, et cependant elle ne l'absorbe pas, pas plus qu'elle ne s'absorbe en lui. Dieu est, peut-on dire, la signification intérieure du monde. Il est plus encore, il est la force interne qui en maintient unies les parties : *cohésion* dans le minéral, *attraction* dans les astres, *vie* dans la plante, *conscience* dans l'animal, *raison* dans l'homme, il est pour ainsi dire l'âme de l'univers. Il est au monde, selon la formule de **Spinoza**, ce que la *Nature naturante* est à la *Nature naturée*.

Si l'on voulait exprimer en termes de logique le point de vue exact du panthéisme, il faudrait dire qu'il affirme la dualité *essentielle* du monde et de Dieu, bien qu'il en nie la dualité *substan-*

ielle. Dieu et le monde, substantiellement un, sont essentiellement distincts.

Quelle est maintenant la signification générale de la doctrine? Et d'abord elle exclut, au moins au sens où l'entendent les spiritualistes, la *Personnalité* divine. Elle écarte l'idée d'un agent divin, transcendant¹ au monde qu'il aurait organisé une fois pour toutes et dont il n'aurait plus à s'occuper, thèse de **Leibnitz**, ou qu'il organiserait au fur et à mesure des besoins, comme le mécanicien répare sa machine ou la met au point, thèse de **Clarke** et de **Newton**. Elle nous interdit, en un mot, la croyance à la *Providence*. Elle exclut d'autre part l'hypothèse de la *création* : Dieu et le monde sont nécessairement *coéternels*. Dieu n'est pas plus concevable, en effet, sans le monde que le dedans d'une figure sans le dehors, ou que le mobile sans le mouvement dont il est mû, et *vice versa*. Elle écarte enfin la thèse du *libre arbitre* et de l'absolue personnalité des êtres pensants. Nature naturante, Dieu est le principe de tous les changements qui s'opèrent au sein du monde, des mouvements qui se produisent dans les corps et des idées qui se succèdent dans l'âme. Fondement des existences, il est aussi la cause de leurs déterminations.

Ce n'est pas à dire cependant que le panthéisme aboutisse à la *négarion radicale* de toute idée de liberté et de personnalité. Les *modes* ne sauraient être totalement privés des caractères qui conviennent à la Substance. Ils en sont pour ainsi dire les actes; ils sont les formes infiniment variées par lesquelles se déploie sa puissance infinie; ils participent donc à son essence, à sa vie, à sa liberté. Vus d'en bas, considérés en eux-mêmes, détachés de leur principe, ils sont de pures apparences, privées d'existence véritable; vus d'en haut, rattachés à leur commun principe, considérés comme les conséquences du Vouloir divin, ils sont ce qu'est ce vouloir lui-même, puissances d'affirmation de soi, liberté². Tel un homme, vu du dehors, paraît un automate, et lorsqu'il interroge sa conscience, il sent qu'il dispose de soi et possède l'existence.

1. *Transcendant*, opposé à immanent. Le dieu des Chrétiens est transcendant.

2. Voyez **Delbos**, *Le problème moral dans Spinoza*.

Il est sans doute inutile de montrer le côté poétique et religieux d'une doctrine qui veut, selon la belle image de **Tertullien**, que le divin circule dans le monde comme le miel dans les cellules des rayons; qui imprègne d'activité de vie et d'âme tous les êtres à quelque degré; qui, en conséquence, voit dans le monde un immense *organisme* dont toutes les parties sont solidaires et se répondent comme les organes du vivant; qui se représente tous les êtres comme les membres d'une *société*, animés d'une pensée commune et s'élevant sans cesse d'un mouvement spontané, irrésistible et sûr, par une organisation plus haute, à plus de paix, de justice, de bonheur et de beauté; qui affirme enfin entre tous les êtres humains des liens de *parenté* divine, qui les proclame tous frères, tous de même race, tous de même origine, tous également fils de Zeus ou de la Raison éternelle, et à ce titre sollicités impérieusement par la nature à se respecter et à s'aimer. Le panthéisme ne divinise pas les êtres, puisque le Divin est conçu par lui comme distinct des modes qu'il engendre, mais, dans la mesure où il rattache les êtres à la Raison divine, il les exalte et les glorifie.

Synthèse du matérialisme et du spiritualisme, croyance en une Raison souverainement sage et équitable qui préside aux destinées du monde et réalise l'harmonie progressive des forces mécaniques, des espèces vivantes, des sociétés humaines; doctrine de l'*optimisme* et du *progrès moral*; croyance en même temps à l'existence d'un ordre logique, d'un *déterminisme* inflexible qui fonde sur des lois immuables l'édifice de la science, le panthéisme semble capable de donner également satisfaction aux exigences de l'intelligence et à celles du cœur. Mais quelle est la valeur logique de la doctrine?

Descartes et les spiritualistes en général font, nous l'avons vu, de la pensée et de l'étendue *deux* substances. Ils admettent en d'autres termes deux types irréductibles de l'être, et la difficulté est pour eux, après avoir scindé en deux parties hétérogènes absolument le réel, d'en expliquer l'unité. **Spinoza** échappe à cette obligation en affirmant l'*unité* de la substance. La distinction entre la pensée et l'étendue cesse chez lui d'être « *substantielle* » pour devenir « *essentielle* » simplement, relative à l'esprit et non plus à l'être. Est-ce à dire que le changement d'énoncé du problème en entraîne la solu-

tion? Il ne le paraît pas. La difficulté est déplacée et rien de plus. Le rapport des substances était dans **Descartes** inintelligible, c'est maintenant le rapport des essences à la substance qui ne se comprend plus. Expliquons-nous : qui dit substance dit l'infinité des modes, des êtres donnés en fait dans l'expérience, c'est-à-dire des *individus*. Affirmer que la pensée et l'étendue sont des attributs de la substance, c'est, en langage de métaphysique réaliste, affirmer que la quantité, extension, espace, nombre, mouvement, ordre, etc., en un mot ce qui est intelligible, exprime et révèle ce qui ne l'est pas, le qualitatif, l'individuel. Substancé et attributs sont l'équivalent de ce que l'on appelle, en langage idéaliste, la *matière* et la *forme*, c'est-à-dire de ce qui se ramène aux lois de la pensée et de ce qui ne s'y ramène pas. Mais ainsi réduite à son expression exacte, la prétention du panthéisme apparaît irrecevable absolument. Comment la pensée et l'étendue, qui sont des généralités, des essences intelligibles, pourraient-elles admettre dans leur sein l'infinité des modes de la pensée et du mouvement, les corps et les esprits! Il s'agissait, tout à l'heure, d'expliquer comment la pensée et l'étendue, substantiellement distinctes, pouvaient s'unir, devenir « un » ; il s'agit maintenant de comprendre comment la pensée et l'étendue, unes par essence, peuvent comporter la variété infinie des individus, devenir « plusieurs ».

Deux écueils également redoutables menacent le panthéisme. Ou bien il attribuera de la réalité exclusivement à la substance et à ses modes, c'est-à-dire aux individus, au risque d'avouer leur caractère radicalement *inintelligible*, ou bien il affirmera le caractère rationnel du monde sans pouvoir assurer l'existence des individus : *empirisme* ou *intellectualisme*¹ : Charybde ou Scylla! La tendance propre du panthéisme spinoziste, c'est l'intellectualisme. C'est la considération de l'*essence*, l'intérêt de la raison et de la science qui l'emportent. Non pas que **Spinoza** se résigne à sacrifier l'idée de l'individu et les notions connexes de personnalité, de conscience, de liberté : son originalité est de vouloir introduire, au sein même de l'essence, les caractères de la substance, de rendre l'attribut *coexten-*

1. On pourrait dire encore : Nominalisme ou Réalisme.

sif au sujet. Il veut, en d'autres termes, que la pensée et l'étendue, étant infinies, soient des expressions *adéquates* de la substance, c'est-à-dire enveloppent des essences particulières, ici des idées, là des mouvements capables de constituer des modes c'est-à-dire des individus. Il y aurait selon lui une individualité, une personnalité intelligibles ; il y aurait une liberté rationnelle. La caractéristique de son système, c'est, en somme, l'effort constant pour transposer dans l'ordre de l'*intelligible* les notions qui y sont par essence étrangères. Mais quoi qu'il prétende, il ne peut s'empêcher de faire violence à l'expérience. En fait, les distinctions des êtres ne se résolvent pas en distinctions idéales ; les individus ne sont pas des notions claires et distinctes. En fait, il n'est pas d'activité purement rationnelle, et dans la succession des phénomènes de déterminisme mathématique rigoureux. La *Nature naturée* contient en fait de l'incompréhensible, de l'absurde, du mal, de l'imperfection. L'*individu* est et demeure la pierre d'achoppement de la doctrine de **Spinoza**.

Si maintenant on voulait chercher dans l'analyse critique de l'entendement le principe de l'erreur du spiritualisme et du panthéisme, on pourrait dire qu'elle vient de ce que la pensée a été utilisée comme faculté *synthétique* exclusivement par les uns et comme faculté *analytique* seulement par les autres. **Descartes**, préoccupé avant tout de clarté et de distinction, érige à l'absolu la différence des essences, il analyse. **Spinoza**, au rebours, se place au point de vue de la substance, il pose en principe la réalité de la synthèse. Descartes oublie d'affirmer l'unité interne de ce qu'il distingue ; Spinoza la diversité essentielle de l'individu. Partant de l'intelligible, Descartes est en peine de rejoindre l'individu. Partant de l'individu, Spinoza ne peut franchement en établir l'intelligibilité. Fâcheuse distinction des points de vue de l'être et du connaître, fâcheuse distinction de la substance et des attributs!

La monadologie¹ de Leibnitz. — *La doctrine de Leibnitz est un effort pour surmonter les difficultés propres du panthéisme, du spiritualisme, pour assurer aux êtres à la fois le caractère de la réalité substantielle et de l'intelligibilité.*

Le problème fondamental de la métaphysique, c'est, on a pu s'en rendre compte, d'expliquer l'intelligibilité de l'être et *vice versa* la réalité de l'intelligible; c'est, en d'autres termes, de résoudre le problème des rapports de l'attribut et de la substance, de la pensée et de son objet. La doctrine de Leibnitz consiste, après avoir posé en principe le fait de l'union de la pensée et de l'être, à approfondir ce principe et à en développer les conséquences. Tel est le sens de la *Monadologie*, ou système des monades. Tous les êtres de la nature sont des monades, c'est-à-dire à la fois individus et genres, essences intelligibles et réalités singulières. Caillou, plante, animal, homme sont des *essences intelligibles* en raison des propriétés qu'ils présentent, propriétés mathématiques, physiques, chimiques, biologiques, etc. Par la diversité qu'ils enveloppent, par leur matière ou leur contenu, ils sont en quelque sorte des « expressions » de l'univers. D'autre part, ils sont *réalité individuelle* par leur unité interne, par leur forme, par la façon, en d'autres termes, dont l'univers qu'ils « expriment » est exprimé.

Le type de la monade, c'est la *conscience humaine*, réalité substantielle comme en fait foi l'identité, la continuité de son développement, la mémoire et la personnalité; essence intelligible, si l'on a égard à la diversité infinie de ses déterminations, des perceptions qu'elle forme, des états objectifs qui se déroulent dans son sein. Chacun de nous a son individualité, sa *volonté*, fondement de son existence. Par elle, il diffère de tous les êtres de la nature; il échappe à toute définition, à toute classification; il est une essence supra-sensible et supra-intelligible. Mais chacun de nous possède, en outre,

1. Consulter l'*Introduction à la Monadologie* de Boutroux; Leibnitz, de Couturat.

un *entendement* et une sensibilité, c'est-à-dire la faculté de percevoir les autres êtres et de les comprendre. Grâce à la perception et au concept, ce qui nous est, par son individualité, radicalement étranger et hétérogène, ce qui est en dehors de nous, nous devient en quelque sorte intérieur et semblable. Et nous-mêmes, nous devenons en quelque manière les choses mêmes que nous pensons. Différents dans leur être ou dans leurs *puissances* respectives, disait Aristote, le sujet et l'objet deviennent, dans l'*acte* de la pensée qui les réalise pleinement, identiques. Ainsi, l'aliment inerte et le principe actif qui l'assimile se confondent pour constituer la réalité concrète du vivant. Tous les êtres sont donc des Unités ou Monades, *expressions* à la fois d'elles-mêmes et de ce qui est différent d'elles; les unes, comme la conscience humaine, expressions relativement claires et distinctes, les autres, comme l'animal, le minéral, la plante, expressions de plus en plus obscures et confuses de leur essence propre et de l'univers au sein duquel elles sont placées.

Mais que signifie cette formule : l'Être est individu et genre, existence et essence, sujet et attribut, monade en un mot? Il nous faut, pour concevoir l'Être sur ce type nouveau, renoncer absolument au point de vue de la métaphysique cartésienne ou de la Scolastique. L'Être ne doit plus être conçu comme un objet intelligible, comme une chose, comme une « *res æterna* », soumise à la loi de la logique pure ou de la mathématique. Il entre en lui, avec l'individualité même, du mystérieux, de l'ineffable, de l'inintelligible. La philosophie des idées claires et distinctes, qui prétend déterminer *a priori* les conditions de l'être, en analysant les conditions de la pensée, est ruinée dans son principe. Il n'est pas possible de déduire l'existence de l'essence, ni d'appliquer les lois de la logique à la réalité. Il faut, pour rendre compte de l'expérience, faire appel à un autre principe que le principe d'identité ou de non-contradiction; il faut faire intervenir les considérations morales de la raison suffisante, de la justice et de la bonté de Dieu. C'est ainsi, par exemple, que la création des monades est un miracle qui ne s'explique que par un acte d'amour.

Toutefois, si les êtres concrets dont l'ensemble forme le monde contiennent de l'irrationnel, il ne faut pas oublier qu'ils sont des essences. L'acte, qui a combiné ces essences pour réaliser par leur

moyen les existences concrètes, est inexplicable; mais les éléments de cette synthèse incompréhensible tombent sous les prises de l'entendement et sont susceptibles d'être analysés. C'est ainsi que, dans le jugement, le rapport qui unit les termes n'a son explication ni dans la nature du sujet absolument, ni absolument dans celle de l'attribut; il est un fait irréductible, et cependant, considérés à part, le sujet et l'attribut sont des concepts, c'est-à-dire des objets de la pensée.

Mais dire que l'Être ne doit être conçu ni sur le type du sujet, ni sur le type de l'attribut, et seulement sur le type de la relation concrète qui les unit, c'est dire qu'il faut renoncer, pour se représenter l'essence métaphysique de l'Être, au point de vue statique. L'Être ne saurait être une réalité inerte, immobile. Il est affirmation, il est activité, tendance, vie. Être, c'est essentiellement sortir de soi pour poser l'existence d'autrui et, en affirmant autrui, déterminer davantage son existence propre. Être, c'est assimiler, c'est-à-dire introduire en soi la substance d'autrui, la faire participer de soi et en même temps s'enrichir d'elle, s'appropriier sa réalité; Être, c'est penser, c'est-à-dire se confondre, s'identifier à une réalité étrangère, sans cependant cesser d'être soi, bien au contraire, en réalisant un degré toujours plus haut de son existence propre, de sa personnalité. Être, c'est s'adapter.

Que vaut cette doctrine? Il serait puéril d'en méconnaître la poésie et la beauté. Les plus belles conséquences au point de vue moral viennent naturellement s'y greffer. Elle fait du monde un système harmonieux dont tous les êtres sont par leur substance des fins, par leur essence des moyens, un organisme dont ils sont les organes harmonieux et solidaires; un poème soumis aux règles précises du calcul, et où il entre cependant de l'invention, de l'inspiration et du génie; un édifice qui satisfait aux exigences des lois mécaniques de la nature et en même temps aux désirs de l'imagination et du cœur. Il semble donc que toutes les aspirations de l'âme humaine soient comblées. Est-ce à dire cependant que la critique soit désarmée? Assurément non.

Métaphysicien, Leibnitz ne peut échapper à la hantise du problème de la connaissance. Il ne peut se résigner à admettre l'in-

telligibilité radicale des choses. Il ne peut se résoudre à accepter le caractère « incompréhensible » de l'acte qui fait la synthèse des essences, qui réalise le concret, qui préside au développement des phénomènes, à la croissance du vivant, à l'épanouissement progressif de la pensée. Il poursuit la chimère d'exprimer, par l'analyse, à l'aide de symboles finis, l'infini lui-même. De là, en particulier, la théorie du calcul infinitésimal et de la *Caractéristique universelle*, dont l'effet serait de nous fournir une connaissance analytique, scientifique, équivalente à la réalité.

Moraliste d'autre part, Leibnitz s'efforce de tenir compte des exigences du cœur. Il affirme avec force les principes de la création, de la Providence, de la Personnalité divine; le principe encore de la contingence de l'univers et de la liberté humaine. En somme, il essaye de satisfaire à la fois le savant, qui exige l'explication intégrale des faits par le calcul, et le croyant dont la foi repose sur l'existence d'une réalité inexprimable. Mais la conciliation de ces deux exigences contradictoires, du point de vue où il était placé, n'était pas possible. Leibnitz est « réaliste ». Il raisonne dans « l'Être », et l'Être est forcément intelligible ou inintelligible. S'il est inintelligible, il faut renoncer à la prétention d'en exprimer le contenu d'une façon adéquate. S'il est intelligible, il faut renoncer à justifier par son moyen les exigences du sentiment et du cœur. *Intellectualisme* ou *mysticisme*, le choix s'impose. Entre ces deux selles, Leibnitz oscille sans pouvoir trouver l'équilibre. Il eût été cependant facile de se tirer d'embarras, c'eût été d'observer que le point de vue de la substance et celui de l'essence, le point de vue de la connaissance et celui du cœur, ne pouvaient révéler les aspects ou les conditions nécessaires de l'Être, mais simplement les exigences de l'âme humaine ou de la pensée. La solution, c'eût été de poser le problème dans les termes de l'*idéalisme positif*, de se placer au point de vue de Kant, et même, si possible, de le dépasser.

RÉSUMÉ

Au point de vue *logique*, et abstraction faite des besoins de la conscience morale, auxquels elle donne une satisfaction complète, l'hypothèse spiritualiste a tout justement la *même valeur* que l'hypothèse matérialiste dont elle est la contre-partie. En ramenant les formes inférieures de l'être aux formes supérieures, en expliquant tout, soit par l'idée de la volonté de Dieu, soit par l'idée de la finalité, le spiritualisme obéit aux exigences de la pensée *synthétique*, tandis que le matérialisme se conformait aux nécessités de la pensée analytique. L'esprit, en effet, tantôt cherche le principe de l'unité des phénomènes dans leur diversité, c'est-à-dire dans leur matière; ou, au contraire, le principe de leur diversité dans leur forme, c'est-à-dire dans la *perfection* qui réside en eux.

Matérialisme et spiritualisme sont donc des points de vue *complémentaires* que la réalité concrète également fournit. Toutefois le *primat* de la morale nous oblige d'accorder à l'explication spiritualiste une plus haute importance.

Descartes donne deux preuves de la substantialité de l'âme; le *doute* relatif au corps qui établit la possibilité, en fait, de concevoir l'âme comme existant par elle-même, et l'*analyse* des propriétés de l'âme et du corps, la pensée et l'étendue, d'où résulte la nécessité pour l'esprit de les concevoir comme des substances. Mais la *possibilité* de concevoir l'âme comme existante, alors que le corps n'existerait pas, ne prouve pas que l'âme puisse *effectivement* exister sans le corps, et d'autre part la nécessité, pour l'esprit, de concevoir la pensée comme

irréductible à l'étendue ne prouve pas davantage qu'elle soit telle en effet : la pensée n'est pas la mesure de l'Être.

Kant dénonce le *paralogisme* dissimulé dans le *Cogito*, et montre qu'il consiste à confondre le point de vue de la pensée et le point de vue de l'Être, c'est-à-dire ce qui est nécessaire pour l'esprit et ce qui est nécessaire en soi. Selon lui, l'âme n'est que l'aspect interne de la relation sujet-objet qui constitue la conscience ou, comme il le dit plus précisément, l'âme est simplement le *sujet logique* de toutes les affirmations. Elle n'est point un sujet ontologique, capable d'exister par soi-même indépendamment de la réalité qu'elle se représente et qui est l'objet de ses affirmations.

L'*action réciproque* de deux substances est d'autre part une contradiction. On ne peut, en d'autres termes, dans l'hypothèse spiritualiste, concevoir les rapports de l'âme et du corps. Les diverses hypothèses du parallélisme psycho-physiologique, imaginé par Spinoza, des causes occasionnelles de Malebranche, de l'harmonie préétablie de Leibnitz, de l'intervention continue de la volonté de Dieu (théorie cartésienne de la création continuée) impliquent à divers degrés l'abandon du principe fondamental de la doctrine.

En ce qui concerne l'*immortalité*, le spiritualisme établit bien la thèse de l'éternité de l'âme, mais il ne justifie pas la croyance à la survivance de l'*individu*, qui seule importe. Il en est de même de la *liberté* : le spiritualisme peut dériver de l'idée de la substantialité de l'âme, l'idée de son absolue indépendance à l'égard des forces extérieures, l'idée d'une causalité absolue, mais il n'établit nullement la liberté propre de la personne. En d'autres termes et pour tout dire d'un mot, c'est l'idée de la *Personnalité* qui demeure, du point de vue spiritualiste, incompréhensible.

L'existence de Dieu n'est pas mieux assurée que celle de l'âme. Des quatre preuves qu'on peut invoquer, deux s'élimi-

minent d'emblée : le *témoignage* et l'*intuition*. L'*induction* prend pour base la considération de l'existence du monde, conçu d'abord dans sa *matière*, — argument des causes efficients, — puis dans sa *forme* ou dans son arrangement, — argument des causes finales; — à défaut du monde, elle s'applique à l'idée de l'*esprit*, — argument psychologique *a contingentia mentis*.

On peut, d'une manière générale, critiquer dans tous les raisonnements inductifs la matière ou le *point de départ*, la forme ou la *marche suivie*, la conclusion ou le *point d'arrivée*. La matière : en supposant que le monde est contingent, on écarte sans la discuter l'hypothèse matérialiste de l'*éternité* du monde. La forme : on juge le monde susceptible d'être expliqué comme s'il était un fait ou un phénomène. Mais le monde n'est pas un donné de l'expérience, c'est la possibilité de l'expérience à l'infini; c'est une *idée*. La conclusion : on identifie d'autorité l'idée de l'être nécessaire, à laquelle le raisonnement aboutit, avec l'idée d'un Être *Parfait*.

L'argument *ontologique* consiste à déduire l'existence de Dieu de son essence ou de sa définition, à dire que l'existence est un attribut de l'Être qui possède tous les attributs puisqu'il est parfait. Le paralogisme ici consiste à regarder l'existence comme un *attribut*, alors que l'existence n'a rien à voir avec l'essence. C'est une notion d'un autre ordre. Il faudrait une *intuition* pour nous assurer que l'existence appartient à Dieu, un raisonnement *analytique* ne suffit pas.

Au reste, le résultat de la critique kantienne, que nous venons d'exposer dans ses grandes lignes, n'est pas d'écarter les croyances spiritualistes relatives à l'âme et à Dieu, mais simplement de leur restituer leur véritable caractère. Ce sont des *croyances morales* et non des vérités métaphysiques fondées sur la démonstration logique.

Par opposition au spiritualisme, qui est un dualisme, le pan-

théisme est un *monisme*. Il affirme l'unité substantielle des êtres qui est Dieu, essence mystérieuse d'où dérivent les essences à nous connues : la pensée et l'étendue.

La difficulté pour le spiritualisme c'est, après avoir posé comme absolue la dualité des attributs de l'être, d'en expliquer l'*unité*; son défaut est, en conséquence, de substituer à la réalité concrète la considération des aspects qu'elle présente. L'inconvénient du panthéisme, c'est de rendre difficilement intelligible la *diversité* des êtres, et de porter atteinte aux notions de Personnalité et de liberté.

Leibnitz essaye de concilier le Panthéisme et le Spiritualisme; il conçoit les êtres comme constitués à la fois par une matière et par une forme, par la pensée et l'étendue, l'unité et la diversité. La *monade*, type de l'être, est à la fois affirmation d'elle-même et expression de l'univers. Il est évident que, de toutes les hypothèses métaphysiques, c'est celle de l'auteur de la « *Monadologie* » qui donne le plus complètement satisfaction aux exigences contradictoires de la pensée, à la science et à la conscience.

LEÇON III.

L'IDÉALISME.

SOMMAIRE. — L'idéalisme. Son origine. Sa signification. — Différentes formes d'idéalisme : l'idéalisme formel ; l'idéalisme absolu ; l'idéalisme phénoméniste. Critique. — La critique de la raison pure spéculative ; son objet. — Esthétique et Analytique transcendentale. — Dialectique transcendentale ; conclusion de la critique de Kant. — Critique de l'idéalisme formel.

L'Idéalisme, son origine, sa signification. — *L'idéalisme sous ses diverses formes, empirisme, transcendentalisme, positivisme, est dû à l'insuccès des tentatives métaphysiques et à la critique de l'esprit qui en a été la conséquence. Il consiste à affirmer que toute réalité est donnée par l'expérience et que l'expérience elle-même est relative à la conscience.*

Le voyageur égaré dans le désert, après de vains efforts pour atteindre l'oasis, s'arrête épuisé et se demande si l'objet de sa poursuite est réel et s'il n'est pas dupe du mirage. Le métaphysicien est fondé comme lui, après l'insuccès des tentatives des philosophes matérialistes, spiritualistes, panthéistes, à se demander s'il ne s'est pas imprudemment lancé à la recherche d'une chimère. Le problème de la substance et de l'essence intime des choses ne serait-il pas un *faux problème*, une illusion créée par le jeu mal réglé de nos facultés ? Il faut donc une *critique* de l'entendement pour nous éclairer sur la cause de l'insuccès des spéculations dogmatiques. L'analyse de

nos facultés, la décomposition, rouage à rouage, de l'appareil intellectuel nous permettra de déterminer exactement les limites de son usage, sa portée et par conséquent son objet véritable : *Quid queat quid nequeat, finita cuique potestas et alte terminus hærens*¹.

On peut faire remonter à **Descartes** et à sa théorie célèbre du *doute provisoire* l'origine de la réflexion critique et des analyses relatives à l'entendement humain. Le discours de la méthode est l'humble source de ces grands courants d'idées qui ont alimenté la philosophie anglaise, allemande et française. L'idéalisme de **Mill**, comme celui de **Kant** et d'**Auguste Comte**, sont des conséquences plus ou moins immédiates ou lointaines du principe que la première et la plus sûre de toutes les vérités, le premier chaînon de la chaîne à laquelle de proche en proche toutes les autres viennent se suspendre, c'est le *Cogito*.

La conclusion commune des doctrines idéalistes, c'est que les limites de la réalité et la mesure de la vérité sont fournies par l'*expérience*. Comte, Mill et Kant sont d'accord pour reconnaître qu'il n'y a de réel que les *phénomènes* et leurs lois, et l'idéalisme, en un sens, se confond avec le positivisme. Toutefois, l'idée de loi n'a pas le même sens chez les uns et chez les autres. Elle signifie, pour Kant, un rapport des faits universel et nécessaire et qui ne peut pas être autre que ce qu'il est. C'est, pour Mill, l'expression d'une relation d'universalité et de nécessité variable, toujours contingente, et qui correspond à ce qu'on pourrait appeler une habitude de la nature et une habitude de la pensée. L'idéalisme anglais, en un mot, est un *empirisme* ou encore un nominalisme. L'idéalisme allemand est un *conceptualisme* ou un transcendentalisme², ou en quelque sorte, comme nous aurons l'occasion de l'expliquer avec plus de précision, un rationalisme. Ici les lois de la nature correspondent aux exigences

1. Lucrèce, *passim* : Ce qui est possible, ce qui ne l'est pas ; la limite de nos facultés, la Borne profonde.

2. *Transcendentalisme* : « On pourrait dire que la philosophie transcendante est l'étude de l'objectif, considéré comme existant absolument et en lui-même, et la philosophie *transcendentale*, l'étude du *subjectif*, mais seulement en tant que celui-ci doit concourir à la formation des objets. » (Villers, *Kant*, p. 116.)

de l'entendement. Elles sont, peut-on dire, l'aspect objectif des lois nécessaires de la pensée.

Quoi qu'il en soit des différences, sur le point essentiel il y a accord. Les uns et les autres nient d'une part la possibilité pour l'esprit d'atteindre quelque réalité que ce soit en dehors de l'expérience et, d'autre part, ils affirment que l'expérience, c'est ce qui est « donné » à la conscience ou ce qui existe dans, par et pour une conscience. Ils se réclament en conséquence de l'admirable formule de **Berkeley** : « *Esse est percipi aut percipere.* » Il n'y a de réel que ce qui est objet de perception, ou conscience capable de percevoir. Par là, l'idéalisme s'oppose au *réalisme* métaphysique. Selon **Platon**, nous l'avons vu, non seulement la perception sensible, mais, à meilleur titre qu'elle, l'idée générale est réelle. Le réel consiste dans le concept ou dans ce qui est objet d'entendement : « *Esse est concipere aut concipi!* »

Si donc il est un reproche que l'idéalisme ne mérite pas, c'est celui de faire consister la réalité dans des *idées*, c'est-à-dire dans des abstractions; on le lui a cependant adressé jusqu'à la nausée. C'est à la doctrine opposée qu'il faut en toute justice le faire parvenir : *suum cuique*. L'idéalisme n'est pas le réalisme métaphysique; il en est l'antithèse et peut-être l'antidote.

Une autre illusion, non moins grossière, consiste à croire que l'idéaliste attribue à l'expérience moins de réalité que le commun des philosophes. Ici encore, l'esprit mal averti est dupe des mots. On s'imagine que, du point de vue idéaliste, le monde extérieur devient une sorte de rêve, et les objets qui le remplissent des *apparences* ou des fantômes. Eh! quoi, dit **James Beattie**, le naïf contradicteur de **Berkeley**, s'habiller avec des idées de vêtement, se nourrir avec des idées de pain ou de viande! Pareille folie ne mériterait-elle pas l'argument du bâton? Mais par quoi mériterait d'être corrigée la sottise du critique écossais? Plus de pénétration eût donné plus de charité à ce bon défenseur d'une cause qui ne fut jamais en péril. L'idéaliste est aussi soigneux que personne de distinguer et d'opposer les images du rêve et les représentations de la veille, les hallucinations et les perceptions. **Kant** ne manque pas de faire observer que le rêve est une apparence, *Schein*, qui ne correspond à rien hors de nous,

tandis que la perception est un phénomène, *Erscheinung*. Celle-ci, comme l'image du rêve, est sans doute une modification de la conscience, mais une modification due à la stimulation des sens, relative à un objet réel dans l'espace. Ce n'est pas un produit de l'activité subjective; c'est, pourrait-on dire en modifiant légèrement le sens de la formule aristotélicienne : l'acte commun du sentant et du senti, ou, selon le langage de Kant même, la Chose en soi unie à la forme pure de l'intuition.

Lorsque **Taine**, dans une formule célèbre, déclare que la perception extérieure est une *hallucination vraie*, il vise assurément, en employant le mot hallucination, à mettre en relief cette idée que la perception est un fait de conscience, qu'elle a une partie de ses conditions dans l'activité de la matière cérébrale. Mais il ajoute le mot « vraie » pour faire entendre qu'elle se produit seulement sous la stimulation d'une *cause externe* qui affecte le sens et sollicite l'activité du cerveau à se déployer¹.

D'ailleurs, nous avons adopté, tout le long du cours de psychologie, le point de vue idéaliste, et il ne paraît pas qu'il nous ait obligé, en quoi que ce soit, à faire violence aux idées communément reçues.

L'idéalisme n'est, à aucun degré, une doctrine *sceptique*. Toute la force que le réaliste accorde au mot réalité, l'idéaliste la lui conserve. Et c'est seulement sur le point de savoir ce qu'il faut entendre par fondement de la réalité que consiste le débat. Pour le réaliste, le réel est hors de nous, une substance, une chose, une *res æterna*. Pour l'idéaliste, le réel c'est l'activité vivante de la pensée, principe de la connaissance et suprême fin. La réalité est conçue, là sous le point de vue statique, ici sous le point de vue dynamique; dans un cas sur le type du non-moi, dans le second sur le type du moi. Mais, à

1. Au reste, il faut bien en convenir, l'expression de **Taine** n'est pas heureuse. Elle a plus d'inconvénients que d'avantages. Elle risque de nous induire en erreur sur le véritable rapport de l'hallucination et de la perception. La perception étant l'*état primaire*, le fait initial, dont l'hallucination est dérivée, il convenait de définir le phénomène secondaire et accessoire en fonction du phénomène premier et essentiel. Il faut dire non pas que la perception est une *espèce* d'hallucination, mais que l'hallucination est une sorte de perception, et plus précisément une *perception fautive*.

tout prendre, ces deux termes ont, métaphysiquement parlant, une certitude d'existence égale.

Il peut paraître même que l'idéalisme, affirmant la réalité en fonction de la pensée ou de la conscience, est, en ce qui concerne le problème de la *connaissance*, plus favorable aux vues de la métaphysique que la doctrine contraire. Affirmer, en effet, que rien n'existe qu'à titre de représentation ou d'objet de la pensée, c'est affirmer qu'il n'y a rien de plus à connaître des choses que ce que la conscience en connaît. La pensée devient ici, à proprement parler, la mesure de l'être, et le philosophe peut hardiment invoquer l'aphorisme du vieux **Parménide** : *Τούτων ἐστὶ νοεῖν τε καὶ οὐνεχὲν ἐστὶ νοῆμα*. La pensée et son objet sont identiques. Supposer, au contraire, que la pensée soit à l'objet qu'elle pense, ce que l'image qui se peint à la surface du miroir est à la réalité matérielle qui la projette, c'est admettre un abîme entre le réel et la science, c'est déclarer incommensurables le rapport de l'être et de la pensée, de la *ratio essendi* et de la *ratio cognoscendi*. Dans le troisième dialogue entre *Hylas* et *Philonous*, **Berkeley** montre que, contrairement à l'apparence, le sceptique n'est pas l'idéaliste qui nie la réalité de la substance matérielle, radicalement hétérogène à la pensée, mais le *matérialiste* qui l'affirme. Soutenir qu'au delà de la perception il y a « un je ne sais quoi » qui en est l'occasion et le point de départ, c'est-à-dire la condition et la justification, c'est dire que la perception est une pure apparence sans valeur. Et comme nous ne pouvons avoir de connaissance, qui directement ou indirectement ne dérive de la perception, soutenir la réalité de la substance matérielle, c'est ôter à la connaissance en général toute validité.

Il en serait d'ailleurs sensiblement de même si l'on supposait cette substance intelligible. Il n'en resterait pas moins qu'en elle-même elle est *inaccessible*, et que nous sommes réduits à n'atteindre que des représentations qui, en tant qu'elles seraient distinctes d'elle, seraient distinctes de la vérité.

Au reste, il est aisé de concevoir que poser une réalité absolue, distincte de la pensée, c'est condamner la pensée à n'avoir qu'une existence relative, c'est réduire la connaissance — car la pensée, est-ce autre chose? — à n'avoir qu'une valeur relative. Poser, au contraire,

que la pensée est la réalité souveraine, c'est du même coup conférer à la connaissance un caractère d'*absolue* vérité.

Différentes formes de l'idéalisme. — *On distingue trois types de doctrines idéalistes : l'idéalisme formel ou transcendantal de Kant, qui admet, comme termes corrélatifs, la pensée et la chose en soi ; l'idéalisme absolu de Fichte et de Berkeley, qui pose comme essentielle la relation de l'esprit fini et de l'Esprit Infini, et enfin l'idéalisme phénoméniste de Hume et de Mill, qui fait consister la réalité dans des représentations,*

D'accord sur le principe que toute réalité repose en fin de compte sur l'intuition, sur le témoignage de la conscience, les idéalistes ne s'entendent pas toujours sur le point de savoir quelles sont les données vraiment *irréductibles* de la conscience. L'analyse psychologique conduit à des résultats différents, selon qu'elle est pratiquée par **Kant**, par **Berkeley** ou par les philosophes de l'École anglaise, comme **Hume** et **Mill**. La critique kantienne aboutit à poser, comme conditions complémentaires de l'expérience, la *pensée* et la *Chose en soi*.

La réalité, la seule dont l'auteur de la Critique de la Raison pure spéculative affirme l'existence, c'est l'ensemble des perceptions, le monde extérieur ; c'est, en un mot, le contenu de la conscience. Mais ce contenu de la conscience présente un double caractère : les éléments qui le composent, à certains égards, sont : variabilité, changement, individualité et diversité qualitative ; par ailleurs, ils présentent un caractère d'unité, d'invariabilité, de permanence, de généralité. Pour parler plus clairement, les diverses perceptions qui nous affectent sont à la fois différentes les unes des autres et semblables. L'arbre que je vois, par exemple, est particulier ; il n'est pareil à aucun autre, et cependant il a des caractères génériques, une forme, une grandeur, etc., etc. Ce double caractère inhérent aux états de la conscience amène **Kant** à supposer qu'ils ont une double origine : leur généralité, l'étendue en particulier, et leur quantité leur viedraient de la pensée ; leur individualité, leur hétérogénéité qualitative

leur viendraient de ce qui existe en dehors de la pensée, de la Chose en soi. La pensée donnerait aux représentations leur *forme*, leur aspect intelligible si l'on aime mieux; la Chose en soi en fournirait la *matière*. De cette forme transcendente, subjective, logiquement et peut-être métaphysiquement distincte des états de conscience, d'une part, et de cette matière transcendante, objective, également distincte de la conscience concrète ou de l'expérience, de l'autre, celle-ci résulterait, avec son double aspect d'unité et de diversité, d'intelligibilité et d'obscurité, de nécessité et de contingence.

En somme, la matière, à laquelle les matérialistes prétendaient réduire la pensée, la pensée, ou la forme à laquelle les spiritualistes rigoureux auraient souhaité réduire la matière, **Kant** les pose comme simultanément réelles et, par leur mystérieux rapprochement, il explique la réalité du monde telle qu'il nous est donné de la connaître par les sens et par la réflexion. Cette réalité, l'expérience, est une manifestation d'éléments métaphysiques qui, en eux-mêmes, échappent à la conscience : la pensée telle qu'elle est absolument ou le *Noumène*, et la matière telle qu'elle est absolument ou la *Chose en soi*. Mais nous ne connaissons rien que des *phénomènes*, c'est-à-dire des états de conscience produits par l'interférence de la forme transcendente de la pensée et de la matière transcendante de la Chose en soi. De là le nom d'*idéalisme formel* donné par Kant à sa doctrine. La pensée, ne connaissant qu'elle-même dans les choses, n'atteint, en effet, que leur forme.

Selon l'*idéalisme absolu*, la chose en soi est inintelligible. La supposition d'une matière existant en dehors de la pensée, cadre vide, récipient préparé pour recevoir un contenu, est, en effet, pleine de difficultés. Elle exclut toute connaissance véritable et conduit au *scepticisme*. Elle implique l'incommensurabilité du rapport de la pensée et de l'expérience même, puisque l'expérience contient cet élément de radicale indétermination qui lui vient de la Chose en soi. Il faut donc en faire l'*économie*. Il faut définitivement exorciser le fantôme de la substance matérielle qui plane sur l'idéalisme transcendental.

A la place de la Chose en soi matérielle, **Berkeley**, pour donner un fondement et un but à la pensée, conçoit l'Esprit Infini, *Dieu*. Et

les phénomènes de l'expérience sont les diverses façons dont Dieu se manifeste à nous, ou plutôt dont il agit sur nous¹. Par leur moyen, le Maître de toutes choses nous fait connaître ses intentions. Ils sont en quelque sorte les *mots* dont il se sert pour nous parler, les signes de sa volonté. Quant aux lois de la nature, en suivant cette même comparaison, qui est de Berkeley même, elles peuvent être considérées, à leur tour, comme les règles de la syntaxe divine. Enfin, la science ou l'ensemble de ces lois est comme le recueil des règles de la *grammaire* de Dieu.

L'avantage de ce point de vue, c'est d'écarter l'idée inintelligible de la substance matérielle et de rendre la connaissance concevable. Il est évident, en effet, qu'étant de même essence, des *esprits* peuvent communiquer. Il est incompréhensible, au contraire, que la pensée puisse s'appliquer à une matière logiquement et peut-être métaphysiquement hétérogène. Mais l'inconvénient de la doctrine, c'est d'être visiblement construite en vue de répondre à la difficulté qu'elle résout. Elle a, d'autre part, le défaut irrémissible d'échapper à toute vérification. On peut, certes, pour expliquer comment logiquement la pensée connaît autre chose qu'elle-même, supposer que les phénomènes de la nature sont des symboles de la pensée de Dieu : c'est une théorie ingénieuse, commode, poétique même, mais une hypothèse indémontrable.

L'idéalisme absolu de **Fichte**, plus obscur, a le même point de départ, le rejet de la Chose en soi, et la même conclusion, l'explication du réel par le rapport de l'esprit fini avec l'esprit infini. La différence, c'est que le philosophe allemand prétend, par une analyse métaphysique, par le jeu logique des concepts, faire sortir de l'idée de l'esprit infini, l'idée de l'esprit fini et l'idée du monde, qui naît de leur rapport. L'esprit infini, par une série de *dédouplements* successifs ou de chocs, produirait les esprits finis et leurs représentations.

Kant nie, nous le verrons, l'existence de l'âme comme substance

1. Il est impossible de ne pas signaler ici l'analogie de la doctrine de Berkeley avec celle de Malebranche. (Voyez C. LYON : *L'idéalisme en Angleterre*.)

connaissable, et il diffère de **Descartes** sur ce point. Mais il en affirme l'existence comme sujet logique de toutes les représentations et il lui attribue une existence transcendente, une sorte d'existence semi-métaphysique. On peut en dire autant de la substance matérielle : il nie la possibilité d'en déterminer l'essence, mais il en affirme la réalité sous le nom de Chose en soi. La solution des idéalistes *phénoménistes*, comme **Hume** et **Mill**, est autrement radicale ; ils nient absolument l'existence de toute réalité substantielle. Leur dogme fondamental, c'est que rien n'existe qui ne soit impression particulière déterminée, c'est-à-dire perception, ou copie d'impression, c'est-à-dire image, ou encore nom relatif à des images. Les objets extérieurs sont des agrégats de sensations. Une cerise, par exemple, ce n'est pas autre chose, selon eux, qu'un ensemble de sensations de couleurs, de forme, de contact, de saveur, toujours *données* ensemble. Une fois donc que nous avons épuisé l'énumération des qualités sensibles que l'expérience nous fait saisir, il ne reste plus rien. Les métaphysiciens *imaginent*, pour expliquer que ces qualités vont toujours ensemble, qu'elles sont stables et permanentes, un certain *je ne sais quoi* qui en constituerait la substance et en ferait l'unité, une sorte de noyau autour duquel elles seraient appliquées : c'est là un saut gratuit dans l'inconnu, une hypothèse invérifiable. Il ne nous a jamais été donné et il ne nous sera jamais donné d'atteindre ce *substratum* caché, qui est censément derrière les phénomènes.

Au reste, le problème que se pose l'esprit humain à propos de l'*union* des qualités dans les corps concrets est purement gratuit. La seule chose qu'il y ait à se demander à leur sujet, c'est quels signes distinguent les perceptions à caractère *objectif et permanent* de celles qui ne le sont pas. C'est, nous le voyons, l'étendue, l'impénétrabilité, la résistance, la solidité. Les corps étendus forment dans l'espace des *possibilités permanentes* de sensations ; les impressions à caractère inétendu, en revanche, sont variables, instables, sujettes à se grouper de mille manières différentes, selon les diverses lois de l'association des idées, c'est-à-dire selon les règles plus ou moins hasardeuses de l'expérience.

Pareille chose peut être dite à propos de ce qu'on appelle la *subs-*

tance spirituelle. Il n'y a pas, derrière les états de la conscience, un principe qui les engendrerait, en dirigerait le cours, en réglerait les combinaisons. Des états internes, copies d'états externes, des manières d'être propres à la conscience, des sentiments, voilà le matériel de la pensée. Le métaphysicien qui, pour rendre compte de l'identité du moi et de la mémoire, *imagine* un principe distinct de la diversité des états de la conscience, crée un mythe, un fantôme. Comme le non-moi est une juxtaposition d'états dont le caractère est de former un ordre invariable et permanent, le *moi* n'est autre chose que le déroulement, le *dévidement* des états internes. On peut, selon la formule connue de **Taine**, appeler le moi un *polyptier d'images* instables ; de même que le monde extérieur un polyptier d'images cohérentes et stables. Ce n'est rien de plus.

Que faut-il penser de cette théorie ? Dans son effort louable pour purifier l'esprit humain de toutes les notions chimériques engendrées par l'*imagination*, le phénoménisme élague impitoyablement tout ce qui n'est pas objet d'intuition *immédiate*, et, assurément, il a raison. On ne saurait lui reprocher de s'en tenir exclusivement au témoignage de la conscience qui, seul, offre des garanties de réalité. Encore faudrait-il cependant ne pas le *tronquer* mais le prendre tout entier. Dans sa prétendue description du contenu de la conscience, le Phénoméniste n'oublie qu'une chose, la conscience même ; ou plutôt, s'il en prononce le mot, il refuse d'en comprendre la signification. Expliquons-nous : il n'y a pas seulement dans l'âme une succession ou une juxtaposition d'états conscients, il y a, de plus, la *conscience* de leur succession et de leur juxtaposition. Il n'y a pas seulement des états qui s'éprouvent eux-mêmes au fur et à mesure qu'ils se produisent, il y a des états que *j'éprouve*, que *je* me remémore, que *je* compare. Mais comment une série d'états successifs ou juxtaposés, distincts par hypothèse, peut-elle se saisir elle-même ? Il faut, à tout le moins, reconnaître dans chacun des états, en même temps que la propriété de se connaître soi-même comme distinct des autres, celle de connaître les autres et leurs rapports avec soi. Chacun des états de la vie consciente, en même temps qu'il fait partie de la série, la domine et, en quelque manière, la contient. Cette seconde propriété des états conscients par laquelle se constitue

le moi, et se réalise l'unité et la continuité de la personne est aussi réelle que la première et, à certains égards, plus essentielle. Le Phénoméniste, en n'en parlant pas, méconnaît une donnée indiscutable de l'intuition et il nous donne de l'âme une description *incomplète*. Il la réduit à une de ses manières d'être; il tombe dans le défaut de l'abstraction, si souvent reproché par lui aux doctrines concurrentes.

Il faut donc reconnaître que dans l'âme tout n'est pas impression ou copie d'impression. Il y a, en outre, la faculté où, si le terme paraît trop métaphysique, la propriété, qu'ont les impressions d'être conscientes les unes des autres, de saisir leur unité, leur continuité, et de former un *Moi* permanent qui s'oppose à la diversité de ses propres modifications. Nous revenons ainsi à la formule par laquelle **Leibnitz** critiquait **Locke**, le précurseur de Hume, de Mill et des autres phénoménistes anglais : « Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu, *nisi ipse intellectus.* »

La Critique de la raison pure spéculative; son objet. — *L'objet de la Critique est de démontrer que la métaphysique permet d'atteindre seulement les caractères idéaux ou logiques du réel, non l'essence même de l'Être. La raison en est que la réalité est une synthèse d'éléments contradictoires pour lesquels une intuition est nécessaire, et cette intuition, c'est l'expérience qui la fournit. Les concepts métaphysiques d'espace et de temps, de lois et de Dieu, du monde et de l'âme ne sont que des idéalités et non des réalités substantielles.*

L'objet de **Kant** dans la *Critique* est de montrer que l'échec des tentatives métaphysiques a sa cause dans la nature même de l'esprit. Ce n'est pas le talent des métaphysiciens qu'il faut incriminer, mais les conditions de l'entreprise. La métaphysique prétend, par l'analyse, dégager, atteindre les principes de l'être. D'avance, la cause est entendue, la tentative vouée à l'échec. Il faudrait, en effet, pour qu'elle aboutît, que le réel fût de toutes pièces constitué par la pensée. Dans ce cas, celle-ci, en s'analysant elle-même, découvrirait les

principes de l'être. Mais la réalité n'est pas de la pensée cristallisée. Le monde n'est pas une pensée qui ne se pense pas, suspendue à une pensée qui se pense. Le réel est un mélange d'éléments *contradictories* : les uns, idéaux, fournis par la pensée; les autres, incommensurables avec elle. Que fait donc l'analyse métaphysique, que fait la *Raison pure*, quand elle prétend déterminer l'essence de l'être? Elle se borne à dégager du réel les caractères idéaux qu'il contient, les éléments que la pensée y a introduits et qu'elle y retrouve. Mais, pas plus que le schéma d'une fleur n'est équivalent à cette fleur même, pas davantage les principes que fournit le métaphysicien ne sont l'équivalent de l'être. L'erreur des métaphysiciens, en somme, est de méconnaître la part qui revient à la pensée dans la représentation des choses, dans l'expérience. De là vient qu'en dégagant du réel les *caractères intelligibles* qu'il contient, ils croient en dégager l'être même : ils en tirent seulement ce que la pensée a mis en lui d'elle-même.

S'ils avaient réfléchi que la seule réalité, c'est l'expérience, et que l'expérience est une *synthèse* d'éléments contradictoires, de caractères intelligibles et de caractères qui ne le sont pas, de quantité et de qualité, d'unité et de diversité, de généralité et d'individualité, matérialistes et spiritualistes seraient arrivés à cette conclusion que la conscience seulement, c'est-à-dire l'*intuition sensible* et la réflexion, est capable de nous mettre en relation avec le réel. Ils auraient posé comme un axiome cette vérité, que là où il n'y a pas intuition il n'y a point d'être. Ils auraient, en d'autres termes, renoncé à ériger des aspects intelligibles des choses en substances, des caractères abstraits, des notions en essences métaphysiques, en entités; ils se seraient abstenus de faire du *réel* avec du *logique* et de confondre avec le point de vue de l'être le point de vue de la pensée. La Critique, en montrant que les notions auxquelles ils ont ingénument attribué le caractère de la substance, idées de l'espace et du temps, de la loi, de la cause, de l'interaction, idées de Dieu, du monde et de l'âme, etc., que ces notions ne sont que des *idéalités*, des notions formelles ou transcendentales, la critique coupe court au retour des erreurs de ce genre. Elle brûle dans la racine le chiendent métaphysique. Ou, pour parler plus poétiquement, elle écarte de la

ruche à miel la troupe paresseuse des frelons : *Ignavum fucos pecus a præsepibus arcent*¹.

Esthétique, Analytique et Dialectique transcendentales. — *L'en soi des phénomènes, leur élément matériel, c'est la pure diversité de l'intuition ; la forme de l'expérience, c'est d'abord la propriété d'être étendue et durable ; c'est ensuite la propriété de former une multiplicité d'éléments soumis à des lois.*

Kant part de cette constatation fondamentale, que l'expérience est intelligible seulement d'une façon *relative*, et il croit pouvoir l'expliquer en affirmant qu'elle est une synthèse due à la rencontre de deux principes opposés et contradictoires, la Pensée et la Chose en soi, *das Ding an sich*. C'est ainsi que le sang, doué de propriétés vitales mais aussi chargé de principes inertes, nous oblige, pour rendre compte de ce caractère ambigu, de supposer une double cause, l'activité assimilatrice de l'organe digestif et la résistance offerte par les aliments.

Qu'est-ce maintenant dans l'expérience qui est forme, et qu'est-ce qui est matière? Qu'est-ce, dans le donné de la conscience, qui est relatif à la Pensée, et qu'est-ce qui est relatif à la Chose en soi? La *matière* se conçoit par opposition à la forme : c'est, dans la perception, ce qui est obscur, confus, ineffable, inintelligible ; c'est l'élément affectif qui accompagne la représentation ; c'est le timbre, la nuance, la qualité de la sensation ; c'est ce qui fait qu'elle échappe à toute définition, qu'elle ne ressemble à aucune autre et qu'elle n'est à aucun moment semblable à elle-même. C'est ce qu'il y a en elle de subjectif, d'individuel, d'unique en son genre. Est *forme*, au contraire, tout ce qui en elle présente le caractère propre de la pensée, tout ce qui manifeste de l'unité, de la permanence, de la généralité.

Considérons un phénomène quelconque, de l'eau, par exemple, que nous mettons dans un vase. Considérée *in concreto*, cette eau a une coloration particulière inexprimable, reflet combiné du ciel et du

1. Prolégomènes (Virg. IV, 168).

fond du vase ; elle a une composition chimique dont l'analyse absolue est impossible rigoureusement ; un degré de chaleur incommensurable absolument parlant, etc., etc. Mais il n'en reste pas moins que c'est un échantillon d'un *fait* très général, objet d'études pour le physicien et le chimiste, pourvu des propriétés définies et mesurables, propre à l'analyse et à la synthèse. L'eau est donc, sous un certain aspect, un *proprium quid* étranger à la pensée ; sous un autre, une notion intelligible. Il y a en elle matière et forme. Ce qu'elle contient d'irréductible, le caractère hétérogène de ses qualités, c'est en elle le matériel ; l'aptitude à tomber sous la loi du nombre, c'est en elle le formel. On peut dire, par conséquent, que la forme dans les phénomènes, c'est l'*espace* et le *temps*, ou, en d'autres termes, que l'espace et le temps sont des *formes a priori de l'intuition*, des conditions transcendentales de la représentation.

Une des conclusions de la première partie de la critique de la raison pure spéculative, de l'*Esthétique transcendentale*, c'est l'idéalité de l'espace et du temps. On ne saurait donc, comme le fait **Descartes**, imaginer l'espace comme une substance et concevoir l'espoir chimérique de rendre compte de toutes les propriétés des faits à l'aide de ses propriétés. L'*atomisme*, pour la même raison, est écarté. L'atome, fragment d'espace durci, est, comme l'espace même, une condition formelle, condition de la représentation, et non une chose réelle, une essence métaphysique.

Toutefois les résultats acquis par l'Esthétique ne sont pas entièrement négatifs. Si la mathématique est disqualifiée comme métaphysique, elle est justifiée comme *science*. L'espace et le temps, formes de la sensibilité, cela signifie que rien ne peut affecter la conscience qui ne présente le caractère de l'espace et de la durée. Rien ne peut être pour la conscience qui ne soit soumis à la mesure. Nous sommes donc assurés de l'*extension universelle* des mathématiques et certains que rien n'échappe à leur juridiction.

Jusqu'ici, nous avons considéré les phénomènes en eux-mêmes, isolément, c'est-à-dire simplement comme des états de la sensibilité. Dans la réalité, ils soutiennent des *rappports*, ils forment un système d'éléments coexistants ou successifs, une expérience. A ce second point de vue, ils nous fournissent encore l'occasion de dégager le

double élément matériel et formel qui les fait être, en soi et pour nous. Leur succession en effet est tantôt réglée suivant des rapports invariables d'antécédence et de conséquence, suivant des *lois* ; tantôt, au contraire, le *hasard* semble présider à leur défilé mouvant en face de la conscience réfléchie. Il y a, en d'autres termes, dans l'expérience, un mélange d'ordre et de désordre, de déterminisme et d'indétermination, de nécessité et de contingence. A certains égards, la multiplicité des faits qu'elle contient se ramène à l'unité, à d'autres elle apparaît comme une diversité pure. Cosmos et Chaos, le monde témoigne ici encore qu'il a pour fondement incompréhensible l'union d'un principe matériel et d'un principe formel, qu'il est une synthèse, accessible seulement à l'intuition.

Il suit de là que, pas plus que la science des faits considérés dans leur essence, la science des faits considérés dans leurs rapports ne saurait avoir une valeur métaphysique. De même que la mathématique, la *physique* et la *chimie* se confinent dans l'étude de ce qu'il y a de formel au sein des faits : les lois de la nature qu'elles s'appliquent à dégager ne sont pas autre chose, en effet, que l'*aspect objectif* des catégories ou des modes fondamentaux de la faculté de juger, ou encore de l'activité synthétique de la pensée. Ce qu'on appelle les lois de la nature, ce sont les rapports que les faits soustiennent, en qualité d'objets de la pensée, c'est-à-dire des *rapports idéaux* ou transcendants et non des rapports réels.

Si nous voulons y prendre garde, il nous apparaîtra, en effet, que ce que nous appelons les phénomènes de la nature n'est pas autre chose que la diversité des états de la conscience qui ont pris une apparence objective. C'est le contenu de la sensibilité qui s'est constitué, pour ainsi dire, en dehors d'elle, comme un non-moi distinct du moi et opposé à lui. Mais à quelle condition cette *projection* a-t-elle pu s'opérer ? Il est bien évident que je n'ai pu apercevoir mes états comme distincts de moi-même qu'à la condition de pouvoir prendre conscience de moi d'abord. Or, ceci même n'est possible qu'à la condition que la diversité des états de la sensibilité, ou conscience impersonnelle, soit ramenée à l'unité. Formant un système d'états liés les uns aux autres et soutenant des rapports nécessaires, les états de la conscience impersonnelle donnent occasion à ces rap-

ports de se formuler, en d'autres termes, à la *réflexion* de se dégager elle-même par leur moyen et de s'affirmer. Or, du moment que je prends conscience de *Moi*, du même coup j'oppose à moi, comme terme corrélatif, comme non-moi, la réalité à propos de laquelle j'ai pu dire : « Je pense », c'est-à-dire la diversité de mes états. Ils m'apparaissent donc comme une réalité étrangère, comme une réalité extérieure.

Ainsi l'apparence objective des phénomènes a pour principe l'établissement entre eux de rapports nécessaires, et l'établissement de ces rapports eux-mêmes a pour cause l'acte de réflexion par lequel se constitue la pensée. Il est bien vrai, dès lors, de dire que, connaissant les lois de la nature, nous ne connaissons que les modes selon lesquels a procédé la réflexion pour introduire l'unité au sein du contenu de l'intuition sensible ; que nous ne connaissons, en d'autres termes, en elles que les catégories de la pensée réfléchie.

Mais si l'*Analytique transcendente*, dont cette démonstration constitue la maîtresse pièce, aboutit à établir l'idéalité des lois de la nature, elle en établit aussi l'*universelle nécessité*. Nous sommes assurés que partout où il y a une expérience, il y a des lois. Il ne saurait, en effet, y avoir d'expérience que là où les catégories de la pensée se sont au préalable exercées. Réfutation implicite du nominalisme empirique.

La dialectique transcendente. Conclusion de la critique. — *De même que les lois de la nature sont l'aspect objectif des catégories de la pensée, les essences métaphysiques, Dieu, l'âme et le monde ne sont que des Idées de la Raison, des idéalités transcendantales, des noumènes. Il n'y a en somme de réalité que là où il y a intuition.*

L'erreur des métaphysiciens ne consiste pas simplement à donner les formes et les catégories de l'*expérience* pour des réalités transcendantales, son vice réhibitoire consiste à ériger en réalités substantielles de purs concepts dépourvus même de réalité empirique. La raison humaine est architectonique ; elle vise dans tous les ordres de

recherche à l'unité. Elle s'élève ainsi à l'idée du *Monde*, c'est-à-dire au concept de la totalité des phénomènes externes; à l'idée de l'Âme ou de la totalité des phénomènes internes; enfin à l'idée de *Dieu*, Être des êtres qui concentre dans la perfection de son essence toutes leurs propriétés, Principe commun de l'existence des phénomènes internes et externes. Ces *Idées*, constitutives de l'entendement qui ne peut s'empêcher de les former, ont assurément leur usage. En posant l'idée d'un commencement absolu des diverses séries de phénomènes elles satisfont à l'exigence de l'unité, à l'*ἀνάγκη στήναι*, qui s'impose à la pensée. Elles réagissent utilement contre la tendance propre au matérialisme de remonter indéfiniment, *εἰς ἄπειρον*, la série des causes. Elles favorisent du même coup la solution des problèmes *pratiques*. La conscience morale, en effet, postule l'existence de l'âme à la fois libre et immortelle, et celle d'un Dieu justicier. Mais, par contre, aucune illusion n'est possible sur leur valeur métaphysique. Ce sont les manifestations les plus hautes de la faculté de juger, c'est-à-dire les concepts les plus élevés de la pensée spéculative, mais dépourvus de tout contenu expérimental, dépourvus même de l'existence transcendente qui appartient aux caractères formels des phénomènes. Ce sont de pures Idées, notions de ce qui est possible, mais dont on ne peut dire qu'il soit réel.

Occupons-nous de l'âme d'abord. Nous n'en avons, comme l'observait déjà **Malebranche**, aucune intuition. Nous n'en connaissons pas l'*archétype*. Tout ce qui nous est donné, c'est la diversité des états de la conscience, dont l'essence synthétique enveloppe à la fois l'idée du moi et celle du non-moi, celle du sujet et celle de l'objet. Voilà le double aspect du fait de conscience que l'analyse métaphysique érige en une double essence, en deux termes auxquels est censé appartenir l'existence indépendante. Du moi, sujet logique des représentations, elle fait, par un *paralogisme* ridicule, un sujet ontologique. Ainsi a procédé **Descartes**, en particulier. Ce philosophe n'a pas voulu voir que le *Cogito*, ou le « Je pense », était le caractère commun des états particuliers de la conscience, lequel ne saurait se concevoir en dehors d'eux. Comme il pouvait douter de l'existence du monde extérieur, douter, en d'autres termes, de la vérité du contenu de la pensée, il a cru que la pensée pouvait exister

sans contenu aucun, par elle-même, comme une substance¹. Mais en réalité, alors même que la pensée doute de l'existence du monde, elle le prend pour objet, pour terme de son doute. Elle n'existe donc qu'en relation avec lui, comme terme *corrélatif* de l'être même qu'elle met en doute.

La démonstration cartésienne serait vraie si la pensée pouvait se penser elle-même, si elle pouvait être la *νοησεως νοησις* dont parle **Aristote**, acte pur, sans matière. Mais la pensée formelle, ou la forme pure de la pensée, est une abstraction, un concept, rien de plus. L'âme, conclut la *Psychologie rationnelle*, n'est donc qu'une Idée.

La critique de la *Cosmologie rationnelle* aboutit à un résultat analogue. Pas plus que l'âme ne saurait être conçue en dehors de la diversité des phénomènes qui font le contenu de la conscience, le *Monde* ne saurait être pensé en dehors de l'expérience. L'espace, qui est sa forme propre, n'est pas réel en dehors de la pensée. Cela résulte d'abord des démonstrations de l'Esthétique transcendente; c'est une conséquence également de l'absurdité qu'entraîne la supposition contraire. Dès qu'elle feint de lui accorder une existence substantielle, la pensée s'embarrasse nécessairement dans les *antinomies* du fini et de l'infini². Le monde, comme l'âme, est donc une Idée.

La critique de la *Théologie rationnelle* conclut pareillement au rejet de l'argument *ontologique*. L'idée de l'Être parfait est un concept, et d'un concept on ne peut, par un raisonnement analytique, établir qu'il possède l'existence. De l'essence à l'existence le passage ne s'opère que par une synthèse, et une synthèse repose sur une intuition. Il faudrait, en d'autres termes, pour être autorisé à affirmer que Dieu existe, avoir la représentation de l'Être parfait. Mais nous en concevons seulement l'idée : Dieu n'est pas, pour la conscience, un objet³.

En résumé, la métaphysique commet la double erreur d'affirmer comme réelles, en dehors de l'expérience, des notions qui n'ont de réa-

1. Voyez page 537 sq.

2. Voyez page 520.

3. Voyez page 550.

lité qu'au sein de l'expérience, et d'ériger en substance des notions qui n'ont de réalité nulle part ailleurs que dans la pensée qui les forme, selon des lois dont d'ailleurs on ne saurait méconnaître la nécessité. Dans le premier cas, elle érige en réalités transcendantes des essences qui n'ont qu'une réalité empirique; dans le second, elle érige en noumènes, c'est-à-dire en Idées à la façon de **Platon**, des concepts purement logiques. Mais ces concepts qui, à cause de leur rapport avec les fins de la conscience morale, peuvent, répétons-le, avoir leur valeur, considérés au point de vue strictement théorique, n'en ont aucune. Ils nous ouvrent des horizons sur ce qui peut être; ils ne nous renseignent pas sur ce qui est. Ils posent des *problèmes* pour lesquels il n'est pas, théoriquement parlant, de solution.

Critique de l'idéalisme formel. — *Kant, en distinguant d'une façon absolue dans le donné de la conscience la matière et la forme, le noumène et la chose en soi, tombe dans le défaut, qu'il reproche aux métaphysiciens, d'élever à l'absolu le relatif et d'ériger en point de vue de l'être le point de vue de la pensée.*

Il est aisé d'apercevoir l'analogie de la thèse soutenue au cours de cet ouvrage avec la doctrine de **Kant**. Le philosophe critique semble se placer, comme nous l'avons fait, au point de vue de la réalité *concrète*. Il affirme que l'expérience est une synthèse de caractères formels et matériels, que l'analyse dissocie mais qui, dans l'être, sont indissolublement liés. L'analogie est cependant plus apparente que réelle. Kant, en effet, infidèle au principe même de la critique d'après laquelle tout ce qui est conçu par la pensée n'aurait qu'une valeur relative, semble tomber dans le défaut qu'il reproche aux métaphysiciens. Il érige à l'*absolu* les résultats de l'analyse qu'il a fait subir à la pensée et à son objet. La distinction de la matière et de la forme, de la pensée et de la chose en soi prend à ses yeux le caractère d'une distinction *métaphysique*. La forme de l'expérience, c'est-à-dire la pensée, il semble l'affirmer implicitement, a une existence indépendante. Elle est le *Noumène*, concept problématique que, par un scrupule de logicien, Kant n'ose affirmer comme réel, — ce serait la né-

gation pure et simple de son œuvre, — mais qu'il semble tout prêt, pour des raisons morales il est vrai, à regarder comme réel. Le Noumène est une pierre d'attente, une assise préparée pour recevoir l'édifice de la morale. D'autre part, l'autre élément de l'expérience, la matière, la *Ding an sich*, la Chose en soi, semble plus catégoriquement encore pourvu d'une existence substantielle. Kant insiste sur son caractère *ontologique* et non conceptuel. Son idéalisme, dit-il, n'est pas un idéalisme absolu mais un idéalisme formel. Il affirme, en d'autres termes, que la chose en soi est absolument *hétérogène* à la pensée. N'est-ce pas pratiquement lui reconnaître le caractère de la substance?

Ainsi donc, l'opposition que les spiritualistes établissaient entre la pensée et l'étendue, au sein de l'être, Kant la transporte purement et simplement au sein de l'expérience¹. La seule différence, en somme, qu'il y ait entre eux et lui, c'est qu'ils prétendent définir les substances en rapport, tandis qu'il reconnaît l'impossibilité d'en déterminer l'essence. Qu'est-ce que le Noumène? — Mystère. Nous n'avons pas d'intuition pour le saisir. — Qu'est-ce que la Chose en soi? — Mystère. Nous n'avons à notre disposition que l'intuition sensible où la matière est unie à une forme. Au reste, qui dit matière dit ce qui, nécessaire à l'intuition pour qu'elle existe, n'a rien de commun cependant avec elle, est donc inintelligible en soi. La critique de Kant, en d'autres termes, semble avoir eu pour unique résultat de laisser subsister l'ancienne métaphysique en déclarant simplement que les questions dont elle s'occupe échappent à la *connaissance* et sont du domaine de la *foi*.

Mais cette position est pleine de difficultés. Toutes les objections soulevées par les métaphysiques dualistes reparaisent, aggravées peut-être. Comment peut s'unir la matière à la forme, si elles sont substantiellement distinctes? Comment la qualité pure peut-elle se quantifier pour donner lieu aux états de la sensibilité? Comment ceux-ci, à leur tour, peuvent-ils s'unir dans un même acte de réflexion qui dégage leurs rapports? Comment expliquer, en d'autres termes, la *conscience* impersonnelle et la *conscience réfléchie*? Qui

1. Sous le nom de Raison pure, de Loi morale, de Volonté libre.

dit conscience, nous l'avons vu, dit non pas juxtaposition d'éléments, association, mais union intime, fusion, compénétration. Comment, dès lors, si la matière et la forme sont vraiment irréductibles, hétérogènes absolument, cette union, sans laquelle il n'est pas de conscience, cette compénétration peut-elle s'effectuer?

RÉSUMÉ

L'idéalisme est la conséquence de l'insuccès des tentatives métaphysiques et le résultat de la critique des facultés humaines qu'elles ont provoquée. Il consiste à dire que rien n'existe que ce qui est donné à la conscience. Sa formule, empruntée à Berkeley, « *esse est percipi aut percipere* », s'oppose à celle du réalisme, « *esse est concipi* ». Il suit de là que l'idéalisme, loin de confondre la réalité avec les idées abstraites, réagit précisément contre cette tendance. Il ne tombe pas davantage, d'ailleurs, dans la confusion du réel et de l'imaginaire. Il ne fait pas consister la réalité dans des hallucinations, mais dans des perceptions, ce qui est bien différent. L'idéalisme enfin est si peu une doctrine sceptique qu'on peut soutenir au contraire que, par le principe qu'elle pose de l'immédiation de la pensée et de son objet, elle garantit à la connaissance le caractère de la certitude absolue.

On distingue trois formes principales de l'idéalisme : L'idéalisme formel, ou doctrine de Kant, qui repose sur la distinction absolue de la Pensée et de la Chose en soi. La chose en soi, en fournissant à la pensée une matière, lui donne de la réalité. La pensée, en fournissant à la chose en soi une forme, la rend connaissable. L'union de ces deux termes, leur synthèse, donne lieu à la conscience concrète, c'est-à-dire à la conscience et à son contenu, l'expérience. — L'idéalisme

absolu a pour représentants principaux Fichte et Berkeley. Tous deux renoncent à l'hypothèse de la matière ou chose en soi, qu'ils remplacent par la notion de l'Esprit Infini. L'expérience, pour Berkeley, est un ensemble de phénomènes ou de signes au moyen desquels Dieu fait connaître ses intentions et ses volontés à la créature. L'avantage de cette doctrine est d'éviter la difficulté de concevoir le rapport de l'esprit et de la matière; son défaut est d'être dépourvue de preuves. — L'idéalisme phénoméniste, avec Hume et Mill, nie radicalement l'existence de toute réalité autre que les impressions particulières des sens et les idées ou copies qui en dérivent. Cette doctrine marque le triomphe de la loi d'économie, mais elle se heurte à des difficultés insurmontables. Il ne suffit pas en effet, pour que des états soient conscients, qu'ils soient purement et simplement juxtaposés; il faut qu'ils soient intérieurs les uns aux autres. D'autre part, l'intériorité réciproque ne saurait être dérivée. Il faut donc poser l'unité des états, c'est-à-dire la conscience, le moi, comme un fait premier, comme la condition des états qui la remplissent, et non comme leur résultante.

L'objet précis de la critique de la Raison pure spéculative de Kant est de démontrer que l'analyse métaphysique atteint seulement des éléments idéaux, des abstractions. La raison en est qu'elle porte seulement sur les propriétés intelligibles des phénomènes, sur leur forme, ou encore sur les types idéaux de l'existence, non pas dégagés de l'expérience, mais tirés de son propre fonds, sur des Noumènes.

L'Esthétique transcendentale établit que les données immédiates de la conscience, les sensations, sont constituées par une matière et une forme. La matière, c'est le caractère hétérogène, qualitatif des sensations. La forme, c'est ce qu'il y a en elles d'intelligible, savoir l'extension et la durée, fondements de la quantité et du nombre. En concevant l'espace et

le *temps*, la pensée conçoit donc des idéalités, c'est-à-dire des notions qui n'ont pas d'existence indépendante et ne sauraient être regardées comme réelles en dehors des faits. Mais la même démonstration qui fait de l'espace et du temps des *formes a priori* de la sensibilité, établit leur *réalité empirique*; rien ne saurait exister dans l'expérience qui ne présente le caractère de l'espace et du temps, qui ne tombe, par conséquent, sous les lois du nombre et de la figure. Ainsi la mathématique est assurée d'une extension universelle.

L'*Analytique* transcendentale établit d'autre part que les *rapports* des phénomènes, rapports de coexistence et de succession, sont les uns nécessaires, présentant le caractère de la loi, les autres désordonnés, contradictoires, expressions du hasard. Les uns sont donc *formels* : ils sont dus à l'intervention de la pensée; les autres *matériels* : ils manifestent la présence de la *chose en soi* dans les faits. La preuve que les lois de la nature ne sont rien autre chose que les *catégories* de la pensée, c'est que les phénomènes ne paraissent soumis à des lois que parce qu'ils sont extérieurs à nous, et ils ne paraissent extérieurs que parce qu'ils sont *objets de réflexion*. D'autre part, ils ne sont objets de réflexion que parce qu'ils sont soumis aux catégories de la pensée. C'est parce qu'ils deviennent les termes des différents *jugements* dont la pensée est capable que la pensée peut se dégager d'eux, se distinguer d'eux et les opposer à soi, en faire le non-moi antithèse du moi.

La *Dialectique* transcendantale établit que les *Idées* de la Raison : Dieu, âme, monde, n'ont de réalité ni dans l'expérience, ni en dehors d'elle, mais seulement dans la pensée. Ce sont des *noumènes*, concepts problématiques pour la Raison Théorique, objets de foi pour la conscience morale ou Raison Pratique. — L'*âme* n'est pas, comme le suppose Descartes, dans le *Cogito*, une substance; nous n'en avons pas l'in-

tuition. Il n'y a de réel que la conscience et son contenu. — Le *monde* n'est pas davantage une substance; il n'y a de réel que les phénomènes qui le remplissent. — Enfin *Dieu* est un noumène encore et non une substance. On ne peut, en effet, tirer analytiquement de la définition d'une idée ou de son essence son existence. D'une idée on déduit une autre idée; mais l'existence n'est pas une idée. Il faudrait, pour établir l'existence de Dieu, une *intuition* et nous ne l'avons pas.

La distinction de la matière et de la forme et l'idée que le réel est une *synthèse* d'éléments contradictoires, c'est, on le voit, la clef de voûte solide du kantisme. Toutefois, en attribuant à la distinction de la matière et de la forme une valeur *absolue*, Kant fait des termes de cette distinction des essences métaphysiques, inconnaissables, il est vrai, mais réelles, et de la synthèse ou du donné de l'expérience, une réalité d'ordre inférieur. A notre point de vue, la distinction de la matière et de la forme est toute *relative*; elle correspond au point de vue de la conscience analytique. La synthèse, au contraire, a un caractère métaphysique; elle correspond au point de vue de l'être.

LEÇON IV

LE SCEPTICISME

SOMMAIRE. — Le scepticisme doctrinal. — Fondement du scepticisme. — Arguments sceptiques : la contradiction des opinions humaines ; critique. — L'absence de critérium de la vérité ; problème de la certitude ; critique. — La relativité de la connaissance ; critique. — Le Dialecte. — Valeur logique et morale de la doctrine sceptique ; la vérité concrète.

Le scepticisme doctrinal. — *Il faut distinguer le scepticisme psychologique, le scepticisme logique et le scepticisme métaphysique ou doctrinal, qui consiste à nier le pouvoir pour la raison d'établir des vérités universelles et nécessaires.*

Le mot scepticisme a des acceptions diverses. Il signifie d'abord une *disposition psychologique*. C'est le penchant à douter, issu généralement de l'expérience de la vie. C'est l'habitude de réfléchir avant de croire, la prudence et la circonspection de l'homme qui ne veut pas être la dupe des apparences. C'est encore le *sens critique* des esprits ouverts et avisés, ou simplement bien informés ; c'est enfin l'esprit de finesse à qui répugnent les solutions toutes faites, les approximations grossières, les considérations vagues et en l'air, parce qu'il est soucieux de la nuance et de l'exactitude : scepticisme des âmes délicates et des intelligences cultivées ; tel fut, par exemple, celui de **Renan**.

Le scepticisme est encore une tendance *négatrice*, une disposition à fuir les lieux communs, à goûter les paradoxes, à remettre en

question les opinions établies, à discuter les préjugés, à combattre les dogmes et le dogmatisme. C'est en ce sens qu'on peut dire de **Voltaire** et de **Bayle** qu'ils ont été des sceptiques. Scepticisme tout relatif, d'ailleurs, et qui n'interdit pas d'avoir des croyances. Sceptiques à l'égard des institutions du passé qu'ils combattent, **Voltaire** au siècle dernier, **Anatole France** à notre époque, sont de fervents apôtres de l'idéal nouveau. Leur scepticisme est à la surface. Des convictions, une foi profonde se dissimulent sous l'ironie de leur langage. Le scepticisme est pour eux une arme pour se défendre et pour attaquer, c'est une lance et un bouclier.

Le scepticisme peut être encore une *méthode* pour purifier l'intelligence et la mettre sur la voie de la vérité. Telle est, du moins, sa signification chez **Descartes**. Le doute, auquel l'auteur du *Discours de la Méthode* soumet toutes ses idées, est essentiellement *provisoire*. Il est destiné à débarrasser l'esprit de tout ce en quoi il peut entrer de l'incertitude, en d'autres termes de l'erreur.

Nos idées ont pénétré en nous, tout enfants, à une époque où nous ne pouvions en contrôler la valeur. D'autre part, la nature nous porte à adopter tout ce qui nous flatte, et la convenance des opinions avec nos besoins, l'accoutumance, nous en dissimule souvent le vide et l'absurdité. Nous sommes dupes de nos préventions et de nos préjugés. Enfin, pressés de juger, impatientes d'affirmer, l'incertitude nous pèse et souvent nous prenons parti les yeux fermés. Contre ces causes d'erreur nous avons un moyen de défense : le doute. Il nous permet d'interdire à la contrebande intellectuelle l'accès de notre esprit ; il nous garantit des apparences spécieuses de l'expérience et des sophismes de la pensée. Il détermine les frontières du vrai et du faux. Là où il peut s'exercer, l'erreur est incluse ; là où son pouvoir expire, nous sommes en présence de la vérité. *L'évidence* est un autre nom de l'impossibilité de douter, et la marque de l'idée vraie.

Le scepticisme *doctrinal*, comme son nom l'indique, est non une méthode de recherche, un doute méthodique, mais une conclusion ; non un point de départ, mais un point d'arrivée. On en peut distinguer deux formes : le *Pyrrhonisme*¹, qui conclut à l'abolition de la

1. L'histoire du scepticisme grec se confond avec l'histoire de la Nou-

pensée spéculative, incapable de rien fonder. Son axiome, c'est que toutes les opinions sont égales et que l'unique moyen d'éviter l'erreur consiste à ne pencher ni d'un côté ni de l'autre, mais à s'abstenir. Le dernier mot de la sagesse, c'est la suspension du jugement, l'ἔποχη. Il y a partout du pour et du contre; s'engager dans un parti, c'est s'exposer sûrement à l'erreur. Restons donc sur le qui-vive et disons, avec **Montaigne** : « que sais-je ? » Indifférence monstrueuse, contre laquelle proteste la nature. Il va sans dire que nous n'étudions pas ici cette forme du scepticisme ou plutôt du « dilettantisme ». Elle ne relève pas de la philosophie. Au reste, le pyrrhonien a tort de croire qu'il pourra tenir la gageure de rester indifférent. Tôt ou tard, il pariera; il versera, qu'il le veuille ou non, d'un côté de l'ornière ou de l'autre. Il dogmatisera par force, parce que la vie n'admet pas et ne permet pas qu'on demeure en suspens.

Le véritable scepticisme doctrinal n'écarte pas forcément l'idée du choix et de l'action. Il consiste à dire simplement qu'on ne peut se décider pour des raisons universellement valables. L'individu, selon la formule célèbre du sophiste **Protagoras**, est la mesure de la vérité. Il n'y a pas, en d'autres termes, de vérité éternelle nécessaire, commune à tous. Il n'y a pas de *dogme*, c'est-à-dire de croyance qui se puisse donner comme certitude, excluant absolument la doctrine contraire et bornant la vérité. Il n'est pas de principe dont on puisse dire : *nec plus ultra itur* : au-delà, il n'y a rien. Toute opinion, au contraire, est *relative*, sujette à révision, révoquant. Vraie à un point de vue, fautive à un autre, elle dépend de l'individu qui la choisit. En somme, le scepticisme est un autre nom du nominalisme absolu, qui affirme l'existence des individus à l'exclusion des genres et des classes, la réalité du fait à l'exclusion de la loi.

Académie dont **Pyrrhon** (365-275) fut le fondateur. **Arcésilas**, **Carnéade** développent sa doctrine; **Ænésidème**, premier siècle avant J.-C., et **Sextus Empiricus**, troisième siècle après, en donnant une exposition détaillée et méthodique. Ils classent les divers motifs de douter, les causes de la suspension du jugement, les tropes, τρόποι τῆς ἔποχης.

1. Voyez **Brochard**, *Les Sceptiques grecs*.

Fondement du scepticisme. — *L'argumentation sceptique consiste à partir de la définition réaliste de la vérité pour prouver que celle-ci n'est pas réelle. Tout ce qu'il établit, c'est qu'il faut renoncer à cette conception.*

La réfutation du scepticisme est aisée, du moment qu'on en a découvert le principe, c'est-à-dire la conception *réaliste* de la vérité. Si, comme le prétend le dogmatique, la vérité est un absolu qui ne comporte ni limites ni degrés, elle est tout entière ou elle n'est pas. Or il est évident, et le sceptique aidera à faire pénétrer l'évidence de ce point dans les esprits, que la vérité, absolument parlant, n'existe pas.

Mais la question justement est de savoir ce que vaut cette conception de la vérité absolue, qui n'admet ni le plus ni le moins, qui est purement et simplement ou qui n'est pas? Que dirait-on au philosophe qui, après avoir défini l'homme un animal raisonnable, s'apercevant ensuite que décidément la raison absolue n'existe pas, qu'elle n'est réalisée intégralement dans aucun individu, déclarerait ne point trouver d'hommes dans le monde? Nous lui dirions de changer sa définition.

Remarquez que la méthode de raisonnement du sceptique est dangereuse. On peut, en l'employant, prouver qu'il n'y a pas dans l'expérience de chaud ni de froid, de lourd ni de léger, de grand ni de petit, car rien de ce qui est donné aux sens ou à l'esprit n'est chaud ou froid absolument. Les *Idées*, comme les appelle **Platon**, ne sont pas réalisées telles quelles dans le monde sensible, cela est bien évident, et l'idée de la vérité pas plus que les autres. Est-ce à dire que les choses ne participent pas aux idées? Que la liberté absolue soit un mythe, cela n'empêche pas, nous l'avons vu, la liberté relative d'être, dans les limites d'un déterminisme que l'expérience établit, la propriété des individus. Pourquoi donc n'y aurait-il pas semblablement dans les choses de la vérité, c'est-à-dire des caractères généraux, universels, permanents, étroitement liés aux caractères contraires, nous voulons dire le particulier, le variable, le divers, le contingent?

Nous sommes conduits, dans cette hypothèse, à renoncer au réalisme métaphysique pour adopter un point de vue *conceptualiste* de l'univers. Mais n'est-ce pas déjà fait? Le scepticisme est implicitement réfuté par tout ce que nous avons déjà dit, et il suffit de démasquer son principe pour le réduire à l'absurde. Opération utile d'ailleurs, puisqu'elle nous permet une fois de plus de mettre en lumière le caractère *concret* de la vérité, relative comme l'être dont elle est l'expression.

Arguments sceptiques. La contradiction des opinions humaines. — *Le sceptique fait valoir que la science, la religion, la morale changent avec les temps et avec les lieux. Mais le changement n'exclut pas l'accord avec soi-même; il est d'ailleurs la condition du progrès.*

Si la vérité existe, disent les dogmatiques, elle est une et immuable. On ne saurait concevoir que des assertions contraires ou seulement différentes soient simultanément vraies. Or, si vous jetez les yeux autour de vous, dit le sceptique, vous trouverez partout la *diversité* et la contradiction. La guerre que se font les idées n'a d'égale que la guerre des vivants. Guerre des savants, guerre des religions, guerre des systèmes philosophiques; partout on dispute, on se querelle, on se réfute. Où donc, dans ce pêle-mêle, dans ce tohu-bohu des opinions humaines, rencontrer la vérité? Quelle *religion* peut prétendre, au point de vue de la raison, que ses principes sont certains et infaillibles? Pourquoi l'hérésie ronge-t-elle continuellement le tronc vieilli des dogmes? Pourquoi les religions se succèdent-elles? Pourquoi l'histoire de la *philosophie* n'est-elle, selon le mot cruel de Kant, que le champ clos semé des cadavres des systèmes de la métaphysique? Et la *science*, n'est ce pas la toile interminable de Pénélope? Issues de l'hypothèse, les affirmations des savants brillent un instant au firmament de la science sous le nom des lois, puis retournent à leur premier état de théories ou d'hypothèses.

Nous ne trouvons pas davantage en *morale* d'accord et d'unité parmi les hommes. Il n'est que l'ignorant pour s'imaginer qu'ils se

font de leurs droits et de leurs devoirs une conception identique. Vérité en deçà des Pyrénées, dit Pascal, erreur au delà. Vices et vertus varient avec le degré de latitude. Autres temps, autres mœurs. Homère loue Ulysse d'être habile à mentir et lui donne, comme un titre de gloire, le nom de *πολύμητις*, fertile en ruses. Sparte tolère la filouterie parmi ses soldats. L'Oriental est fier d'avoir dans son harem plusieurs femmes. La pudeur, en Chine, concerne le pied, en Algérie le visage. Le Basouto fait cuire ses parents devenus vieux pour les manger... Peut-on douter que l'homme soit, comme le dit encore Pascal, un abîme de contradiction, un cloaque d'incertitude?

M. Anatole France, dans une de ses plus profondes fantaisies, la *Tragédie humaine*¹, met en présence un bon moine franciscain, type de la croyance ingénue et naïve, et un docteur en théologie, qui n'est autre que le Malin ou l'esprit du Doute. Après diverses questions captieuses, au moment où, vaincu par la pieuse ignorance du moine, il va se retirer, le docteur subtil l'invite à méditer cette définition : La vérité est une rose blanche. Or, tandis qu'il fait effort pour déchiffrer cette nouvelle énigme, le franciscain s'endort. Dans un songe, il voit une rosace de cathédrale, immense, faite de vitraux de toutes couleurs, sur lesquels sont peints des personnages de toutes les époques et de toutes les conditions. Des banderoles les accompagnent, qui portent inscrites en exergue des devises et des sentences de toutes sortes. Là se trouvent formulées toutes les affirmations et toutes les négations des hommes. Et pendant que fra Giovanni admire, la rosace se met à tourner, lentement d'abord, puis plus vite. Les couleurs se fondent, les dessins se brouillent; à la place du bariolage disparate des mots et des figures, une rose blanche émerge et resplendit. Le bon moine, d'ailleurs, ne comprend pas la signification du symbole, savoir que la vérité consiste dans le *mélange* des opinions. Le scepticisme ne saurait l'entamer, parce qu'il a la foi.

Qu'il y ait une part de vérité dans l'argument tiré des contradictions humaines, il n'est pas douteux. Il est évident qu'un des caractères de la vérité, c'est l'*universalité* et l'immutabilité. Mais est-ce à

1. Dans le recueil intitulé le *Puits de Sainte-Claire*.

dire que la vérité répugne absolument à l'idée de changement, à l'idée du progrès et de la vie? Assurément oui, s'il s'agit de la vérité abstraite, mais la vérité abstraite est-ce la vérité? Peut-on concevoir le vrai indépendamment des hommes dont il est l'aliment et la lumière? Et si l'humanité se transforme, si les sociétés humaines sont emportées par une évolution incessante qui les élève vers un degré de perfection toujours plus haut, peut-on concevoir qu'il demeure fixe, immobile? La question, en somme, est mal posée par le sceptique. Il ne s'agit pas, en effet, de savoir si la conception que les hommes se font des problèmes scientifiques, métaphysiques et religieux change; il s'agit de savoir si le changement est total ou si, au contraire, il ne manifeste pas une loi de *progrès*. Le mouvement qui emporte la pensée humaine, est-ce l'oscillation du pendule, sont-ce, comme dit **Vico**, *corsi* et *ricorsi*¹ d'un mobile qui ne peut parvenir à se fixer? Ne serait-ce pas plutôt la spirale qui, alors même qu'elle paraît descendre, prépare son ascension vers une région plus haute? Dans ce cas, les contradictions humaines devraient être considérées comme les *moments* et les conditions du progrès. Ils témoigneraient que la vérité s'établit progressivement grâce à un rythme alternatif d'affirmations et de négations destinées à se concilier dans des affirmations, à se résoudre dans des négations plus hautes; qu'elle consiste, en un mot, dans le double processus d'*analyse* et de *synthèse* qui constitue la vie et la conscience. Il suivrait de là que les thèses contradictoires des penseurs sont des vérités *partielles*, des fragments de la vérité totale, des aspects complémentaires de la réalité.

Cela ne signifierait pas assurément que toutes les opinions se *valent*. Dans un organisme, les divers organes sont réciproquement conditions les uns des autres. Ils ont cependant un degré *variable* d'importance et de perfection: les uns sont dominateurs, les autres subordonnés. Il peut y avoir pareillement dans le système des opinions humaines, des opinions plus vraies que d'autres, parce qu'elles sont plus essentielles, plus vitales, plus générales. Ainsi le sceptique a raison contre le dogmatique qui pose dans les mêmes termes que lui

1. Aller et retours.

le problème. S'il n'y a, en effet, d'autre vérité que la vérité abstraite, assurément il faut confesser que la vérité n'est pas. Mais c'est le point de vue *commun* du sceptique, du dogmatique qui est discutable. Le *probabiliste* affirme que toute vérité est concrète et relative et les renvoie dos à dos.

En somme, la contradiction n'est pas le signe de l'absence de la vérité; elle est plutôt le signe que la vérité se forme, qu'elle devient. Toute formule intransigeante est, peut-on dire, une formule d'erreur. Une opinion n'est vraie qu'autant qu'elle s'accompagne de l'opinion contraire qui la corrige, la limite, la met au point, la rend vivante et d'accord avec les faits. Les *esprits logiques* qui s'entêtent à n'apercevoir qu'un aspect des choses sont des *esprits faux*. La sagesse consiste à affirmer avec mesure; elle est le sens du relatif, car le relatif seulement est donné dans l'expérience. Il n'y a, dit **Stuart Mill**, qu'une vérité absolue, c'est qu'il n'y a pas d'absolu.

Au reste, on exagère beaucoup l'importance des contradictions humaines. Le sceptique, comme le dogmatique d'ailleurs, ne regarde qu'un côté des choses. Il relève le passif ou les pertes, si l'on peut dire, de l'entreprise de la pensée, il néglige l'actif et le profit, il ne dresse pas un *bilan* exact. Il serait aisé d'établir, en face du tableau des contradictions et des variations des hommes, le tableau des vérités définitivement acquises; celui-ci ne serait pas le moins imposant. Il n'est pas douteux, en effet, que les religions se spiritualisent, que la morale s'épure, que les mœurs deviennent dans l'ensemble plus douces et plus humaines. Il n'est pas douteux que la science n'élargisse son domaine.

Au reste, la conscience humaine ne peut pas *mesurer* exactement le chemin parcouru. Il y a dans l'entreprise, pour continuer la comparaison, des bénéfices qui ne figurent pas sur le papier. Ils s'inscrivent dans la nature de l'être pensant, qui ne les soupçonne pas. Dans le monde spirituel comme dans le monde de la nature, rien ne se perd, rien ne se crée. Les croyances mortes, les doctrines périmées, les vérités abolies laissent d'obscures traces de leur passage; elles subsistent à notre insu sous forme de dispositions *inconscientes*. Les pensées des hommes qui ne sont plus, devenues la substance même de nos âmes, sont la source lumineuse et chaude où nous pui-

sons à notre insu nos rêves, nos espérances, notre idéal. Ainsi la lumière et la chaleur, émanées du soleil aux époques lointaines du passé et conservées dans la houille, viennent éclairer notre demeure et attiédir notre foyer.

L'absence de critérium de la vérité. — *Le sceptique prétend qu'aucun des critères invoqués n'a, en métaphysique, de valeur. Mais chacun a de la valeur, appliqué aux faits scientifiques auxquels il correspond, et quant à la vérité métaphysique, elle se passe de démonstration.*

La vérité n'est point, dit encore le sceptique, parce que nous n'avons pas le moyen de nous assurer de son existence et de la distinguer du faux. Nous n'avons pas de *critérium* ou de pierre de touche pour distinguer le métal de bon aloi de la fausse monnaie. Nous fierons-nous, avec les sensualistes, au témoignage des *sens*? — Précaire garantie! Les sens sont sujets à illusions : ils nous montrent rondes au lointain des tours carrées, courbe le bâton plongé dans l'eau, tantôt rose tantôt bleuâtre le col de la colombe, immobile au regard du passager le navire qui s'éloigne du port, mobiles les maisons du rivage. Ils sont causes, pendant le jour, de quiproquos et d'hallucinations; la nuit, ils créent le monde fantastique des songes.

Le *consentement universel* sera-t-il le signe qu'une chose est vraie? Que d'erreurs n'a-t-il pas autorisées! A l'en croire, la terre était immobile dans l'espace et le centre du monde; les astres étaient des dieux. Même, à parler à la rigueur, a-t-il jamais existé? Par consentement universel peut-on entendre autre chose que l'opinion des hommes qui ont pensé et réfléchi? Combien, par paresse ou par impuissance, n'ont jamais soupçonné l'existence des problèmes philosophiques et encore moins songé à leurs solutions! Et, d'ailleurs, y a-t-il des questions précises sur lesquelles on puisse recueillir les suffrages des nations? S'agit-il, par exemple, de l'existence de Dieu : est-ce le même Dieu qui est adoré par les Chaldéens, par les Egyptiens, les idolâtres, les musulmans et les chrétiens? Peut-on appliquer le même nom à des conceptions si différentes? Voit-on, d'ail-

leurs, pourquoi l'opinion de la foule serait l'expression de la vérité?

Se rabat-on sur le *sens commun*, sur l'opinion de la moyenne : pourquoi ferait-elle la loi à l'élite? Et, d'ailleurs, quelle est la compétence du sens commun en matière de science et de philosophie? Est-il capable seulement de concevoir les problèmes qui se posent et leur difficulté? Que d'erreurs, d'ailleurs, n'a-t-il pas enregistrées? Il a refusé de croire aux *antipodes* et il est persuadé de la réalité des objets extérieurs, en dehors de la pensée!

Le principe de l'*autorité* nous tirera-t-il d'affaire? Il faut, dit de Bonald, s'en remettre à l'autorité de l'évidence ou à l'évidence de l'autorité. Nous verrons tout à l'heure ce qu'il faut penser de l'évidence en général. Demandons-nous ici quelle est l'évidence de l'autorité? Où donc est-elle, l'autorité? A quoi la reconnaitrons-nous? A la valeur de ses œuvres? Mais c'est nous qui devenons juges dans ce cas, et si nous sommes capables de discerner la véritable autorité, nous sommes *a fortiori* capables de nous passer de ses lumières.

Arrivons donc à l'*évidence* proprement dite. Que faut-il entendre par là? On la définit, conformément à l'étymologie, la splendeur, le rayonnement du vrai, l'éclat irrésistible dont il éblouit les yeux. Mais c'est là une pure métaphore. Il suffira qu'une idée nous plaise pour que nous la déclarions évidente. Le croyant trouve évidentes les vérités qu'il adopte par un acte de foi. Comment, au reste, expliquer, si la vérité est à elle-même sa propre marque, si, selon la formule de Spinoza, *verum est index sui*, le désaccord des philosophes? Il y a donc une vraie évidence et une fausse? Au nom de l'évidence, Descartes établit l'existence du moi, et l'évidence de la critique de Kant le réfute. L'évidence est tout simplement le caractère de la persuasion intime, légitime ou non. C'est, dit Helvétius, une hôtellerie où chacun trouve commode de loger son opinion.

Mais peut-être la difficulté tient-elle à ce que l'on ne précise pas assez; il faut entendre par évident ce dont il est impossible de douter absolument. Quand la pensée se trouve parvenue au terme de l'analyse dont elle est capable, elle est en face, dit Descartes, de notions simples, de « *vraies et immuables natures* »; à ce moment, elle ne peut douter. Suivons cette règle; à quoi aboutissons-nous?

Au spiritualisme cartésien ruiné par la doctrine de Kant, qui ne se réclame pas d'ailleurs d'un autre principe.

Disons-nous, en désespoir de cause, que le vrai c'est ce qui est confirmé par le témoignage de l'*expérience*, ce qui est objet d'expérimentation? La vérité, serait ce qui est conforme aux faits; l'erreur, par contre, ce qui est contredit par eux. Voilà où se réfugiaient, en dernier recours, les sceptiques grecs **Arcésilas** et **Carnéade**. Faible ressource! On reconnaît implicitement en effet, en s'exprimant ainsi, l'absence de la vérité conçue comme réalité éternelle, universelle et nécessaire. La vérité inductive a un caractère essentiellement relatif et contingent. Que savons-nous en effet si la permanence et l'uniformité sont le propre des lois de la nature? Dix, vingt, cent, mille expériences prouvent pour le passé, créent, si l'on veut, une *probabilité* pour l'avenir; mais peuvent-elles donner la certitude?

Ainsi donc, conclut le sceptique, qu'on le veuille ou non, il entre dans ce que nous appelons la certitude, scientifique ou métaphysique, peu importe, un élément de *croissance*, c'est-à-dire de foi ou de volonté. La certitude, comme dit **Renouvier**, est une « assiette morale », c'est-à-dire une attitude à l'égard des faits adoptée délibérément par le penseur, pour des raisons d'ordre pratique, pour des motifs de sentiment, de convenance ou d'intérêt. Nous ne sommes assurés de rien et il faut, comme dit encore le philosophe **Lequier**, dont Renouvier est le disciple, en toute matière, savoir qu'on croit et ne pas croire qu'on sait.

Ici encore le sceptique mêle à beaucoup d'erreurs un peu de vérité. Il n'est pas douteux que la certitude absolue, telle que la rêve le dogmatique, qui s'imposerait à l'esprit du *dehors* par une sorte de contrainte irrésistible, comme la lumière du soleil au regard, cette certitude n'existe pas. Elle ne se fait pas en nous sans nous. Si l'âme n'éprouvait pas d'elle-même le besoin d'affirmer, si elle ne disposait pas de l'*attention* qui s'applique à dégager du réel des aspects, objectifs assurément, mais dont le caractère est avant tout de répondre aux besoins de la pensée, il n'y aurait ni vérité, ni certitude. Il n'y en aurait pas même si, après avoir abstrait de l'expérience ce qui l'intéresse, la pensée ne s'appliquait, par un acte de *liberté*, à ignorer, à éluder systématiquement ce qui en elle ne l'intéresse pas. Le

doute à l'égard de ce qui n'est pas l'objet de la pensée est la condition de l'affirmation de l'objet de la pensée. Quand je vois le soleil, pour assurer qu'il brille de son propre éclat, il me faut écarter l'hypothèse où il recevrait de quelque astre inconnu sa lumière. Je tranche le problème pour des motifs de convenance; ma conclusion est l'effet d'un *choix*.

Quand le savant affirme la loi de **Mariotte**, ou celle plus approchée de **Regnault**, il passe outre à quelques petites difficultés dont il refuse de s'embarrasser; il les renvoie à une étude ultérieure plus rigoureuse et plus précise. De même, en optique, le phénomène des interférences n'exclut pas la théorie des rayons; il la ruine cependant comme expression de la vérité absolue. En somme, comme le boucher satisfait le client, qui demande bon poids, en donnant un petit coup de pouce à la balance, le savant satisfait aux exigences du public en exprimant en formules catégoriques, à contours arrêtés, une loi qui, dans sa pensée, comporte des réserves et des exceptions. C'est là la part de vérité contenue dans la thèse du sceptique.

Mais pourquoi, dirons-nous, le savant s'embarrasserait-il de scrupules théoriques? Ces formules auxquelles il aboutit et qui, prises absolument, ne sont pas rigoureuses, en ont-elles moins leur usage? Ne sont-elles pas justifiées par les *services* qu'elles rendent? Sans doute, s'il voulait les ériger en vérités pures, en vérités de contemplation; si, en d'autres termes, il prétendait à la certitude *métaphysique*, on pourrait à bon droit lui faire remarquer la distance qui sépare le résultat obtenu du résultat visé. Mais il se propose de déterminer les conditions de l'*action*, et rien de plus.

Réduits à leur véritable rôle d'instruments de la vérité scientifique, les différents critères retrouvent leur usage. Ne s'agit-il que de parvenir à des vérités *utiles*? le témoignage des sens est une excellente garantie. Pour régler nos mouvements, la vue, l'ouïe et le toucher sont des guides infaillibles. Le consentement universel est un critérium parfait de la vérité *politique*. Ce qui donne satisfaction aux désirs, quels qu'ils soient, du plus grand nombre, doit être présumé la Justice. La majorité n'a pas, en effet, intérêt à établir des mesures onéreuses à la minorité, car elle serait la première à en pâtir.

L'autorité est, en fin de compte, le fondement légitime de la vérité dans les sciences *historiques*. Il ne saurait ici être demandé de plus forte preuve que la concordance des témoignages et la véracité des témoins. L'évidence fournie par l'intuition et l'analyse est, en *mathématique* et peut-être en morale, une infaillible garantie. L'expérience, entendant par là le pouvoir d'expérimenter, établit la vérité des hypothèses en *physique* et en chimie. En somme, il n'est pas de critérium absolu et universel, mais il y a des critères de valeur relative, appropriés aux différentes catégories des faits.

Assurément, le dogmatique qui, à la façon de **Descartes**, croit à la science une et absolue, à la science métaphysique, se trouve déçu. Mais ni le savant ni le métaphysicien, une fois qu'ils ont reconnu la différence de leur point de vue, ne sont en peine : le savant, parce qu'il peut utiliser des procédés de *vérification* largement suffisants pour le but qu'il vise ; le métaphysicien, parce que, s'il réfléchit aux conditions de sa recherche, il s'aperçoit que le mot critérium pour lui n'a pas de sens. Un critérium détermine la valeur d'une analyse, mais non la *réalité* d'une synthèse. Le point de vue du métaphysicien est le point de vue de *l'être* ; mais on ne peut atteindre l'être qu'en s'unissant à lui, en participant au mouvement, à la vie, à la pensée.

La relativité de la connaissance. — *Le sceptique prétend que nous ne pouvons connaître le tout de rien et que nous ne pouvons, par conséquent, rien connaître. C'est là une assertion gratuite. La science ne vise pas à la connaissance totale, et quant à la métaphysique, elle ne vise pas à la connaissance du tout.*

Nous venons de voir que, selon le sceptique, la connaissance est impossible dans sa *forme*. Elle est, selon lui, impossible encore dans sa *matière*. On ne saurait, en d'autres termes, donner l'explication *totale* d'aucun fait. Que nous procédions par *analyse* ou par *synthèse*, nous sommes également obligés de nous arrêter dans la régression des causes ou dans la reconstitution des effets, avant d'être arrivés au terme de notre tâche.

Pour rendre compte de l'eau, par exemple, le chimiste la ramène à ses éléments : l'oxygène et l'hydrogène ; pour expliquer la nature de ces corps simples, à leur tour, il imagine des éléments hypothétiques : les *atomes*. Il n'a fait, en somme, que déplacer la difficulté. Il est allé, comme l'on dit, puiser son ignorance à une source plus haute. Qu'est-ce que l'atome, en effet ? Et si la notion en est incompréhensible, que devient l'explication qui y est suspendue ?

Cherchons-nous, maintenant, à connaître la propriété d'un fait ? Il faut le mettre en rapport avec tous les phénomènes qui, de près ou de loin, peuvent le modifier, c'est-à-dire avec l'univers entier. Il n'est pas, en effet, d'existence dont toutes les existences ne soient en un certain sens solidaires et qui ne dépende d'elles. Les répercussions des événements vont à l'infini. Tout au moins, s'il y a une limite passé laquelle les conséquences d'un fait, toujours réelles d'ailleurs, sont pratiquement négligeables, nous ne pouvons la déterminer. Où s'arrête l'action des ondes caloriques qui rayonnent des feux de joie allumés par les pâtres à la Saint-Jean ? Nous ne pouvons cependant prétendre savoir ce qu'est la chaleur que si nous pouvons déterminer tous ses effets ! Mais cela est impossible. Ainsi, pas plus que nous ne pouvons saisir le fait dans son *principe*, nous ne pouvons le connaître dans ses *conséquences*. Nous voyons ses antécédents et ses conséquents immédiats ; mais la suite des causes et la suite des effets, qui va peut-être à l'infini, nous échappe.

La conclusion qui devrait logiquement terminer cette argumentation, c'est qu'il n'y a de connaissance que *relative* ; celle que le sceptique en tire, c'est la négation radicale de la science. C'est toujours l'application du même procédé de raisonnement : tout ou rien. On peut lui répondre que la connaissance, revendiquée par la *métaphysique*, ne nous est pas, en un sens, refusée. Elle appartient aux êtres, du seul fait qu'ils vivent et sentent. Le rapport qu'un être soutient avec l'être universel est donné dans la conscience même de cet être. Connaissance obscure et confuse, dirait **Leibnitz**, et qui ne peut revêtir la forme analytique, parce qu'il est contradictoire d'avoir une représentation claire et distincte de l'infini.

Quant à la connaissance *scientifique*, elle est évidemment fragmentaire et incomplète, mais, telle qu'elle est, elle remplit parfaite-

ment les fins de la volonté humaine, au profit de qui travaille la science. Nous ignorons ce qu'est l'atome ; notre puissance en est certainement diminuée, car, si nous savions de quoi il est fait, nous pourrions à volonté le produire et produire tous les corps chimiques dont il est l'élément. La puissance de l'homme coïnciderait presque avec l'omnipotence du Créateur. Mais quoi ! le problème de la vie nécessite-t-il la possession d'un pouvoir infini ? Les formules d'action que nous procure la science ne nous permettent-elles pas de l'élargir, de l'élever, de la rendre plus stable et plus heureuse, de l'embellir ? N'oublions pas que si la métaphysique vise par définition à l'absolu, la science se contente de fournir à l'homme les moyens de réaliser l'équilibre plus parfait de son être avec les forces de la nature. La science est l'*auxiliaire* de la vie. Il n'est point nécessaire, pour cela, qu'elle nous fasse connaître les causes *premières* et les conséquences *dernières* des faits.

Le Diallèle. — *Le sceptique assure que toute assertion est une pétition de principe, car toute démonstration devrait aller à l'infini et ne le peut pas.*

C'est l'objection du *diallèle*, δι' ἀλλήλων ἀπόδειξις. Pour établir une conclusion, fait-on observer, il faut un raisonnement ; pour établir la valeur de ce raisonnement, il en faut un autre, et ainsi de suite, εἰς ἄπειρον. S'arrête-t-on quelque part, sous prétexte qu'on est en présence d'une vérité évidente, on se donne pour accordé ce qui est en litige, et c'est là proprement commettre une pétition de principe. En résumé, la raison ne peut justifier la raison et, comme il n'est pas de garantie en dehors d'elle, rien n'est assuré.

On dit que **Diogène**, après avoir ouï la démonstration, faite par **Zénon**, de l'impossibilité du mouvement, se mit à marcher. C'est la seule réponse à faire à l'argument du diallèle. La raison se prouve par ses œuvres : *incessu patet dea*¹.

1. A sa marche on reconnaît la divinité.

On pourrait joindre au diallèle les arguments sophistiques des *Mégariques*

Valeur de la doctrine sceptique. — *Scepticisme et dogmatisme sont des thèses complémentaires. La vérité est, en effet, la synthèse de l'universel et de l'individuel ; elle est la vie en qui s'affirme à la fois le passé identique à lui-même et le présent toujours différent et toujours nouveau ; elle est, au point de vue moral, la justice.*

Ecartons d'abord la déclamation des dogmatiques, lorsqu'ils prétendent que le scepticisme est une doctrine absurde et immorale. Elle est absurde, disent-ils, parce que vouloir démontrer que rien n'est démontrable, c'est une prétention contradictoire. Le sceptique se réfute tout seul : prouve-t-il sa thèse, il la ruine. Il établit, en effet, que quelque chose est vrai, à savoir, la négation de la vérité.

et particulièrement ceux de Zénon d'Elée, au nom desquels ils nient la réalité concrète et le mouvement. L'être est, dit **Parménide**, le *non-être* n'est pas. L'être, par conséquent, ne saurait avoir aucune qualité, car aucune qualité n'est l'être et, n'étant pas l'être, elle n'est pas. Le sophisme consiste, on le voit, à nier l'existence des attributs, à affirmer, en d'autres termes, que rien n'existe que comme sujet ou substance. Les arguments de **Zénon** d'Elée sont connus sous les noms de la *Dichotomie*, l'*Achille*, la *Flèche*, le *Stade*. Ils ont pour but de nier la possibilité logique du mouvement. Il est impossible, déclare Zénon, de faire un pas, puisque auparavant il faut en avoir fait la moitié et la moitié de cette moitié, et ainsi de suite à l'infini (*Dichotomie*). Il est impossible, d'autre part, qu'*Achille* atteigne une tortue, à qui on donne une avance si petite qu'elle soit, car du temps qu'il fait un pas elle en fait un autre, et ainsi de suite : la distance qui les sépare peut devenir infinitésimale, elle n'est jamais égale à zéro. L'argument de la *Flèche* établit que la flèche qui vole est immobile, car, prise à un moment de son parcours, elle n'est plus où elle était, elle n'est pas où elle sera, elle est où elle est, donc en repos. L'argument du *Stade* montre que la vitesse est à la fois simple et double d'elle-même. Deux chars qui, en sens inverse, longent les bornes du Stade ont une vitesse donnée par rapport aux bornes et une vitesse double l'un par rapport à l'autre.

Le résultat de l'argumentation de Zénon, et des *Mégariques* en général, est d'établir que le réel n'est pas soumis aux lois de la logique pure, c'est-à-dire de l'abstrait ; de montrer, en d'autres termes, que la pensée analytique et l'expérience sont incommensurables. C'est ce que nous avons admis comme un principe évident tout le long de ce livre.

Et qu'on ne vienne pas dire que la conclusion à laquelle il aboutit, étant négative, n'est rien. Matériellement elle est vide, mais elle est pleine *formellement*. Elle contient la vérité!

A tout le moins d'ailleurs, le sceptique établit qu'on peut donner son adhésion à quelque chose, puisqu'il demeure ferme dans sa thèse et s'y cramponne. Un vrai sceptique devrait rester... sceptique.

Ce feu d'artifice d'objections peut bien satisfaire les esprits qui ont besoin de s'éblouir de mots, il donne aux autres une impression de malaise. Il est aisé, en effet, d'observer que le sceptique n'établit aucune thèse à proprement parler. Il se borne, en se plaçant au point de vue des dogmatiques, à faire toucher du doigt l'*insuffisance* de leurs démonstrations. Il ne combat pas, à vrai dire, le dogmatisme; il se contente de le laisser s'écrouler sur lui-même et de prendre acte de son décès.

Au reste, le but du sceptique n'est pas forcément le *pyrrhonisme*, c'est-à-dire l'indifférence à l'égard de toutes les opinions. Ce qu'il prétend légitimer, ce n'est pas tant le devoir de suspendre son jugement que le droit pour l'individu de juger comme il lui plaît. Il revendique la liberté de conscience. Il veut montrer, et il montre en effet, qu'une vérité *abstraite*, universelle, éternelle, nécessaire, capable de s'imposer indistinctement à tous les esprits, n'existe pas. L'individu est fondé, par conséquent, à réclamer la faculté de se faire à lui-même sa vérité. Au nom de la logique, le dogmatique prétend la lui ôter; le sceptique montre que la logique ici ne prononce pas comme lui.

Il semble, en revanche, que les objections *morales* adressées au sceptique soient plus sérieuses. Toute société repose, dit-on, sur l'acceptation d'un certain nombre de *principes communs* à tous, qui sont par essence à l'abri du doute et de la discussion. Les croyances religieuses, en particulier, dans les sociétés primitives sont le ciment de la cité. *Religio*, dit Cicéron, *id est quod religat homines*. Dans les sociétés modernes, les croyances métaphysiques et morales concourent avec les dogmes religieux à maintenir le lien social. Seules, ces vérités communes peuvent réagir contre les tendances séparatistes dues à la divergence des intérêts économiques et les surmonter. Un peuple sans croyances religieuses ou métaphysiques, si c'est une

monarchie, sans croyances morales s'il s'agit d'une démocratie, est condamné à se disloquer et à périr. Et non seulement il doit y avoir un esprit *dogmatique* dans la nation, mais il est bon qu'on y ait le respect et le culte des symboles, de la forme, des préjugés, des conventions et des usages. La *Raison d'État* proscribit impitoyablement les dissidences et les hérésies. Elle proclame le principe que l'individu doit avoir la religion de son pays, *cujus regio ejus religio*. Le scepticisme est la maladie des peuples en décadence, des sociétés qui se désagrègent. A la place de la pensée commune apparaissent alors les pensées individuelles, comme au sein de l'organisme en train de se décomposer, les vivants inférieurs.

Au reste, ce n'est pas le seul danger du scepticisme. Celui qui ne croit à rien est prêt à croire à tout. Celui qui ne possède pas une certitude appartient à toutes les superstitions. Comment, quand on n'est sûr de rien, hésiterait-on à prendre les partis extrêmes? A s'endormir sur le mol oreiller du scepticisme on risque de se réveiller avec l'âme d'un *fanatique*. **Montaigne** observait déjà qu'il n'y a pas bien loin d'un sceptique désabusé à un dogmatique intransigeant; et c'est sur les ruines de la raison que **Pascal**, qui connaît bien le cœur humain, se propose d'élever l'édifice de la foi.

Il n'est pas douteux que le système de nos idées ne soit solidaire du système des croyances générales, et la raison individuelle de la Raison universelle. La condition de la vie intellectuelle pour chacun de nous, c'est la participation à la vie mentale de l'humanité. Séparés matériellement de la communauté, nous mourons; séparés d'elle moralement, nos facultés s'atrophient. Nous devenons, au sens précis du mot, des *aliénés*. Malheur à qui vit seul; s'il n'est pas un Dieu, dit **Aristote**, c'est une brute. Ainsi donc nous puisons dans la croyance commune du genre humain, c'est-à-dire dans la vérité, l'être et la vie, et nier l'existence de la vérité, c'est préparer la dissolution du corps social, frayer la voie au fanatisme, détruire dans l'individu lui-même la pensée.

Il y a du vrai assurément dans ces considérations, et il est bon de les avoir présentes à l'esprit. Il ne faudrait cependant rien exagérer. Demandons-nous, en effet, ce que deviendrait une société en proie au dogmatisme absolu. Imaginez un pays où le statut religieux,

politique, moral serait fixé d'une façon immuable; où la religion pénétrant partout, tous les actes de la vie publique ou privée deviendraient l'objet de minutieuses réglementations et passeraient à l'état de *rites*; où le port des cheveux et la coupe de la barbe, la couleur du vêtement et la nature des aliments, par exemple, deviendraient affaire d'État et de religion... La société assurément a le droit de vivre, mais les individus qui la composent ont également celui de penser par eux-mêmes.

La *solidarité* des membres du corps social n'exclut pas un certain degré d'*autonomie*. L'unité morale de la nation n'implique pas l'abolition de la liberté de penser des individus. Le scepticisme, c'est-à-dire la faculté pour chacun de s'écarter jusqu'à un certain point de l'opinion commune, est un *droit* imprescriptible et inaliénable. Nous ne pourrions y renoncer sans renoncer à nous-mêmes. Chacun de nous, en conséquence de sa nature originale, des circonstances particulières dans lesquelles il se trouve placé, est appelé à se faire une conception personnelle de la vie. Il est amené à apercevoir la vérité commune sous un angle spécial, c'est-à-dire à remarquer quelque point par où elle ne s'accorde pas avec ses besoins propres, par où elle n'est donc pas l'*absolue* vérité. Il peut ainsi en corriger les imperfections, l'approprier aux exigences de l'expérience, la rendre *concrète*; la débarrasser de la lettre qui tue et la pénétrer de l'esprit qui vivifie.

On le voit donc, le conflit du scepticisme et du dogmatisme, dont nous avons montré les conséquences pratiques pour en mieux sentir la nature et la gravité, ne se termine, absolument parlant, au profit d'aucun des deux adversaires.

Une première distinction le résoud en partie, celle qui consiste à distinguer les fins différentes de la science et de la métaphysique. La *science* ne saurait atteindre l'*absolu*, et c'est ce que le scepticisme est fondé à objecter aux dogmatiques. Mais la science, peut-on répondre, n'a rien à voir avec absolu. Soucieuse exclusivement de dégager du réel les aspects qui se prêtent à l'expérimentation, au calcul, à l'action, elle le *répudie* non parce qu'il lui est inaccessible, mais parce qu'il lui est indifférent.

Si l'on se place, en revanche, au point de vue *métaphysique*, le

scepticisme et le dogmatisme apparaissent comme des thèses *complémentaires*. Il est vrai, en un sens, que l'Être, objet de la pensée, c'est l'universel et l'abstrait, l'éternel et l'immuable; il est vrai, en un autre, que c'est l'individuel et le changeant. La vérité et l'être doivent, en effet, être conçus sur le type de l'Être qui a conscience à la fois d'être et de la vérité, sur le type de l'*être pensant*. De même que la personnalité est faite d'un élément de permanence et de variation; de même qu'elle enveloppe la nature de l'âme, *une* foncièrement, et qu'elle est aussi le lieu du changement, de même qu'elle est, en d'autres termes, expression de soi-même et expression de l'infini au sein duquel elle est placée, la vérité, à son image, doit être conçue comme immuable dans son essence et aussi comme variable dans son devenir.

La vérité est la formule qui réconcilie la théorie et l'action. Elle n'est ni, comme le pensent les dogmatiques, une *res æterna*, objet inerte de contemplation, ni, comme veulent les sceptiques, l'*acte*¹ par lequel s'exprime la liberté absolue de l'individu; elle est l'affirmation qui réconcilie les exigences de la conscience universelle et les aspirations de la volonté personnelle. Elle est l'éternel, dans l'effort qu'il fait pour s'inscrire au sein du présent, et le présent, en tant qu'il s'unit, collabore étroitement avec l'éternel. Elle est vie et *progrès*.

Si maintenant nous nous plaçons au point de vue moral, la vérité, dirons-nous, est ce qui sauvegarde à la fois l'*unité morale* des sociétés et la *liberté de penser* des individus; ce qui, entre les consciences, crée des liens tels qu'elles puissent les accepter sans renoncer à elles-mêmes sans abdiquer leur dignité; tels, qu'en les affirmant, elles s'affirment elles-mêmes; tels qu'en devenant le principe des devoirs, ils soient également la source des droits. La vérité² dans l'ordre moral, c'est la *Justice*!

1. Voyez RAUH, *Le Fondement métaphysique de la morale*.

2. Cf. le mot de VINET : la Vérité n'est pas une *Vue* mais une *Vie*.

RÉSUMÉ

Le scepticisme est ou psychologique, ou logique, ou métaphysique. *Psychologique*, c'est une disposition à douter et le synonyme de l'esprit critique. *Logique*, c'est une méthode pour arriver à la vérité. *Métaphysique*, c'est une doctrine qui conclut tantôt à la suspension du jugement (pyrrhonisme), tantôt à l'affirmation que toute vérité est particulière, individuelle, subjective.

Le fondement du scepticisme est dans la faiblesse de la thèse *réaliste*, qui affirme l'existence d'une vérité universelle et éternelle. Le concept de vérité, en effet, ne saurait être réalisé tel quel dans l'expérience; la vérité réelle est *concrète*.

Les principaux arguments des sceptiques sont d'abord la *contradiction* des opinions humaines. Cette objection, valable contre la thèse dogmatique de la vérité, une et immuable, ne porte pas en réalité. La vérité consiste, en effet, dans la *conciliation progressive* des opinions contraires. Au reste, on exagère l'importance des contradictions humaines; il en est de la vérité comme d'un organisme : elle change, mais il subsiste d'elle la forme essentielle.

Le second argument des sceptiques, c'est l'*absence de critérium* de la vérité. Ni le témoignage des sens, ni le consentement universel, ni le sens commun, ni l'autorité, ni l'évidence ou l'impossibilité de douter, ni l'accord de l'idée avec les faits ne sont de sûrs moyens de distinguer le vrai du faux. L'objection tombe si l'on fait observer que la *science* n'a pas besoin d'un critérium de valeur absolue et que la *métaphysique* n'a pas besoin de critérium du tout.

Le troisième argument sceptique consiste dans la *relativité* de la connaissance. Nous ne pouvons pas, dans la régression des causes, atteindre la cause première, ni dans la détermination des effets atteindre aux conséquences dernières. Toute connaissance est limitée, incomplète, et comme nous ne connaissons le tout de rien, nous ne connaissons rien. On peut répondre que la science, qui cherche à connaître pour agir, se contente parfaitement du relatif. Quant à la métaphysique, elle n'a pas besoin de connaître du tout. Elle consiste non à se représenter les choses, mais à les vivre.

Un argument fréquemment invoqué encore par les sceptiques grecs, c'est le *diallèle*. Il consiste à dire que toute vérité doit être démontrée par une démonstration dont la vérité doit, à son tour, être démontrée, ce qui engage la pensée dans une régression à l'infini. On répond que la vérité se prouve par ses effets comme la réalité du mouvement par la marche effective.

On objecte, d'autre part, au scepticisme qu'il est contradictoire de *prouver* que la vérité n'existe pas, mais le sceptique ne prouve rien : il constate l'impuissance du dogmatique. On lui objecte encore qu'il devrait rester *muet*, mais il affirme, au contraire, le droit pour l'individu de demeurer attaché à sa vérité propre. On lui fait encore observer que le scepticisme est d'essence *anarchique* et que la société repose sur la communauté des croyances. Il fait remarquer en retour que la société n'existe qu'autant qu'elle est composée d'êtres indépendants relativement et de consciences *libres*. La vérité se trouve donc dans le point de vue qui *concilie* le dogmatisme et le scepticisme et qui est justement celui que nous avons adopté.

TABLE ANALYTIQUE

A

ABOULIE, 308.

ABSOLU. *Voyez* RELATIF. — et le problème métaphysique, 44. — est une abstraction, 330. — objet de la métaphysique, 511. — et imagination, 156. — et sensation, 134. — et attention, 91, 92. — et le problème de la liberté, 323, 324, 330. — et le scepticisme, 572, 599. — et la science, 610.

ACTE et puissance, 81, 89.

ABSTRACTION, effet de l'attention, 92. — conséquence de l'analyse, 328. — nécessaire à la science, 327, 328, 506, 517. — interdite à la métaphysique, 329, 330, 396, 508, 586. — et la division des facultés, 75, 80 sq. — et l'idée générale, 231, 240. — et le langage, 257, 266. — et l'altruisme, 464. — et le goût, 477, 481. *Voyez* IDÉE.

ADAPTATION : la pensée et la vie, 51, 114, 302, 380, 383. — et la science, 506. SON MÉCANISME (*voyez* DIVISION DU TRAVAIL), 351. — et la sensation, et la perception, 129, 221, 398. — et l'habitude, 365. — propriété essentielle de l'être, 562.

AFFECTIFS (FAITS). *Voyez* SENSIBILITÉ Énumération, 45. Caractères, 44, 396, 401. — pas positifs, 79, 189. — dépendent des faits représentatifs, 62, 421, 407.

AFFIRMATION. *Voyez* JUGEMENT.

ALTRUISME. Est fondamental, 129, 210, 456, 459, 362 sq. Émotions altruistes, 435.

AME. *Voyez* PSYCHOLOGIE et SPIRITUALISME. — pas objet de la psychologie positive, 22, 23 n. — conception matérialiste, 24, 526; spiritualiste, 52, 537; panthéiste, 557; idéaliste, 540, 584; phénoméniste, 577. Loi interne de l' —, 38, 41, 343, 353, 455. — et le corps, 9, 526, 541, 544 n. — pas connaissable absolument, 575. 585. — objet de connaissance relative, 40. Utilité de l'étude de l' —, 43.

AMOUR. Ses caractères, 481. Mythe de l' —, 485.

ANALYSE. Définition, 80 n. Forme de l'activité réfléchie, 89, 90, 97, 128, 310. — psychologique, 28 et suiv. Condition de la science, 506. Origine de la métaphysique, 512, 559, 578. L' — doit être complétée par la synthèse, 128, 156, 187, 310, 226.

— et synthèse dans la perception, 199. — dans le langage, 259. — dans l'habitude, 354, 369. — dans la réalité, 579.

ANIMISME et organicisme, 523. Sa valeur, 527.

ANTHROPOMORPHISME. Étymologie, 12. — et l'imagination, 154, 157.

ANTINOMIES, 520, 585.

APHASIE. Définition, 25 n., 249 n. Causes, 249. Formes, 200.

APPLICATIONS pédagogiques et morales : Inconscient, 109, 110. Attention, 91, 98. Imagination, 154, 157, 159. Mémoire, 179, 180, 181, 185, 106. Perception, 200. Langage, 264. Volonté, 301, 304, 306, 309. Caractère, 339, 341, 343. Vertu, 354, 359. Habitude, 361. Dilettantisme, 363. Routine, 363. Animaux, 250, 387. Plaisir et douleur, 401, 411, 413, 414. Émotion, 423, 427, 428, 429, 430, 432. Passions, 448, 450, 453. Sympathie, 457. Sensibilité, 462, 469. Esthétique, 484, 493, 495.

ARBITRE (LIBRE). Voyez LIBERTÉ.

ART : Leçon XX. Définition, 483. Origine, 489. Évolution, 490. — et la nature, 492. L'œuvre d'— et ses conditions, inspiration, méthode, 493. — et la morale, 495. — désintéressé, 478, 495. Plaisir de l'—, 413. — et l'habitude, 360. — et l'imagination, 160. — et la philosophie, 4.

ASSIMILATION et idée générale, 231. — forme de l'activité nerveuse, 68. — forme de l'activité mentale, 68, 98, 287, 325, 329, 398, 401. — propriété de l'être, 562.

ASSOCIATION : Leçon X. Exemple, 272. Théories de l'—; rationalisme et empirisme, 272. — par contiguïté, 276, 278, 280. — par similarité, 277, 279 et suiv. — par parenté émotionnelle, 281, 191. — par contraste, 280. —

par réintégration, 273, 280. — par liaison d'idées ou catégories, 282. Lois concrètes de l'—, 283. — et la perception, 218. — et l'inconscient, 106. — et le sentiment altruiste, 459.

ATTENTION : Leçon IV. Définition, 87, 90. Sa propriété essentielle, l'inhibition ou l'arrêt, 89, 67, 184, 301. — et l'analyse, 241, 201, 92. Ses formes, spontanée et volontaire, 93. Sa forme morbide (voyez MONOÏDÉISME), 94. L'— hypnotique, 97. Son caractère relatif, ses limites, 90, 98, 321. Son rapport avec la sensibilité, 98, 192. — et la personnalité, 92, 93. Son développement progressif, 88. — et l'observation intérieure, 32. — et la sensation, 90, 125, 204, 171. — et la mémoire, 192. — et l'idée générale, 231. — et l'association, 283. — et l'habitude, 356, 358. — et l'activité instinctive, 375, 390. — et l'œuvre d'art, 480. — condition de la vérité, 602.

ATOME. Définition, 514 n., 515. Ses caractères, 515, 541. Notion contradictoire, 515. Son utilité, 516, 549, 605, 606, 581.

ATTRIBUT. Sujet et —, 228; inintelligibilité de leur rapport, 562. L'être ne peut être —, 551. L'— ne peut être, 687.

AUTOMATISME. Explication physiologique, 60. — et l'habitude, 357, 368, 194. — dans le rêve, 114. — condition du génie, 361. — source du comique, 365. — de l'âme, 323. — de l'instinct, 375. — du réflexe, 374 n. — des bêtes, 387. — est une apparence, 556.

AUTONOMIE. Voyez SOLIDARITÉ.

AUTORITÉ et la croyance, 4. — critérium, 601, 604.

AVEUGLES-NÉS, 132, 215. Aveugles gais, 409.

B

BEAU : Leçon XX. — et le laid, 484. — libre et adhérent, 477, 481. — le bien et l'utile, 477, 478, 479. — s'adresse à l'imagination, 161, 481. — et la morale, 497. — fin ou idéal de l'âme, 38, 41.

BÊTES et la réflexion, 87. — et l'intelligence, 387. — et le langage, 250, 387. — et la pitié, 158, 466. Psychologie des —, 35.

BIEN. Voyez BEAU.

BONHEUR et imagination, 158.

C

CARACTÈRE : Leçon XIV. Définition, 333. Facteurs, 334; tempérament, 336; milieu, 337; éducation, 339; circonstances, 340; atavisme, hérédité, 341; inconscient, réflexion, 343. Classification, 345. — et l'inconscient, 109, 111. — et l'habitude, 353. — et l'émotion, 423.

CATÉGORIE. Voyez JUGEMENT.

CAUSE. Voyez INDUCTION. Définition, note p. 75. Conceptions diverses de la —, 12. Principe de —, 286. — matérielle et finale, 509, 549. — occasionnelle, 544 n. — première et seconde, 537, 606.

CERTITUDE, caractère de la vérité, 83. — fruit de la critique, 16. — a des inconvénients moraux, 554. — scientifique et métaphysique, 603. — a des degrés divers, 39. — en psychologie, 25, 42.

CERVEAU à l'état rudimentaire, 53. Éléments, 55. Fonction, 53, 67. — et l'intelligence, 54. — et la nutrition, 55 n., 145, 146. — et le sommeil, 106, 146. — et l'organisme, 10, 59, 60, 64, 31, 439, 96.

— et la désagrégation psychique, 59, 111, 114, 308. — indolore, 410. — et l'inconscient, 115. — et la sensation, 63, 131. — et l'imagination, 144, 145, 146, 147. — et la mémoire, 172, 174. — et l'association des idées, 279. — et l'habitude, 361. — et l'instinct, 374. — et le caractère, 336. — et l'émotion, 401. — et la conscience, 24, 525.

CHOSE EN SOI. Voyez SUBSTANCE.

CLASSIFICATION. Son point de départ, 228. — générale des faits psychiques, 44. — des sensations, 120. — des images, 140. — des souvenirs, 177. — des catégories, 283. — des habitudes, 350. — des caractères, 345. — des instincts, 377. — des émotions, 433. — des arts, 491. — des systèmes métaphysiques, 510.

CLINAMEN, propriété des atomes, 516. — image de la liberté, 430.

CŒNESTHÉSIE, 122, 204, 409.

COMIQUE, 365, 489.

COMPRÉHENSION. Définition, 227. — de l'espace, 520. — et la liberté, 530.

CONCEPTUALISME. Importance, 237 n. Signification, 239 sq. — et la liberté, 316. — et la vérité, 596.

CONCRET, objet d'analyse, 227. — objet de la métaphysique, 7 n. 1, 508, 604. — caractère de l'expérience pour Kant, 572, 580. — caractère de l'être, 561, 563. — de la vérité, 596, 598, 610. — et la conscience, 26 n. 2, 27 n. 1, 78, 210. — et les facultés, 80. — et l'attention, 87, 91. — et la sensation, 121, 128, 132. — et l'imagination, 142. — et la perception, 198, 200, 208, 226. — et l'idée générale, 225, 231, 232. — et le mot, 236. — et l'association des idées, 275, 282. — et les catégories, 289. — et la volonté, 330. — et le caractè-

tère, 334. — et l'habitude, 349, 351, 362, 368. — et l'instinct, 375. — et le plaisir et la douleur, 399. — et l'émotion, 423, 439. — et les inclinations, 436 et suiv. — et le beau, 161, 477, 482. — et l'art, 491. — et l'atome, 517. — l'âme et le corps, 156.

CONNAISSANCE interne et externe, 24. — scientifique et métaphysique, 605.

CONSCIENCE : Leçon IV. Caractère des faits psychiques, 24 et suiv., 104. Type de connaissance, 25, 29, 32. Conditions physiologiques, 51, 60, 69. Ses caractères contradictoires, 26 n. 2, 27 n. 1, 37, 78, 210, 540. — impersonnelle, 87, 465. — réfléchie, 87. Condition générale, 96, 105, 164. Limites, 97, 111. Désagrégation de la —, 112 et suiv., 307. Son contenu, 44, 573. Son rôle, 62, 506. — mesure du réel, 577. Sa réalité, 560. Son caractère inconnaissable, 587. Théories relatives, 76, 210.

CONTIGUÏTÉ. *Voyez* ASSOCIATION DES IDÉES.

CONTRADICTION des opinions, 596, 599. — condition de la vérité, 599.

CONTINGENCE contraire de nécessité, 323, 329, 530. — caractère de l'expérience, 582. — preuve de l'existence de Dieu, 546.

CORPS et matérialisme : atomistique, 515; cartésien, 518, 519; scientifique, 24, 526. — et le spiritualisme, 538. — et le monadisme, 116, 561. — et l'âme, 156, 541, 544 n., 69, 526, 50. Action du — sur l'âme, 86, 422, 526. Action de l'âme sur le —, 84, 426, 527, 95 et suiv. (*voyez* CERVEAU). Théorie phénoméniste du —, 576.

COSMOLOGIE rationnelle, 19, 511, 585.

CRÉATION niée par le matérialisme,

515; par le panthéisme, 556. — affirmée par Leibnitz, 563. — acte d'amour, 561. — cause du mal, 549.

CRITÉRIUM. Définition, 13 n., 91 n. Enumération, 600. — critiqués, 600. Son objet, 604. — et la conscience, 121. — et le plaisir, 414. — et la passion, 447.

CRITIQUE. Esprit, 16, 305, 452, 309, 364. || — de l'entendement, 568. || Danger moral de la —, 160.

CROYANCE, propriété des idées, 83, 86 (*voyez* MONOÏDÉISME). — et le doute, 552. — condition de la certitude, 602. Son utilité sociale, 608. Sa valeur morale, 553. — distinguée de la certitude, 4, 5. — condition de l'action, 309. — et le langage, 264. — et l'habitude, 364. — et l'inconscient, 427. — et la passion, 448. — collective à l'origine, 466.

D

DÉDOUBLEMENT. *Voyez* PERSONNALITÉ.

DÉDUCTION. Définition, 37. — procédé du mathématicien et du matérialiste, 512. S'applique à la psychologie, 37. — peut être imaginaire, 152. — preuve de l'existence de Dieu, 546, 550.

DÉFINITION. Son origine, 228. Ex., 90. — due à l'analyse, 90. L'individu y échappe, 560, 397.

DÉLIBÉRATION. Analyse, 294. — et l'attention, 92.

DÉSIR. Définition, 45. Caractère de l'idée, 434. — et l'acte volontaire, 300. Signification, 553. — et la mémoire, 445.

DÉTERMINISME. Définition, 108 n. 2. Ses formes, 314 sq. — et fatalisme, 324. — et la science, 324. — et les sciences, 39, 529. — et le ma-

E

térialisme, 512. — et le panthéisme, 557.

DEVOIR. Son fondement, 343 (*voyez* LOI INTERNE). — fondement de la liberté, 416. — indémonstrable, 554. — expression du divin, 554. — corollaire du droit, 613.

DIALÈLE, 606.

DIEU, être des êtres, 511. — compréhension infinie, 229. — à l'image de l'homme, 154. — puissance infinie, 141. Preuves logiques, 545; morales, 553. — est un noumène, 285, 285, 600. — nié par le matérialisme, 513. — réalité souveraine, 16. — explication désespérée, 544 et n. 267. *Voyez* THÉOLOGIE.

DIFFÉRENCIATION, 52. *Voyez* SPÉCIALISATION.

DIFFUSION. Loi de — de l'énergie, 436. — des émotions, 437.

DILETTANTE. Définition, 324 n., 363, 594

DIVISION DU TRAVAIL : biologique, 68, 463; sociologique, 467; intellectuelle, 3, 7, 10. — et l'activité inconsciente, 61. — et la sensation, 135, 136. — et l'habitude, 357, 361, 354. — et l'instinct, 385, 386. — et l'art, 490. *Voyez* SPÉCIALISATION.

DOULEUR : Leçon XVII. Définition, 45. Caractères, 396. Causes, 399. — et le plaisir, 410. Conditions physiologiques, 99. — et l'attention, 100. — et l'inconscient, 109. — et la mémoire, 189. — et la perception, 211. — et l'activité mentale, 407.

DOUTE, condition physiologique, 67. — faculté mentale, 83. — dû au conflit des idées, 305. — morbide, 310. — et la liberté, 315 n. Son rôle, 16, 304, 538, 552, 584, 593. Ses limites, 5. — point de départ de la critique, 569. *Voyez* SCEPTICISME.

DURÉE, 26, 397. *Voyez* TEMPS.

DYNAMIQUE et statique, 34 n., 562.

ÉGOÏSME et sympathie, 456. — et l'inconscient, 109. — et l'imagination, 156. — et l'émotion, 435. — loi de la nature, 458, 462.

EFFORT, 95, 323.

ENTENDEMENT, faculté des idées générales, 224. — et la perception, 225. Théories relatives à l' —, 275. — critiqué, 568.

ENTITÉ. Définition, 75 n. — métaphysiques, 12, 75, 325. — dues à l'imagination, 154. — dues au langage, 267.

EMPIRISME et nominalisme, 237 sq. — et génétisme, 211. — et idées générales, 229. — et l'association des idées, 273. — et les catégories, 287. — et le déterminisme, 315. — et le phénoménisme, 576. — réfuté par Kant, 583.

ÉMOTION : Leçon XVIII. Définition, 45. Ses éléments, 420; ses conditions physiologiques, 424. — et l'inconscient, 426, 107. — et l'étonnement, 428. Lois de l' —, 437. — Classification, 438. Expression, 435. Finalité, 432. Dangers, 430. Théories, 436. — et la connaissance, 31, 437. — et l'intelligence, 471. — et la passion, 443.

ÉNERGIE. Loi de l' — spécifique des nerfs, 130. — Conservation de l' —, 324, 326.

ENFANT. Psychologie de l' —, 35. L'attention chez l' —, 98. La conscience chez l' —, 465. Activité désintéressée, 100. Imagination, 154. Mémoire, 430. Langage, 250 n., 256. Crédulité, 305, 593. Égoïsme, 461. Émotion, 430, 433. — et l'éducation, 339. — et l'hérédité, 341. Vieux enfants, 194.

ERREUR. Voyez VÉRITÉ. — acte de volonté, 83. Opinions absolues sont des —, 599. Remèdes contre l' —, 16, 593, 594, 43. — des sens, 130, 142, 219. — d'imagination, 152, 154, 158. — de réflexion, 268. — du langage, 264. de l'habitude, 364. — de l'instinct, 386. — du sentiment, 430, 452. — de l'inconscient, 108, 322. — et l'observation externe, 25.

ESPACE. Origine, 211 sq. (voyez PERCEPTION). Nature : théorie de l' — substance, 514, 518. Critique, 519, 520. Théorie de l'idéalité de l' —, 580, 581, 573 (Voyez ANTINOMIES). — caractère essentiel des faits non psychologiques, 26. Voyez MOI.

ESPÈCE. Définition, 228, 199. Descendance des espèces, 380, 383.

ESPRITS animaux, 115, 366. || — de finesse, 29, 107, 470, 592. || — logiques, 599.

ESSENCE. Définition, 511. — et le spiritualisme, 540. — et le panthéisme, 555, 558. — caractère de l'être, 560. — objet de science, 521. — interdite au métaphysicien, 576. Voyez NOUMÈNE.

ESTHÉTIQUE : Leçon XX. Définition. — et la vie matérielle et morale, 477. Les sentiments —, 484. — caractère de la psychologie, 43. — et imagination, 160. — et la métaphysique, 507. — transcendente, 581. Émotions esthétiques, 435.

ÉTERNITÉ. Voyez TEMPS.

ÊTRE, individu et genre, 561. — a pour type la conscience, 611. — n'a pas d'attributs, 607. — n'est pas essence pure, 551. Voyez DIEU.

EXCITATION. Raison d'en supposer l'existence, 123. Mesure de l' —, 125. Son rôle, 131. Nature, 134.

EXPÉRIENCE, abstraction faite de la pensée, 288. — ensemble des phéno-

mènes, 581. — critérium de la vérité, 13, 152, 602, 604; de la réalité, 13, 59, 229, 550, 569, 576; de la science, 155, 215. Valeur des jugements d' —, 241, 602. Éléments qui la composent, 288, 574, 579, 580. — intime, 28, 330, 333. — opposée à la déduction, 152.

EXPÉRIMENTATION, fin de la science, 7, 328, 508. — suppose l'imagination, 150. — caractère de l'explication positive, 13.

ÉVIDENCE. Critérium, sa valeur, 601, 604. — de l'émotion, 432.

ÉVOLUTION universelle, 379. — embryologique, 53, 381. — des espèces, 379, 389. — des sociétés, 338, 357. — de la philosophie, 8, 11. — mentale, 234. — du langage, 249, 253, 257. — de la vérité, 598, 611. — des sentiments, 467. — des passions, 453. — inhérente à l'habitude, 367.

F

FACULTÉ, terme métaphysique, 12, 75, 267. Critique de la théorie des —, 75, 22.

FAIT, est une abstraction, 327. — expression concrète de la loi, 41. — et la conscience, 78. Voyez POSITIVISME.

FATALISME, 324.

FÉTICHISME, 11. — verbal, 265.

FINALITÉ. Définition, 38 n. 2, 173. Principe de —, 286. — du monde, 549. — externe, voyez ADAPTATION. — dans le vivant, 525. — dans la mémoire, 173, 174. — dans le plaisir et la douleur, 414. — dans l'expression des émotions, 435. — dans le beau, 477.

FINI ET INFINI. Voyez ANTINOMIE. La régression à l' —, 537, 605, 606.

Foi, opposée à certitude, son domaine,

5, 554, 587, 318. Evidence de la —, 601. — conséquence du scepticisme, 609. — et le sentiment, 309.

FOLIE, 159, 304, 609.

FORME, opposée à matière, 558, 574, 580, 581, 586. Caractère formel, 284, 540, 585.

G

GÉNIE, 496.

GENRE. Voyez ESPÈCE.

GOÛT, sens des saveurs, 121, 122. — et l'attention, 125. — et l'activité, 204. — et les états affectifs, 415. || — sens esthétique, 477, 478, 481. — et la sympathie, 485. — et la foule, 492. — et la nature, 495. — et la morale, 497.

GRACE, 486.

H

HABITUDE : Leçon XV. Définition, 45, 349. Classification, 350. Origine, 352. Formation, 354. Lois, 357, 124. Utilité, 361. Dangers, 363. Théories, 366. — et l'activité de l'esprit, 358, 472. — et l'expression des émotions, 436. — et la passion, 443. — et les lois de la nature, 569.

HALLUCINATION. Exemple, 141. Causes, 142. Espèces, 143. — dans la folie, 304 (voyez MONOÏDÉISME). — et la perception, 571.

HASARD. Voyez CONTINGENCE.

HÉRÉDITÉ. Définition, 335. — et le caractère, 335, 341. — et l'instinct, 382. — et les idées innées, 234. — et l'inconscient, 107.

HOMME et l'animal, 390. Utile à l'homme, 455, 463.

HYPNOTIQUE (sommeil). Cause, 94. — et l'étude de la psychologie, 36. — et l'inconscient, 112. Voyez MONOÏDÉISME.

HYSTÉRIQUE. Définition, 112. Caractères, 84. Expérience sur une —, 112.

I

IDÉALISME : Leçon III. M. Origine et signification, 568. Formule, 570. Critiques inexactes contre l' —, 570. Formes, 569, 573. — formel, 574. — absolu, 574, 575; — phénoméniste, 576, 577. Critique de l' — de Kant, 586. — opposé au réalisme, 563, 571, 379. — et la sensation, 129, 130, 136. || — dans l'art, 160, 480.

IDÉATION, 65, 27, 308.

IDÉE (générale) : Leçon X. Définition, 227, 166, 45. Propriétés, 228. Conditions physiologiques, 65. Conditions psychologiques, 231. Théories relatives à l'origine des —, 229, 233. — et le signe, 235. Réalité des —, 237 et suiv. — et la science, 30, 40, 151. — et l'action, 85, 294, 303, 506. — et le sentiment, 420 et suiv., 434, 432. — et la perception, 225. — et la mémoire, 166, 183, 186, 184. — et l'oubli, 176. — et le langage, 259, 261, 262 n., 360. || Idée abstraite. Définition, 231. — et la mémoire, 231. — et le conceptualisme, 240, 233. — objet de la science, 328, 508. Voyez CONCRET. || Idées métaphysiques, 583, 595. || Idée force, 84, 85, 459. || Idée directrice, 116, 524. Voyez LOI INTERNE.

IGNORANCE et erreur, 83. — condition de l'homme, 605; il ne peut s'y résigner, 108, 322. — exclut le doute, 304.

IMAGE : Leçon VII. Définition, 45, 140. — espèces, 141. — motrices, 802. Pas d' — affectives, 188. — composites, 229. — et la sensation, 140. — condition de l'idée, 236. — représentation libre, 167, 168. — hal-

lucinatoire, 141, 143. || **IMAGINATION** et perception, 142. — et rêve, 144. — et la science, 150. — et la vie morale, 86, 156. — et le bonheur, 158. — et la vie esthétique, 160, 360, 480. Dangers de l' —, 152, 154. — et l'inconscient, 106. — et la mémoire, 167, 170. — et la volonté, 302, 84, 159, 306. — et la sympathie, 158, 456, 457 n. — et la passion, 452, 454. — et l'intelligence, 310. — et l'association, 280. et la métaphysique, 154, 577.

IMMANENT. Voyez **PANTHÉISME.**

IMPÉNÉTRABILITÉ. Voyez **QUALITÉS PRIMAIRES.**

INCLINATION: Leçon XIX. Définition, 45. Classification, 456. — et la passion, 444. — irréductibles, 458, 460.

INCONSCIENT: Leçon V. Définition, 104. Explication physiologique, 60. — et l'observation intérieure, 31. — et la complexité des faits intimes, 81. — et l'intelligence, 105, 361. — et la sensibilité, 106, 421, 426. — et la volonté, 108, 322, 317. — et la personnalité, 110, 427. — et la mémoire, 105, 172, 175 n., 183, 184, 188, 192. — et la perception, 105. — et le rêve, 147. — et les inclinations, 460. — et le beau, 479, 483. — et le progrès, 599.

INDIVIDU, caractère de la substance, 558. Les êtres sont des —, 92, 329, 331, 519, 560, 561. — caractère des phénomènes, 573. — mal métaphysique, 549. La vérité a rapport à l' —, 607. — étranger à la science, 30, 41, 329. — et l'attention, 92, 98. — et la sensation, 125, 130. — et le rêve, 146. — et l'imagination, 157. — et la mémoire, 177. — et la perception, 201. — et l'entendement, 225. — et l'idée générale, 227, 229. — et le réalisme platonicien, 238.

— et le nominalisme, 240. — et le conceptualisme, 243. Mots individuels, 258. — et la liberté, 330. — et le caractère. — 333, 343. — et la vie sociale, 338. — et l'hérédité, 341. Classification des —, 345. — et l'habitude, 349. — et les états affectifs, 401. — et la sympathie, 465. L'individualisme, 467. — et la solidarité, 468. — et le beau, 161, 360, 480. — et l'immortalité, 542.

INERTIE, 365, 366, 368, 516, 519.

INNÉISME, 233.

INSTINCT: Leçon XVI. Définition, 45, 372. — et habitude, 349, 373, 384. — et réflexe, 373, 374. — et somnambulisme, 375. Classification, 377. Variabilité des —, 379. Origine, 382. — et hérédité, 384. — et intelligence, 387. — et altruisme, 464. — de conservation et jouissance esthétique, 479, 486.

INDUCTION. Exemple, 134, 219. Valeur de la loi induite, 241 sq. — preuve de l'existence de Dieu, 546. — Critique, 547. Voyez **CAUSE.**

INTELLIGENCE. Signification du mot, 23. Contenu, 45. Formes, 468, 310. Caractère propre, 470. — des bêtes, 251, 387 sq. — et mémoire (voyez ce mot). — et habitude, 360. — et instinct, 387. — et émotion, 429, 431, 432, 437. — et passion, 448. — et sensibilité, 469. — et la faculté d'expression, 469. — et inconscient, 106, 185.

INTUITION, méthode métaphysique, 508, 551.

J

JOIE et plaisir, 424, 403, 407. — et la pensée, 434, 407 et suiv. — et l'inconscient, 107. Valeur, 447, 445.

JUGEMENT. Définition, 45, 83, 166, 228, 283. Catégories, 283, 285.

Origine, 287. — métaphysiquement inexplicable, 562.

JUSTICE. Sa nature, 359. — loi de respect, 158. — forme de solidarité, 468. — et l'équité, 265. — donnée de la conscience, 16. — objet du philosophe, 3, 611. — conséquences métaphysiques, 543, 553, 552. — politique, 603. — et le beau, 479.

L

LANGAGE: Leçon XI. Définition, 247. Formes, 248. Physiologie, 55, 248, 249. Maladies, 176, 200, 249. Spécialisation, 248, 490. Conditions psychologiques, 250. — des bêtes, 250, 387. Origine, 252. Éléments, 249, 254. Lois, 255. Évolution, 257. Distinction d'avec la pensée, 259, 235. Rapports, 261. Inconvénients, 264 (voyez **PSITTACISME**). — des émotions, 435. — et la fonction vicariante, 527. — expérience : langage divin, 575.

LIBERTÉ: Leçon XIV. — et déterminisme, 315. — et le devoir, 317. — et le sens intime, 320. — absolue et relative, 330, 595, 42, 296. — et la connaissance, 40, 530. — et l'inconscient, 109, 322. — et la volonté, 297, 301. — et la responsabilité, 297. — et la sensibilité, 429. — et la vie esthétique, 161. — et la substantialité de l'âme, 316, 543. — dans le panthéisme, 556. — dans le matérialisme, 513. — morale, 554, 608.

LOCALISATION. Problème, 63. — des sensations, 132. — et la perception, 211, 396. Signes locaux, 213. — du langage, 249.

LOI. Définition, 49, 582. Types de —, 34 n., 285. Valeur de l'idée de —, 32, 603 (voyez **INDUCTION**). — Fon-

dement de l'idée de —, 289, 570, 582, 583. — interne, 38, 41, 343.

|| Exemples de lois : des trois états, 11, 34. — des méthodes, 33. Division du travail, v. ce mot, 6. de Fechner, 126. de Müller, 130. de la mémoire, 175. de Taine, 335. de l'hérédité, 342. de l'habitude, 357. d'économie, 386. de solidarité, 468, etc.

M

MAL essentiel au monde, 549.

MALADIES. Rôle des —, 38. — de la personnalité, 112. — de l'imagination, 141. — de la mémoire, 175. — du langage, 176, 200, 249. — de la volonté, 307. — du doute, 310.

MATÉRIALISME: Leçon I M. Définition, 24 n. 2. Caractère essentiel, 513. Formes : atomisme, 514. — cartésien, 518. — scientifique, 521. — et la théorie de l'unité des forces, 522. — et la vie, 523. — et l'âme, 525, 24, 69, 115. — de l'inconscient, 115. — et l'habitude, 366. — et la liberté, 315, 316, 512, 547. — et la science, 509, 529. — et la métaphysique, 509, 510. Sa valeur, 514, 536, 526, 572.

MATIÈRE. Voyez **FORME.**

MATHÉMATIQUE et matérialisme, 529. — appliquée à l'expérience, 581, 582, 520. L'imagination en —, 151.

MÉMOIRE: Leçon VIII. Définition du souvenir, 160. — et imagination et perception. —, 167. — ses conditions physiologiques, 65, 66, 182; condition psychologique, 213. — et la conservation, 171. — et la restauration, 173. Lois, 175. Espèces, 177. Culture, 179. Qualités, 180. Limites, 181. Formes, 184, 105. — Finalité, 193. — et l'observation interne, 31. — et l'inconscient, 105, 172. — et

les opérations de l'esprit, 165. — et l'intelligence, 165, 186. — et l'oubli, 113, 147, 172. — et l'habitude, 362, 366. — et l'instinct, 377, 390. — et la sensibilité, 107, 165, 188, 408. — et la personnalité (*voyez ce mot*).

MÉTAPHYSIQUE : Leçon I, 505. Son objet, 18, 507. Sa méthode, 508, 509. Division, 510, 19. Cause de ses échecs, 578. — et la science, 505, 536. — et la morale, 551, 536. — et la psychologie, 22, 44, — et l'imagination, 154. Période — de l'esprit humain, 12, 154. — caractères de la philosophie, 7 n.

MÉTHODE, utilité, 44, 152. — dans les sciences, 28, 529. — dans la science, 7, 327, 506, 508, 517 (*voyez ANALYSE*). — dans l'art, 493. — en psychologie, 28, 33.

Moi, caractère de l'état de conscience, 25, 77, 78, 165, 577. Théories nominalistes ou phénoménistes, 76, 577. Propre des états affectifs, 396. — et la psychologie, 23, 121. — et l'attention, 92. — et la volonté, 295, 299 (*voyez PERSONNALITÉ; voyez INDIVIDU*). — et la représentation du monde extérieur, 582. || — et non-moi, relation constitutive de la conscience, 210, 79, 128, 399, 288, 169. || Altruisme, 458, 459.

MONADE, 518, 560.

MONDE, 557, 548, 583, 584.

MONOÏDÉISME, 36 n., 94, 304, 431, 445, 448.

MONOTHÉISME, 12.

MORALE et la psychologie, 43. — et l'imagination, 156. — et l'habitude, 359. — et le plaisir et la douleur, 414. — et l'émotion, 433. — et la passion, 448, 454. — et la réflexion, 455. — et l'art, 495. — et la religion, 12. — et l'homme, 391. — et

le matérialisme, 514. — et le spiritualisme, 551, 561. — et le scepticisme, 596, 607. Son principe, 286.

MOT. *Voyez* LANGAGE.

MOUVEMENT, essence des choses pour le matérialisme, 512, 514, 521, 522, 528. — caractère des faits non psychiques, 27. — cause présumée de la sensation, 135. || — inhérent à l'idée, 56, 84, 302. Centres sensori et idéo-moteurs, 62, 64, 65. — et l'habitude, 354. || Illusion du — relatif, 220.

MYTHE, 12, 154, 266.

N

NATURE et l'habitude, 361, 362. — et l'éducation, 340. L'état de —, 463. || L'art et la —, 492. || — terme métaphysique, 155, 555, 559.

NEURONE, description, 55, 133. Fonction, 56, 57. Hiérarchie, 57. Mode de liaison, 61.

NOM COMMUN, 227, 176.

NOMINALISME, 237. — et idéalisme, 569. Critique, 583. — et l'âme, 76. — et scepticisme, 594.

NOUMÈNE, définition, 335 n., 574. — opposé à phénomène, 335. Critiqué, 586.

O

OBJECTIF, définition, 37, n. 2. — caractère des représentations, 44, 198, 396, 202, 206, 208, n. 2. — caractère de la conscience, 210. Causes : 1^o l'activité des sens, 202; 2^o la réflexion, 149, 289, 582, 465. || 538, 569, n. 2.

ONTOLOGIE ou métaphysique, 511. — opposé à logique, 540. Argument ontologique, 550. Critiqué —, 551, 585.

OPTIMISME, 453, 557.

ORGANISATION. (*Voyez* DIVISION DU TRAVAIL). — et le système nerveux, 58, 67. — et l'attention, 97. — et l'inconscient, 111, 114. — et la mémoire, 184, 193. — et la société, 338. — et l'habitude, 355. — dans l'émotion, 420. — et le problème de la vie, 463. — des arts, 491. — caractère de la philosophie, 7, 10.

OUÏE. Sensations de l'—, 121, 126, 130, 132, 135, 136. — Activité de l'organe de l'—, 205 n. Perception de la distance par l'—, 409. L'— et les cordes vocales, 205, 248.

P

PANTHÉISME : Définition, 512. Exposé, 555. Conséquence, 547.

PARALOGISME : Définition, 216. Exemple, 539, 550, 584.

PASSION : Leçon XIX. Définition, 45, 443. — et l'inclination et l'émotion, 442, 444. Classification, 446. Valeur, 447, 449. Thérapeutique, 17, 450. Ethique de Spinoza, 453. — et l'habitude, 351.

PERCEPTION : Leçon IX. Définition, 45, 199. — et la sensation, 199. — et la mémoire, 200. — et la réflexion, 90, 201, 484. — et l'inconscient, 105, 115. — et l'activité de l'esprit, 202, 220. — toujours unie à des états affectifs, 79, 133 et suiv., 395, 457, 477 et suiv. — et l'idée générale, 224. — et la conscience, perceptionnisme et génétisme, 210. Critique, 212, 214. Expériences sur les aveugles-nés, 215. Arguments du nativisme, 216. — acquises, 217. — et l'hallucination, 571. — et l'association des idées, 280, 283. — et le plaisir et la douleur, 408. — et l'art, 484, et *passim* leçon XX. — Rôle de la —, 220, 506, 575.

PERFECTION, 550, 547, 515.

PERSONNALITÉ : Leçon XIII. Ses conditions : la mémoire, 165, 193; l'habitude, 353, 362; la raison, 298; l'attention, 93, 94; l'inconscient, 110, 427. Formation progressive, 296, 465. Caractère relatif, 110, 427. La désagrégation de la —, 112, 113. Son rôle : fin de l'activité psychique, 506. — et l'attention, 93. — et la mémoire, 193. — et la perception, 201, 484. — et l'association des idées, 283. — et la réflexion, 305. — et l'émotion, 432. — et la passion, 445. — et l'art, 480, 481, 482, 486. Le respect de la —, 5. — et la métaphysique, 556; 563.

PHÉNOMÈNE. Etats de conscience, 582. Caractère des sensations, 125, 129, 136. Objets de connaissance, 574, 548, 580. Épi —, 51, 526.

PHÉNOMÉNISME, 315, 576, 577. *Voyez* EMPIRISME.

PHILOSOPHIE et l'action, 1. — et l'art, 4. — et croyance, 4 et suiv. — et science, 6, 7. Évolution, 8, 11. Importance, 15. Divisions, 18. — et le langage, 260.

PHRÉNOLOGIE, 63.

PHYSIOLOGIE : Leçon III. Définition, 24 n. 1. — et la psychologie, 9, 24 et suiv., 69. — et l'expérimentation, 37. — et la classification des sensations, 121. — et le langage, 249. — et l'habitude, 350, 356. — et l'émotion, 424. *Voyez aux différents mots*.

PLAISIR. *Voyez* DOULEUR : Leçon XVII. Causes, 401. Signification, 403.

POLYTHÉISME, 12, 266.

POSITIVISME, caractère de la philosophie, 6, 15. — et la loi des trois états, 13. — et la psychologie, 24. — et les méthodes de la science, 33.

— et l'idéalisme, 569. L'esprit et le —, 16.
 Progrès, 463, 598.
 Providence, 556, 563.
 Psychologie et la philosophie, 18.
 — positive et métaphysique, 22. — et physiologie, 24 et suiv., 69, 528.
 — et la physique, 121. Méthodes, 28 et suiv., 33 et suiv. — considérée comme science, 39 et suiv., 316.
 Importance et rôle de la —, 43. — comparée, 34. — infantine, 35. — expérimentale, 35, 36. — déductive, 37. L'analyse en —, 453.
 Psychique. Essence du fait —, 104. — et l'habitude, 352. — irréductible, 69, 528. *Voyez* Conscience.
 Psychophysologie : Leçon III. Origine, 9, 50. Objet, 49. Caractère, 51.
 Pyrrhonisme, 593, 608. *Voyez* Scepticisme.

Q

Qualité unie à la quantité dans les états de conscience, 127, 133, 213.
 || Qualités premières, 202, 518.

R

Raison, idéal de l'âme, 38, 41, 343.
 — condition de la personnalité, 298.
 — principe de moralité et de liberté, 317. Se réalise peu à peu, 293. — || — suffisante, 516. || — d'état, 609.
 Rapport. N'existe pas hors de l'esprit, 288. — dû à la pensée, 581. *Voyez* Jugement. — des substances, 541 et suiv.
 Réalisme métaphysique (*voyez ce mot*). — appliqué aux facultés, 76. — aux idées générales, 238. — aux mots, 267. || — opposé à l'idéalisme, 563, 571. || — en art, 160, 480.
 Réflexion. Définition, 87, 90, 166, 29. 303. — méthode du psycholo-

gue, 28, 33, 462. Passage à la —, 88, 198, 184. — et la délibération, 320. — et la volonté, 305. — et la personnalité, 305. — et le caractère, 343, 345. — et l'émotion, 430. — et la passion, 452. — et l'art, 477 et suiv., 481, 482. Rôle métaphysique, 579 (*voyez* Analyse, Synthèse et Attention). — caractère de la philosophie, 15.
 Relativité de la connaissance, 68, 604. *Voyez* Idéalisme. — de la sensation, 123 et suiv., 125, 129. — de la perception, 201, 210, 220 et *passim*. — de la conscience, 77, 105, 111, 165, 210. — de la liberté, 323, 329, 330. — de la vérité, 595, 596. — de la science, 603. — du plaisir et de la douleur, 406, 410. — de l'émotion, 437.

Réminiscence, 169.

Rêve. Définition, 144. Causes, 145 et suiv. Absence de signification des —, 148. — et l'état somnambulique, 113, 376. — et la réalité, 113, 149, 570.

Réflexe. Définition, 45. —, processus nerveux essentiel, 56. — précédé par l'activité consciente, 61, 356. — gêné par elle, 65 n. — distingué de l'instinct, 373. Caractères et classification du —, 374 n.

Représentation. Terme abstrait, 79, 395. — et les états affectifs, 189, 407.

Religion, 608, 609, 610, 596, 599.

S

Scepticisme : Leçon IV M. Acceptions diverses, 592. — méthodique, 593. — doctrinal, 593. — pyrrhonien, 594, 603, 608. Fondements du —, 595. Arguments, contradictions, 596; absence de critérium, 600;

relativité de la connaissance, 604; diallèle, 606; sa valeur, 607. — et la métaphysique, 572, 575, 551, 571. Terme relatif, 466.

Science. — a pour objet l'universel, 30, 40. — a pour but l'action, 14, 16, 327, 506, 509, 513, 517, 525, 603 (*voyez* Matérialisme). Autonomie des —, 39, 529. —, ses contradictions, 596; sa relativité, 603, 610. — et la loi des trois états, 14. — et la philosophie, 6, 8 et suiv. — et le déterminisme, 324 (*voyez ce mot*). — et l'imagination, 150. — et l'hypothèse transformiste, 381. — et la métaphysique, 610.

Sens. Nombre, 121. || — commun, 206. || — commun, critérium, 601, 603.

Sensation. Définition, 45. Définition et classification, 120. Rapport des —, 123. — et l'excitation, théorie psycho-physique, 125. Quantité et qualité de la —, 127. — et l'organe, 129. Mécanisme de la —, 131. Rôle de la —, 506. — illusoire, 600. — et l'imagination, 159. — et la mémoire, 171. — et la perception, 198.

Sensori-moteurs (centres), 63, 131, 142, 144.

Sensibilité (*voyez* Affectif). — et l'attention, 99. — et l'inconscient, 107. — et l'intelligence, 293, 431 et suiv., 437, 468 et suiv. — et l'habitude, 357. — et les inclinations, 462. La — n'est pas une entité, 23, 267.

Sentiment (*voyez* Affectif). Uni à la représentation, 79. Retarde sur elle, 81. — n'est pas connaissance, 30.

Similarité. *Voyez* Association.

Solidarité et autonomie, 609, 331, 529. Différentes formes de la —, 468. — et la société, 57. Conditions de la — sociale, 17, 608.

Sommeil, 114, 145, 166.

Somnambulisme, 113, 375, 390.
 Sophismes des Eléates, 607. *Voyez* Paralogisme.

Spécialisation, loi de la pensée, 8, 10. —, loi biologique, 52, 67, 97. — et l'attention, 97. — et les sens, 135. — et la mémoire, 177, 183. — et l'habitude, 354, 357, 361. — et l'instinct, 386. — et la lutte pour la vie, 463, 467. — et l'intelligence, 471. — et le langage, 248. — et l'art, 490. —, caractère de la science, 7.

Spiritualisme : Leçon II M. Définition, 512, 552. Signification et valeur logique, 535, 509. — et la morale, 551. — et l'inconscient, 116. — et l'habitude, 366.

Subjectif, objet du psychologue, 121. —, synonyme de formel ou de transcendantal, 569, n. 2, 573. Caractère — des faits affectifs, 44, 396, 401. — des sensations, 124, 125, 136. — de l'espace, 520.

Sublime, 488.

Substance. Définition, 511. Principe de —, 286. — objet de la métaphysique, 511. — de l'âme, 526, 537, 556, 577, 584. — du corps, 514, 518, 556, 576. — divine (*voyez* Panthéisme). Rapport des —, 541 et suiv. — et modes, 556. — ou chose en soi, 573, 574, 575, 587.

Suggestion et l'attention spontanée, 93, 98. Effets, 144, 426. — et l'enfant, 305, 339. Auto-suggestion, 86, 159, 306, 423.

Sympathie. Définition, 456. — irréductible, 457. — esthétique, 485. — et l'imagination, 157. — et le langage, 252. — et la science, 455.

Système nerveux : Leçon III. Évolution, 52 et suiv. Éléments, 55. Organisation, 57. Fonctionnement, 60. Analyse des processus du —, 67.

T

TÉMOIGNAGE, 545.
 TEMPÉRAMENT, 336.
 TEMPS, 26, 27, 397, 166, 169, 227. La localisation dans le —, 170. Le — dans le rêve, 147. Le — tient lieu d'espace? 207.
 TOUCHER, 121, 123, 125, 130, 132. Activité du —, 204. — et l'espace, 206, 209, 212, 213. Caractère affectif des données du —, 409.
 THÉOLOGIE. Forme primitive d'explication, 11. Division de la métaphysique, 19, 545, 585.
 TRANSCENDANT. *Voyez* OBJECTIF.

U

UNITÉ et diversité, caractère de la conscience, 27 n., 77, 156. *Voyez* ANALYSE.
 UNIVERSAUX. Problème des —. 237.

V

VÉRITÉ, fin ou idéal de l'âme, 38, 41. — absolue et relative, 595, 598, 599. Critères de la —, 600, 83. —, distinction du vrai et du faux dans le déterminisme, 572. Le type de la —, 511.

VERTU, 359, 460.
 VIDE, 514, 515, 518.
 VIE. Problème de la —, 523, 69. Lois de la —, 39. 115, 543. — et la métaphysique, 605.
 VISUEL, 145, 336.
 VOLITION, 301.
 VOLONTÉ : Leçon XII. Définition, 46. 75, 23. Son caractère essentiel, 293. — spontanée et réfléchie, 299. — et le désir, 300. — et l'attention, 91. — et l'inconscient, 109. — et la mémoire, 179, 184. — et l'entendement, 83, 302, 304. Ses limites, 306. Maladies de la —, 307. — et l'intelligence, 309. — et l'habitude, 354. — et l'émotion, 431, 432. — et la passion, 448, 450. — signification métaphysique, 560.
 VUE, 121. Propriétés, 124, 125, 126, 129, 132, 135, 136. Conditions physiologiques, 203. — et la résistance, 208 n. 1, 2. — et le toucher, 206, 209, 212. Caractère irréductible des données de la —, 214 et suiv. Perceptions acquises, 218. Illusions de la —, 220. Plaisirs de la —, 408. Leur caractère désintéressé, 413, 478.

Edouard PRIVAT

ÉDITEUR

RUE DES ARTS, 44. — TOULOUSE

Henri DIDIER

ÉDITEUR

RUE DE LA SORBONNE, 6. — PARIS

BIBLIOTHÈQUE DES PARENTS & DES MAÎTRES

PUBLIÉE SOUS LA DIRECTION DE M. PAUL CROUZET

Vient de paraître :

MARCEL BRAUNSCHVIG

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur au Lycée de Toulouse
Docteur ès lettres.

L'Art
et
l'Enfant

ESSAI SUR L'ÉDUCATION ESTHÉTIQUE

Préface de **Jean LAHOR**

Un beau volume grand in-12 de 400 pages.

Rappel :

Collégiens et Familles

LE TRAVAIL DE L'ENFANT A LA MAISON

L'ÉDUCATION DE L'ENFANT PAR LUI-MÊME — LES VACANCES

par **F. GACHE**, PROFESSEUR DE PREMIÈRE AU LYCÉE J.-D. DUMAS (ALAIS)

Préface de M. Paul CROUZET

Couronné par l'Institut (Prix AUDIFFRED).

Ouvrage recommandé par le Ministère de l'Instruction publique

Un beau volume, grand in-12 de 400 pages.

PRIX DE CHAQUE VOLUME

Broché, avec couverture illustrée. 3 fr. 50
Relié (reproduct. de la reliure du livre américain : WILSON,
Pedagogues and Parents) 5 fr. »

En préparation :

Préjugés d'autrefois et Carrières d'aujourd'hui. *Essai d'une éducation rationnelle*, par G. VALRAN, docteur ès lettres, professeur au Lycée d'Aix, chargé de mission par le Ministère du Commerce.

Mademoiselle, Miss et Fraülein. *Comment on apprend les langues étrangères*, par G. CAMBRLYNCK, professeur au Lycée Voltaire.

Autorité et Discipline. *Hier, aujourd'hui, demain*, par L. BOUGIER, professeur au Collège Rollin, bibliothécaire de la Ligue des Médecins et Familles.

Il paraît au moins un volume par an.