

4

BIBLIOTHÈQUE
DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

ESQUISSE D'UN SYSTÈME

DE

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

LEÇONS DE PSYCHOLOGIE

PAR

ÉMILE LUBAC

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au lycée de Constantine

PRÉFACE DE M. HENRI BERGSON

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o
108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

—
1904

T 12 D 49

ESQUISSE D'UN SYSTÈME

DE

PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

LEÇONS DE PSYCHOLOGIE

PAR

ÉMILE LUBAC

Ancien élève de l'École normale supérieure
Professeur agrégé de philosophie au lycée de Constantine



PRÉFACE DE M. HENRI BERGSON

Membre de l'Institut
Professeur au Collège de France

PARIS

FÉLIX ALCAN, ÉDITEUR

ANCIENNE LIBRAIRIE GERMER BAILLIÈRE ET C^o

108, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 108

1903

Tous droits réservés.

PREFACE

On peut nous faire connaître un pays en le décrivant minutieusement sous ses divers aspects; on peut aussi, quand on sait que nous aurons à le visiter nous-mêmes, nous indiquer surtout les points d'où nous devons regarder si nous voulons bien voir. Cette seconde méthode ne procédera pas tant par descriptions que par suggestions. Elle tracera des chemins virtuels, elle signalera des directions. C'est, si je ne me trompe, la méthode que l'auteur du présent travail s'est proposé de suivre.

Son livre se recommande trop bien par son mérite pour avoir besoin d'une autre recommandation. Si j'ai cédé à l'aimable invitation qui m'a été adressée d'y mettre quelques mots de préface, c'est simplement que je m'en serais voulu de laisser échapper une occasion de dire toute la sympathie que j'ai pour l'auteur, comme aussi pour la philosophie où il nous conduit.

Cette philosophie est avant tout un appel à l'intuition. Par intuition je n'entends pas ici

une contemplation passive de l'esprit par lui-même, un rêve d'où il sort en donnant ses visions pour des choses vues. L'intuition dont je parle, quoique métaphysique de tendance, peut être aussi précise que les plus précis d'entre les procédés scientifiques, aussi incontestable que les plus incontestés d'entre eux.

Elle consiste à reprendre contact avec une réalité concrète sur laquelle les analyses scientifiques nous ont fourni autant de renseignements abstraits : pour cela on s'aidera d'abord de ces analyses elles-mêmes. Analyser une présentation, c'est la ramener à des éléments déjà connus ; c'est donc dégager ce qu'elle a de commun avec des présentations qui ne sont pas elle. L'analyse pourra d'ailleurs, dans bien des cas, épuiser tout le contenu de l'objet analysé ; mais c'est qu'alors l'objet ne possède pas de caractère à lui : nous n'avons pas affaire à un objet spécial, mais à un composé de plusieurs objets. Si l'objet a un fond propre, on chercherait vainement à dégager cet élément essentiel par une analyse, c'est-à-dire par une opération qui ne peut et ne veut être qu'une énumération de ressemblances : l'impossibilité même d'épuiser une pareille énumération, l'obligation de la pousser toujours plus loin pour serrer toujours de plus près le caractère propre qui fuit toujours, nous avertit que, pour saisir ce caractère, il faudrait une opération d'un autre genre. Il faudrait une intuition. Cette intuition, on ne nous la communiquera jamais toute faite,

car le langage qu'on nous parle, si spéciaux et si appropriés qu'on en suppose les signes, ne peut exprimer que des ressemblances, et c'est d'une différence qu'il s'agit. Mais on peut nous placer dans l'attitude qu'il faut prendre pour se donner l'intuition à soi-même. Nous la reconnaitrons pour une intuition vraie à ce qu'elle nous apparaîtra comme le point virtuel où toutes les analyses convergeraient si on les prolongeait par la pensée, et comme l'origine réelle de leurs divergences.

Considérons par exemple ce qu'il y a de spécifique dans la perception extérieure, le sentiment de l'extériorité. En approfondissant les analyses proprement dites de l'extériorité, on verra qu'elles procèdent toujours par comparaison, soit avec l'extériorité réciproque de deux choses qui occupent des places différentes dans l'espace, soit avec l'exclusion réciproque de deux idées qui se présentent avec des caractères incompatibles à l'intelligence. Mais ce que le sentiment de l'extériorité a ici de propre et d'essentiel, la relation *sui generis* que la conscience établit entre elle-même et l'objet qu'elle aperçoit, est évidemment quelque chose qui diffère profondément de la relation des deux objets dans l'espace comme aussi de la relation de deux idées dans la conscience.

Soit encore le phénomène de la liberté ou, pour parler plus précisément, le *choix*, tel qu'il apparaît à l'observation intérieure. On pourra le ramener à une détermination de l'acte par ses

motifs, et par là on l'assimilera aux phénomènes de la nature. On pourra le définir par un écart entre l'acte et ses motifs; et ce sera une autre manière de le comparer encore aux phénomènes de la nature. Mais ce qu'il y a de propre, d'immédiatement donné à la conscience dans l'action de choisir, échappe à l'analyse. De cet élément, chacun de nous a pourtant le sentiment vague. Nous amener à en prendre la conscience distincte, telle est la tâche du philosophe qui fait appel à l'intuition.

La métaphysique a pour premier objet, croyons-nous, de ressaisir les intuitions de ce genre. En ce sens, une psychologie qui vise à l'intuition est nécessairement une psychologie orientée vers la métaphysique. Elle nous fait comprendre comment des philosophies antagonistes ont pu prendre naissance dans des analyses psychologiques divergentes. Et elle nous laisse entrevoir comment on pourrait réconcilier ces philosophies dans une intuition commune.

II. BERGSON.

INTRODUCTION

Ces leçons de psychologie constituent l'exposé sommaire d'un système de psychologie rationnelle. Elles sont consacrées à l'examen des principales questions qui se présentent dans un cours sur cette partie de la philosophie. L'esprit dans lequel ces questions sont traitées, la manière dont elles sont envisagées et la destination de ce livre demandent à être expliqués brièvement.

Cet ouvrage ne vise pas à donner au lecteur une étude ni même un aperçu de critique des théories adverses qui ont été soutenues par une argumentation plus ou moins laborieuse au sujet des différents problèmes que soulève la psychologie. C'est qu'il ne prétend pas édifier sur les ruines ou ce qu'il pourrait affirmer avoir accumulé de ruines des théories opposées un nouvel assemblage ou échafaudage de concepts. Système ne signifie pas ici construction ou déduction, mais recours méthodique, pour l'étude d'un ensemble de questions d'une nature toute spéciale, à la réflexion sur le progrès propre de l'esprit, en prenant à

tâche d'éliminer ce qui fait obstacle à ce que nous en ayons directement connaissance.

Il peut sembler qu'il y a avantage à procéder ainsi pour introduire à l'étude de la psychologie. Opposer des théories inconciliables qui dirigent l'une contre l'autre des arguments qui pourraient toujours être rétorqués, sans qu'on prévoie la fin de cette logomachie, si ce n'est en attribuant, à un moment donné, à certaines preuves une valeur soi-disant décisive, c'est se condamner à diminuer considérablement les théories qu'on écarte, pour en triompher, et mettre au rang des chimères tout espoir d'arriver à une solution des problèmes tels qu'ils ont été posés.

Quel que soit le profit que l'esprit peut pourtant tirer de cette espèce de gymnastique, on peut attendre davantage pour sa formation philosophique d'une autre manière de procéder : elle consiste à inciter et diriger constamment la réflexion vers l'intuition de la vie proprement spirituelle lumineuse par elle-même, dont la réalité ainsi connue fera briller une clarté destinée à croître sans cesse en intensité et provenant, à coup sûr, d'une source pure et inextinguible, parmi l'obscurité des problèmes philosophiques et aussi sans doute des événements de la vie.

Les constructions ingénieuses de concepts peuvent se multiplier, toutes différentes les unes des autres ; et assurément les plus solides sont inspirées, à leur principe, par la vision du réel aperçu sous quelque aspect : mais, parce que sans doute

elles se développent bien vite par simple combinaison d'éléments artificiellement obtenus, elles aboutissent à des conclusions si divergentes qu'un novice au moins risque de s'égarer à chercher en tant de sens. Au lieu de décider entre elles pour dicter un choix, ne vaut-il pas mieux demander à l'esprit de prendre connaissance de lui-même, de s'interroger sur ce qui est sa nature propre, de ne pas s'offusquer lui-même de conceptions toutes faites, qu'il a forgées dans différents buts, mais d'avoir recours, pour fonder un savoir en réalité, à l'intuition de l'activité spirituelle ?

Bon nombre de difficultés, où on ne verrait pas autrement comment éviter de se buter, disparaissent, s'évanouissent quand la comparaison avec les données de l'intuition des termes dans lesquels on posait les problèmes décèle l'artifice de concepts dont on croit s'aider mais dont en réalité on s'embarrasse pour la représentation de la vie psychologique. D'autres difficultés subsistent ou surgissent, et non des moindres. Sans doute même la clarté que fait jaillir l'intuition doit élargir le champ où l'esprit voit que ses recherches peuvent s'étendre : d'autant plus fécondes seront-elles : d'autant mieux se révéleront les riches et inépuisables virtualités de l'esprit. On clôt une discussion entre doctrines opposées en attribuant la victoire à l'une d'elles et par suite en définissant en quoi consiste la vérité : l'appel à l'intuition, tout en affermissant à chaque reprise la confiance

de l'esprit dans la valeur et la fécondité de ses données, lui fait toujours pressentir qu'une connaissance plus avancée doit le conduire à saisir des aspects encore inaperçus ou incertains, à mesurer mieux ses véritables forces et à pouvoir compter plus sûrement sur elles. C'est pourquoi, bien qu'on puisse marquer dans un premier examen des questions psychologiques certains points jusqu'où on peut s'avancer sans trop craindre d'errer, cet ouvrage voudrait plutôt recommander la méthode employée, faire sentir à quel genre de connaissance elle permet d'atteindre, que paraître constituer hors de doute les résultats obtenus : c'est assez de s'établir dans la certitude de la puissance de la réflexion, ce qui est affirmer la réalité de l'esprit et exercer la tendance de notre âme à s'élever à la vie spirituelle. — Bref, ce livre n'énumère pas une série de points de doctrine ; il prétend faciliter l'accès de la voie qui mène à une vérité dont l'esprit tire satisfaction autrement que parce qu'elle repose sur un enchaînement rigoureux de principes et de conséquences (vérité des propositions mathématiques) ou parce qu'elle est confirmée par la réussite pratique des prévisions concernant toute une catégorie de faits (vérité des lois physiques) : la vérité philosophique ne doit pas s'appuyer sur une argumentation qui s'effondre, quand on se propose d'en inspirer le goût et le désir, d'en faire juger la valeur à son prix ; on peut penser qu'elle se fera pressentir, s'annoncera d'elle-même et promettra une quête

fructueuse à l'esprit dont on aura éveillé l'attention sur le cours de sa vie où il manifeste et peut manifester de plus en plus clairement sa nature spirituelle, bien que d'ordinaire il passe comme inaperçu de lui et se perde en un sable stérile.

Il va de soi que les recherches de psychologie expérimentale sont laissées en dehors du programme de ces leçons¹. D'ailleurs, au point de vue de l'enseignement de la psychologie, il n'est pas indispensable ni même sans doute utile que des résultats mal établis sur des faits d'une observation très difficile arrivent à la connaissance de celui qui s'initie à la philosophie.

C'est en effet à celui-là surtout, en particulier aux élèves des classes de philosophie que s'adresse ce livre. Il suppose le sens d'un certain nombre de termes employés expliqué comme il ne peut guère l'être qu'oralement. De même, des développements qui ne manquent pas d'être faits dans les classes éclaireront des points, ou donneront une connaissance sommaire de doctrines, dont l'examen n'entre pas dans le cadre aussi restreint que possible de cet ouvrage. En supposant ces desiderata remplis, il pourra contribuer à hausser l'esprit d'un lecteur novice en philosophie jusqu'à apercevoir dans leur difficulté réelle et leur complexité, dans leur étroite dépendance mais aussi dans un ordre où l'on voit la même lumière se

1. Cette exclusion est justifiée par distinction établie, dans la seconde leçon, entre la psychologie expérimentale et la psychologie rationnelle.

propager de l'un à l'autre, des problèmes qu'il n'y aurait aucun profit à trancher en faisant appel et en paraissant accorder crédit à des solutions acceptées communément comme monnaie courante, quoiqu'elles ne supportent pas l'examen.

Il pourra aussi servir à faire sentir le puissant intérêt, à faciliter dans une certaine mesure et surtout à relier la lecture d'ouvrages comme ceux où il renvoie, sans compter ceux des philosophes anciens et modernes. — Les écrits de M. Bergson et aussi son enseignement ont inspiré profondément l'ensemble de ce livre. Ce serait une bien insuffisante preuve de ma reconnaissance envers mon maître que de contribuer dans ma faible mesure à répandre sa pensée si originale et féconde et à provoquer le désir de l'étudier plus à fond : pourtant, s'il y parvenait, ce livre aurait atteint son but et son auteur ne revendiquerait pas d'autre mérite.

PREMIÈRE LEÇON

OBJET ET DIVISIONS DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie nous propose comme étude de réfléchir sur le progrès de l'esprit.

Le « connais-toi toi-même » de Socrate est toujours la devise du philosophe, et il tend aussi par-dessus tout à posséder cette vertu que le même Socrate appelait *ἐγκράτεια*, celle qui consiste à être maître de soi.

Tout autre genre de connaissance que celui où la philosophie espère atteindre ou du moins vise de toutes les forces de l'esprit établit des rapports qui font dépendre les uns des autres les faits de la nature considérés du dehors, rangés par catégories où ils se ressemblent les uns aux autres. La philosophie prétend découvrir à l'esprit dans le pur intelligible la réalité même, et qu'y a-t-il d'intelligible pour lui si ce n'est lui-même, l'intuition de son progrès propre et personnel, l'aspiration à manifester plus clairement sa nature spirituelle en développant les puissances, les virtualités qui sont en lui? En un mot, on peut dire que l'effort philosophique

est celui que l'esprit accomplit pour se révéler à lui-même, pour affirmer son originale et incomparable réalité.

C'est pourquoi la philosophie diffère profondément de la connaissance scientifique, par exemple, par ce caractère de désintéressement qu'Aristote lui reconnaissait. Bien que les ressources dont l'esprit fait preuve en constituant la science mettent en œuvre et en lumière son activité propre, elles sont employées en vue d'assurer, pour un avenir plus ou moins proche, à l'humanité le profit qu'elle pourra tirer de la découverte de relations invariables dans la succession des faits de la nature. Au contraire, bien qu'il soit souverainement désirable pour l'homme de se fortifier par la réflexion philosophique dans la vie spirituelle, la spéculation du philosophe ne poursuit aucun but intéressé : cela est inconciliable avec son caractère propre, qui est de n'assujettir point la pensée à des préoccupations d'utilité ; l'esprit qui tend par la réflexion philosophique à prendre pleine conscience de sa nature propre, aperçoit trop bien la suprême valeur de la fin qu'il poursuit pour la subordonner à l'acquisition de n'importe quel bien matériel. Le but de cette réflexion est donc en elle-même, et il est le plus élevé que l'homme se propose.

Il est appelé à s'interroger sur un certain nombre de questions principales, auxquelles répondent les différentes parties de la philosophie.

Qu'est-ce que notre esprit ? La *psychologie rationnelle* tout d'abord doit se demander quelle est et comment se manifeste l'originalité du progrès de l'esprit dans ses diverses opérations, affections et actions.

C'est ainsi qu'il faut se préparer à aborder une question plus vaste, objet de la *métaphysique* : qu'est-ce que l'être et qu'est-ce qui est ?

Mais auparavant encore, il est indispensable d'avoir examiné les manifestations les plus caractéristiques de l'activité spirituelle, soit qu'elle s'emploie à constituer la science, c'est-à-dire, en dehors de la connaissance métaphysique, le système d'idées et de faits qui permet de se représenter aussi exactement que possible le cours de la nature, soit qu'elle sente et crée la beauté, soit enfin qu'elle conçoive un idéal de vie dont l'obligation s'impose à l'homme de ne pas s'écarter dans la vie pratique. Jamais elle ne se révèle avec plus de puissance et d'éclat qu'en s'attachant à poursuivre l'une ou l'autre de ces fins : nulle connaissance dont l'utilité soit plus indiscutable, mais aussi dont l'exactitude soit mieux vérifiée, la rigueur plus satisfaisante que la connaissance scientifique, objet qu'étudie la *logique des sciences* ; nulle fiction qui soit comparable à l'œuvre d'art pour témoigner de la puissance que possède l'esprit de communiquer à ses créations une vie indestructible : voilà pourquoi l'*esthétique* fait partie de la philosophie ; on

peut en dire autant de la *morale* : aucun système d'actions ne s'inspire et ne procède davantage des tendances les plus profondes de l'esprit que la vie de l'homme qui se guide d'après l'idéal conçu par la raison.

LEÇON II

DIFFÉRENTS SENS DU MOT PSYCHOLOGIE

La psychologie est l'étude des *phénomènes d'ordre mental qui se produisent dans une conscience individuelle*.

A. Comte l'exclut du rang des sciences fondamentales¹ ; c'est avec raison. Les faits psychologiques ne sont pas d'un ordre qui permette de les ranger dans la série des faits physico-chimiques, biologiques et sociologiques², entre les seconds et les derniers. Ils ne peuvent pas en effet être étudiés, comme ceux-ci, indépendamment dans une très large mesure des phénomènes plus simples et sans qu'on ait à prendre en considération les phénomènes d'ordre supérieur.

Un fait de mémoire par exemple ne saurait

1. On appelle ainsi, ou encore science abstraite ou générale, une science qui s'occupe de tout un ordre de faits, indépendamment des cas particuliers où ces faits peuvent se présenter : par exemple, la physique étudie les faits de chaleur en général et s'efforce d'établir leurs lois, tandis qu'une science concrète, comme la géologie, s'occupe spécialement de la chaleur terrestre.

2. Les différentes sortes de faits qui s'offrent à notre étude peuvent être rangées dans cet ordre, d'après leur complexité croissante.

être étudié scientifiquement si on l'isole du cerveau qui est indispensable à sa production. Au contraire, un fait de digestion existe distinctement, séparément des réactions chimiques par lesquelles on peut expérimentalement en reproduire le détail. Ici, phénomène biologique et phénomène chimique forment également l'un et l'autre un tout complet qui se suffit à lui-même, à cause de l'indépendance du second par rapport au premier et du progrès de complication que le premier accomplit sur le second. Dans le fait de mémoire, au contraire, le phénomène biologique et le phénomène psychologique sont tout à fait solidaires, ne se produisent pas détachés l'un de l'autre. Rien n'autorise à les séparer, si ce n'est un artifice qu'il faut avouer; encore est-il bien moins utile qu'inévitable: s'il y a lieu de recueillir seulement les témoignages de la conscience, c'est faute de mieux, c'est-à-dire faute de pouvoir jusqu'ici éclairer le côté physiologique d'un phénomène, dont la conscience empirique nous fait connaître le côté psychologique.

D'autre part, on voit assurément dans la hiérarchie des sciences fondamentales l'inférieur conditionné par le supérieur: par exemple, la vie seule est capable de produire séparément, l'un sans l'autre, des corps chimiquement équivalents, mais dissymétriques¹. Mais ce n'est pas du tout de la même manière que nous voyons le

1. Duclaux, *Pasteur*, p. 45.

fait psychologique influencé, modifié, presque entièrement constitué souvent par les diverses actions qui s'exercent du milieu social sur la conscience. L'individu conscient, considéré en dehors de la société dont il dépend, est une conception aussi artificielle et plus arbitraire encore que celle du fait psychologique abstrait de l'organisme auquel il est indissolublement lié.

Ainsi les faits psychologiques ne peuvent être l'objet d'une science générale intermédiaire entre la biologie et la sociologie; car ils ne forment pas un degré de complexité dont il faille monter et qu'on doive franchir pour passer et s'élever des faits biologiques aux faits sociologiques: d'une part, les faits biologiques arrivent généralement à la conscience, du moins quand ils se produisent dans l'organisme d'animaux supérieurs, et ils se présentent ainsi sous un aspect conscient; en revanche, tout fait psychologique est lié à un état de l'organisme. D'autre part, bien loin que les faits sociologiques surviennent après les faits psychologiques par les relations qui s'établissent dans une société entre individus conscients, ceux-ci n'existent que par fiction isolés de la société; en réalité la plupart de leurs conceptions, affections et actions leur appartiennent moins qu'au milieu social où ils se sont formés: c'est un point dont l'importance capitale nous apparaîtra de plus en plus.

Si la psychologie est une science, elle ne peut être qu'une *science concrète* dépendant de la bio-

logie et de la sociologie : son objet d'études n'est pas et ne peut pas être un ordre général de faits ; mais elle a un objet concret, la conscience d'un individu, comme, en particulier, l'individu humain dans une société actuelle. Elle se propose d'en analyser le contenu, de déterminer quelles lois générales expliquent la succession des faits qui s'y passent.

Cette science d'ailleurs commence à peine à se constituer ; elle ne peut encore offrir de résultats considérables, solidement établis, qui permettent de la comparer à des sciences quelque peu avancées.

Mais on conçoit parfaitement qu'elle doive progresser à la suite de la biologie, de la sociologie et des sciences qui en dépendent, en particulier de la pathologie humaine, de l'anthropologie, etc.

Ce qui caractérise une science, c'est qu'elle étudie, sans spéculer sur le réel, la dépendance de certains faits les uns par rapport aux autres, ou, pour employer le langage mathématique, leur variation en *fonction* les uns des autres : elle arrive ainsi à déterminer leurs lois. Or tout nous permet d'admettre, comme on en a fait l'hypothèse au début de chaque science et donné ensuite la vérification au cours de ses progrès, que des lois président à la production des faits qui se passent dans la conscience d'un individu vivant à l'intérieur d'une société.

D'une part, l'état de cette conscience est dans une dépendance très étroite de celui du cerveau.

On l'a reconnu de tout temps. Le progrès accompli dans l'étude de ces relations a consisté surtout à déterminer quelles régions du cerveau sont spécialement affectées à l'accomplissement de certaines fonctions psychologiques (ce qui est parler par métaphore et ne doit pas être interprété tout de suite, ni même sans doute jamais, dans un sens métaphysique) : on a, comme on dit, localisé des fonctions psychologiques, par exemple la conservation des souvenirs des mouvements accomplis pour l'émission de la parole articulée ; ces résultats sont dus à la pathologie mentale, c'est-à-dire établis sur des cas morbides.

D'autre part, on peut s'attendre à ce que l'étude des phénomènes sociologiques et la découverte de leurs lois, s'il en existe, éclairent le cours des faits psychologiques dans une conscience individuelle. C'est ainsi que l'étude, pratiquée avec sagacité, des faits sociologiques d'imitation met en lumière des lois selon lesquelles l'individu conscient se forme à l'image du milieu social, répercute et propage à son tour les actes d'initiative et les inventions¹. Il est vrai qu'il faut élargir considérablement le sens du mot loi pour l'employer à désigner le cours quelque peu régulier de certains faits sociologiques.

Quoi qu'il en soit, ainsi comprise, la psychologie peut aspirer et tend à devenir une science concrète.

Mais telle n'est pas la psychologie tradition-

1. V. Tarde, *Les lois de l'imitation* (F. Alcan).

nelle de l'éclectisme¹, à laquelle A. Comte ne reconnaît aucun titre à s'appeler science. Elle consiste dans la description de ce qui apparaît à la conscience empirique, c'est-à-dire de la manière dont nous sommes accoutumés à nous représenter le cours de nos pensées, de nos sentiments et de nos actions : il s'est formé dans notre conscience une conception commune et généralement adoptée de la vie psychologique, qui nous tient lieu de la connaître et même se substitue dans la pratique à la vision directe de l'activité spirituelle.

On comprend alors comment un observateur habile à suivre les indications de cette conscience dans sa description et son analyse des faits psychologiques, tels qu'ils se présentent communément, pourra faire un récit curieux, piquant (historiola, dit Spinoza), qui plait à la manière d'un roman. Mais on s'accordera bien à reconnaître, si on ne veut pas abuser des termes et en altérer le sens, qu'il n'aura rien de commun avec une étude scientifique.

D'abord, volontairement, on se condamne, on s'astreint même à n'apercevoir des phénomènes étudiés qu'une partie, puisqu'on veut ignorer leurs conditions physiologiques et sociologiques ; on ne saurait dire que la science autorise l'emploi d'une pareille méthode.

1. On appelle ainsi la doctrine de V. Cousin dont la psychologie, dans l'ensemble, est restée classique. Voy. Lachelier, *Psychologie et métaphysique* (F. Alcan).

En outre, et A. Comte insiste sur ce point avec beaucoup de raison¹, on ne peut par aucun artifice, dans cette *observation intérieure* de la conscience par elle-même, présenter un véritable « objet » à l'étude du sujet observateur. L'objet de toute étude scientifique est avant tout distinct du « sujet » qui la pratique. C'est à cette condition que le sujet pourra parvenir à le connaître, par un examen attentif, tel qu'il est donné, tel qu'il s'offre à lui dans l'expérience. Si au contraire objet et sujet se confondent, il n'existe plus à vrai dire d'objet d'étude scientifique. Du moment qu'une personne veut s'observer dans l'état où elle se trouve, il se produit en elle un état nouveau, complètement différent du premier.

D'ailleurs, une fois certaines conditions remplies, l'objet d'une étude scientifique doit apparaître de la même manière à un nombre indéfini d'observateurs. Les faits de conscience ne sont connus que de celui chez qui ils se produisent et il dépend de lui de les apercevoir à peu près comme il veut.

Est-ce à dire que la psychologie descriptive n'ait aucune valeur ? Faute de pouvoir constituer la psychologie à l'état de science, elle est presque toujours la seule connaissance que nous puissions acquérir des faits de notre conscience, tant que nous ne faisons pas appel à la métaphysique. Elle peut conduire à des résultats à peu

1. Voy. *Cours de philosophie positive* (5^e éd.), p. 29.

près pareils des observateurs pénétrants qui ont subi les mêmes influences du milieu social ; et c'est ainsi que son analyse enrichit le système de nos connaissances empiriques ou vulgaires.

Mais on aurait tort de confondre les descriptions qu'on donne communément, qui ont, pour ainsi dire, cours dans le public, d'après l'observation intérieure, avec les révélations de la réflexion métaphysique. La première conduit insensiblement à la seconde ; elle est même la voie qu'il est indispensable de suivre pour accéder à l'intuition directe de la vie spirituelle ; mais il s'accomplit un changement profond au cours de ce progrès.

Nous avons pris les mots d'observation intérieure dans le sens de simple constatation, notation, avec les artifices qu'on emploie pour décrire et exposer, des apparences qui s'offrent à la première inspection de la conscience. Mais nous aurons souvent occasion de nous assurer qu'elles ne sauraient suffire ; nous devons même ne pas nous y tenir ; car elles dissimulent sous un système de conventions généralement acceptées la réalité de l'esprit dont il dépend de nous de prendre le contact immédiat. Il y a loin des « données empiriques » aux « données immédiates » de la conscience¹. Nous ne sommes pas

1. Cette distinction capitale a été particulièrement illustrée par les ouvrages de M. Bergson, *Essai sur les données immédiates de la conscience* et *Matière et Mémoire* (F. Alcan).

la « chose », l'objet aux contours arrêtés où nous sommes habitués à penser que se reflètent comme dans leur analogue, ceux dont nous constituons notre perception du monde extérieur ; et tandis que nous sommes ainsi conduits à prendre d'ordinaire pour la vie de l'esprit des apparences tellement inconsistantes que nous n'hésitons pas à leur attribuer moins de réalité qu'à la matière, au contraire, dès que la réflexion nous a fait connaître le progrès incessant de l'esprit, nous avons la certitude que nous saisissons la réalité même à la lumière de laquelle s'évanouit l'illusion de notre conception commune de l'existence matérielle.

Bien des causes, dont les plus importantes sont sans doute les nécessités de l'action, d'où formation d'habitudes et de préjugés, font que, bien avant le moment où la réflexion peut s'exercer, nous nous apparaissions à nous-même sous un aspect bien différent de celui qu'elle nous révèle. Il se forme un moi superficiel, tout de convention, que nous décrivons comme s'il était notre personne même dont le développement nous échappe, s'accomplit obscurément, inaperçu de nous, tant nous vivons en surface.

L'observation intérieure peut donc préparer la voie à la réflexion ; mais celle-ci est indispensable pour nous conduire à la connaissance où on peut atteindre par cette voie, la connaissance métaphysique.

LEÇON III

DU FAIT PSYCHOLOGIQUE

On appelle fait psychologique tout fait qui se passe dans une conscience.

A ce compte on pourrait dire que tout fait est psychologique.

En effet, nous ne connaissons rien que par des images que nous avons dans notre conscience et nous ne pouvons rien dire de ce qui n'est pas image de la conscience : *le donné*, ce sont les images de la conscience ; nous *supposons* que des réalités correspondent à ces images en dehors de la conscience. C'est ainsi que se présente la distinction entre les faits de la nature et les faits psychologiques, les faits que nous percevons en admettant qu'ils se passent en dehors de nous et ceux qui se produisent en nous seulement. Comment s'opère cette distinction et qu'est-ce qui la justifie ?

Nous attribuons aux faits de la nature une étendue que ne saurait avoir le fait psychologique. Sans doute le fait psychologique est étendu, en ce sens que toute image nous représente une certaine étendue. Mais cette étendue

que les images de notre conscience représentent nous la considérons comme un milieu impersonnel où se groupent, en dehors des différentes consciences individuelles, les objets dont elles peuvent avoir toutes des images. Or, dans l'étendue ainsi comprise, on ne peut pas dire à quel point prend place, ni même que puisse prendre place en quelque point que ce soit le fait psychologique. La perception de l'étendue n'a lieu en aucun point de l'étendue qu'elle embrasse.

Sans doute certains physiologistes, qui confondent science et matérialisme, diront que la perception a lieu dans le cerveau, que les progrès de la physiologie conduiront assurément à délimiter les parties du cerveau où s'opère cette perception. Mais qu'est-ce que le cerveau et que sera-t-il jamais pour nous sinon certaines images de la perception ? Il est vrai que nous sommes habitués à réaliser l'espace en dehors de nous ; mais il ne faut pas oublier que cette réalité lui est attribuée par l'esprit, qu'on ne saurait la retourner contre lui, puisqu'il la tient de lui.

Donc, tandis que tout fait de la nature matérielle occupe une certaine place dans l'étendue qu'on suppose exister en dehors de l'esprit, il est impossible de supposer qu'il en soit ainsi pour la perception de cette étendue et en général pour le fait psychologique.

Il s'ensuit que le fait psychologique n'est pas mesurable ; car la mesure suppose toujours en fin de compte une superposition : elle a lieu

directement pour les longueurs de lignes droites; elle se fait indirectement pour les courbes, surfaces, volumes, symboliquement lorsqu'on représente des quantités par des droites, courbes, etc. (vecteurs représentant des forces en mécanique, degrés de chaleur où des dilatactions expriment les variations d'une force physique, etc.).

Aucun artifice ne saurait permettre de mesurer un phénomène qui n'est pas étendu, comme le fait psychologique. Il faut donc prendre en un sens métaphorique des expressions comme un sentiment plus fort, une perception plus ou moins claire, etc. : ce sont des différences de qualité et non de quantité que l'emploi abusif des mots plus ou moins exprime ici¹.

1. Voy. Bergson, *Essai*, etc., chap. 1.

LEÇON IV

DIVISIONS DE LA PSYCHOLOGIE LES FACULTÉS

Il est facile de ranger en trois groupes l'ensemble des faits psychologiques d'après leurs ressemblances et différences les plus apparentes: les représentations, les sentiments et les actions. On dit encore que la vie psychologique se présente sous trois principaux aspects, suivant qu'elle est plutôt intellectuelle, affective ou active. Il n'arrive à aucun moment que l'esprit soit vide de toute représentation ou indifférent à tout sentiment ou encore dépourvu de toute activité. Mais généralement l'une ou l'autre de ces manières d'être domine, caractérise l'état du moment.

On exprime que l'âme est capable de former des idées, d'éprouver des sentiments et d'accomplir des actions, en lui reconnaissant trois principales *facultés*: l'*esprit*, le *cœur* et le *caractère*. Ces mots désignent des aptitudes dont toute conscience est douée par nature, quoique plus ou moins bien. Ce sont lieux communs des psychologues et moralistes que de se demander

comment ces facultés influent l'une sur l'autre, dans quelle mesure la prédominance de l'une est compatible avec le développement des autres, laquelle est la plus précieuse, etc.

Cherchons seulement ce qu'on entend par ce mot faculté. Il n'énonce pas seulement ce fait que tous les états de conscience peuvent être rangés, classés dans un des trois groupes, idées, sentiments et actions ; ni même que dans certaines conditions un de ces états se produira, comme un corps chimique ou vivant manifeste ses propriétés. C'est un caractère original de la vie spirituelle qu'elle se connaisse à elle-même la puissance, à mesure qu'elle avance, de se renouveler en idées, sentiments et actions ; c'est qu'ils sont et paraissent implicitement compris en elle, au moment où ils vont se produire ; ils s'y pressent en préludant à un avenir plus ou moins lointain qu'on devine dans ce qui n'est pas encore actuel ; on dit qu'ils sont dans l'esprit à l'état *virtuel* : ce mot correspond à l'intuition du progrès de l'esprit, tel que, pour la réflexion philosophique, il s'accomplit dans la durée.

Dire alors que l'esprit possède une faculté, c'est reconnaître qu'il existe en lui des virtualités qui se manifestent progressivement par l'apparition au cours de son développement d'une catégorie d'états assez semblables entre eux.

LA VIE INTELLECTUELLE

LEÇON V

DE LA CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE

Les faits psychologiques présentent ce caractère commun d'être conscients. Cela signifie qu'ils sont connus à mesure qu'ils se produisent. On ne peut même pas dire, si ce n'est par un artifice de langage, qu'ils sont suivis de conscience : pour eux c'est même chose qu'être et apparaître à la conscience.

Il semblerait alors que la connaissance que nous en avons par la conscience soit privilégiée : immédiate, elle devrait être infaillible. Il en serait ainsi peut-être si la conscience que nous avons ordinairement de notre vie psychologique en éclairait véritablement le cours. En réalité elle sert surtout à le diriger et c'est en vue de lui indiquer sa voie qu'elle s'illumine. C'est pourquoi il convient d'établir une différence profonde entre la *conscience empirique* tournée de préférence vers l'action et la *conscience réfléchie* qui veut et peut être source de connaissance.

La vie psychologique, comme nous la présente

la conscience empirique, s'est modifiée, organisée d'après les exigences de l'action dans le milieu extérieur, surtout le milieu social, où elle doit se produire. L'objet de cette conscience n'est pas le moi véritable, personnel, original, mais le moi superficiel, banal, des relations courantes entre membres d'une même société¹. On peut dire que celui-ci nous cache ordinairement celui-là. Nous nous tenons communément à ce niveau de la vie psychologique où nous pouvons échanger comme de plain-pied avec les autres hommes les idées et les sentiments que nous tenons les uns et les autres d'une longue hérédité à peu près semblable, d'une éducation dominée par les mêmes préoccupations utilitaires, d'un fonds commun de connaissances indispensables, d'usage journalier, accru par la vulgarisation de la science : car les sciences, orientées, elles aussi, avant tout vers l'utile, adoptent en général les conceptions commodes du sens commun qu'elles définissent avec une plus grande précision.

Comparons, par exemple, la notion de temps telle que nous la fournit la conscience empirique à celle que nous pouvons nous en former par la réflexion, selon les données immédiates de la conscience². Le temps de la conscience empirique est un milieu vide, c'est-à-dire qui conti-

1. Sur ces deux aspects du moi, voy. *Essai*, etc., p. 96.

2. Sur la distinction du temps homogène et de la durée concrète, voy. *Essai*, etc., p. 74.

nuerait à exister alors même qu'il ne serait pas rempli par les événements qui s'y écoulent, qui a par conséquent une existence indépendante de la leur ; il est indifférent, en ce sens qu'il se prête également à ce que n'importe quel événement se passe en lui ; il est impersonnel, car il est le même pour différentes personnes ; ce sont les événements qui s'y succèdent qui changent de l'une à l'autre ; il est homogène, c'est-à-dire semblable à lui-même en toutes ses parties, exactement comparable, lorsqu'il est pris dans un certain intervalle, avec lui-même pris dans un autre intervalle ; enfin il est divisible à l'infini selon la loi qu'il plaît à l'esprit d'assigner à cette division. Il répond par conséquent à la définition d'une quantité continue, c'est-à-dire qui passe d'une grandeur à une autre par toutes les grandeurs intermédiaires ; aussi est-il traité en mécanique, par exemple, comme une variable dont la représentation ne diffère en rien de celle qui est adoptée pour n'importe quelle variable ; il n'a donc aucune qualité qui le différencie essentiellement ; il pourra être représenté sur une des coordonnées par une longueur, exactement comme la distance parcourue dans une direction, etc.

Tout au contraire de ce temps abstrait, la durée dans laquelle nous saisissons par la réflexion le développement original de notre personne ne saurait être considérée comme un milieu distinct de ce développement ; elle se

confond avec lui ; elle est par conséquent la qualité du cours de l'activité spirituelle qui se manifeste dans cette durée ; elle est propre à notre personne et ne se confond en aucune manière avec celle d'autres personnes : nous pouvons concevoir qu'elle ait un rythme différent d'une personne à l'autre ; et justement, comme elle n'est pas pareille à elle-même dans le cours de notre vie psychologique, nous pouvons prendre sur le fait une idée de la différence de ces rythmes. Nous avons conscience à certains moments d'un écoulement à flots plus pressés de la durée ; il nous semble qu'elle se condense, au lieu qu'à certaines heures de distraction, de lassitude, la durée se perd comme par des fissures ; ou bien, manquant de cohésion, elle se pulvérise si menu qu'elle paraît brisée, résolue en une multitude de grains. Par analogie, nous pouvons imaginer que le rythme de la durée se ralentisse, s'aplanisse en surface dans la vie psychologique d'êtres inférieurs à l'homme par la pensée.

Ce qui fait l'originalité de la durée concrète, personnelle, cette aptitude à précipiter son rythme, l'effort d'attention qui l'empêche de se décomposer en un nombre croissant de vibrations de plus en plus planes, avec, à la limite, la simple tension que nous devinons encore dans l'étendue des corps matériels, voilà ce qui manque de plus en plus, sans doute, chez les êtres qui durent moins dans le temps, c'est-à-dire

pour lesquels durée est moins synonyme de progrès : ce sont les corps auxquels ne semble être unie aucune pensée.

La durée concrète est donc personnelle en ce sens qu'elle est propre à chaque esprit ; la personne se caractérise par sa durée ; cette durée ne saurait être divisée que tout à fait artificiellement en parties comparables entre elles pour la grandeur ; elle ne se prête pas à n'importe quelle division ; il n'y a pas lieu de se demander à quel élément pourrait conduire une division à l'infini, construction ou plutôt destruction applicable à l'abstrait, non pas au réel. Ce n'est pas une quantité continue de la mathématique, même de celle qu'on appelle concrète¹ (géométrie, mécanique, etc.), une quantité comme une autre.

Mais, une quantité mesurable étant facile à manier, il y a un avantage considérable dans la pratique à substituer à la durée un temps mesurable, à se voir vivre sous la forme du temps impersonnel ; or cette substitution peut se faire aisément lorsqu'on considère la durée où se produisent les faits physiques, ou de la matière inorganique ; celle-ci ne paraît perdre aucune de ses qualités essentielles, lorsqu'on la considère comme divisible en grandeurs-unités par la répétition de phénomènes en apparence iden-

1. C'est-à-dire qui emprunte, au moins en partie, son objet aux données de l'expérience sensible.

tiques : écoulement d'une sablière, oscillation d'un pendule, jour sidéral. Dans l'étude des phénomènes biologiques si on considère leur évolution, il faudra déjà introduire une unité de temps moins proche de l'unité mathématique, par exemple la vie moyenne de l'espèce étudiée ; dans l'étude des phénomènes sociologiques, nous ne concevons même plus la possibilité d'en déterminer utilement une ; il faudrait pour cela que l'histoire nous offrît des retours de cycles, par exemple, sans qu'on fût forcé de plier le récit des événements à justifier cette conception.

D'après l'exemple de la durée, on peut dire que la conscience empirique est orientée vers l'action : l'importance de l'action qui se prépare et sa nouveauté dans la vie psychologique commandent le régime selon lequel la conscience produit et distribue sa lumière : nous la voyons s'éclairer pour toute action où il y a un choix possible, où un certain jeu est laissé à l'activité individuelle ; elle s'éteint au contraire à mesure que le mécanisme, sous la forme de l'habitude, s'empare de l'action.

De même que dans la vie humaine, dans la série animale, les progrès de la conscience sont corrélatifs de ceux de l'initiative dans la production des actions : les animaux dont la conscience est la plus claire sont également ceux qui sont capables d'accomplir les actions les plus variées en dehors des actes instinctifs.

Donc la conscience empirique est essentiel-

lement mêlée à l'action, orientée vers la pratique de la vie ; elle ne tend pas à la connaissance. Elle peut disparaître de certaines actions, sans que la vie de l'esprit s'arrête le moins du monde ; cette disparition signale l'apparition d'un nouveau mécanisme ; et cette fois encore, elle cède devant les exigences de l'action, qui s'accomplit plus régulièrement sans elle. Si donc nous voulons apercevoir la véritable vie de l'esprit c'est plus profondément que nous chercherons ; la conscience empirique ne nous offre qu'une conception toute faite de la vie psychologique. L'intuition du progrès de l'activité spirituelle progresse elle-même à mesure que s'exerce la réflexion métaphysique.

LEÇON VI

DE L'INCONSCIENT

On appelle inconscients des phénomènes qui n'arrivent pas à la conscience.

On s'accorde pour admettre que la matière inorganique est inconsciente ; cela signifie, en supposant qu'elle existe en dehors des consciences qui la connaissent, qu'elle ignore ce qui se passe en elle.

A supposer encore que nous soyons la conscience de notre corps, on peut dire que certains faits, nombreux sans doute, de notre organisme restent inconscients ; par exemple, nous n'avons pas conscience de la croissance des os.

Mais quand on parle de faits *psychologiques-inconscients*, il peut paraître que cette expression renferme une contradiction : pour le fait psychologique n'est-ce pas même chose que être et être conscient ? Et, puisque les faits psychologiques sont connus par la conscience, comment connaître qu'il existe des faits psychologiques inconscients ? Mais si nous étions conduits à admettre qu'il y a dans la vie de l'esprit des faits qui en font certainement partie et qui n'arrivent

pas à la conscience, nous en serions quittes pour élargir notre définition des faits psychologiques de manière à y comprendre en même temps que les faits conscients les faits inconscients.

C'est Leibniz qui a insisté le premier sur l'importance du rôle de l'inconscient dans la vie de l'esprit ; car c'est une idée essentielle de son système que des dégradations continues font descendre les êtres ou monades depuis la pensée claire jusqu'à la matière inconsciente.

Il étudie deux sortes de cas qui manifestent l'existence de phénomènes psychologiques inconscients.

1° Soit une perception comme celle du bruit de la mer ; il semble naturel d'admettre qu'elle se forme à l'image de son objet, qu'elle doit se modeler sur lui dans le détail ; or on peut considérer le bruit de la mer comme composé des bruits élémentaires produits par chaque vague, pour arrêter à ce point la division : il faut que nous ayons la perception de chacun de ces bruits pour avoir celle du tout qu'ils composent. Ces perceptions existent donc dans l'esprit bien que nous n'en ayons pas conscience.

Il est facile de répondre que nous connaissons par la conscience une perception indivisible ; toute division de cette perception est même incompréhensible. Nous supposons que cette perception est celle d'un objet divisible, ce qui est sans doute permis, mais à condition de ne pas sacrifier à ce que nous mettons dans cette hypo-

thèse ce que nous savons de la perception elle-même. Rien ne nous contraint d'ailleurs d'admettre que la perception d'une multiplicité constitue une multiplicité de perceptions.

2° Leibniz raisonne sur une seconde sorte de cas, en faisant une application du principe de continuité. Il arrive souvent au cours de la vie de l'esprit que certains phénomènes psychologiques deviennent inconscients ; il convient d'admettre et certains indices prouvent qu'ils continuent à faire partie de la vie psychologique ; sans cesser d'être psychologiques, ils peuvent donc échapper à la conscience. Il n'est pas d'opération de l'esprit où l'on ne puisse assigner un grand rôle à l'inconscient.

Certaines perceptions comme celles que le meunier a du bruit de son moulin, deviennent inconscientes. Ne font-elles plus partie de la vie de l'esprit ? S'il en était ainsi, le meunier ne s'apercevrait pas de la cessation du bruit de son moulin : pour saisir une différence, il faut percevoir les deux termes qui diffèrent ; l'un, le silence qui s'établit est perçu consciemment ; l'autre, le bruit, devait donc être aussi perçu ; mais il l'était inconsciemment. — En général on peut dire qu'il en est à peu près toujours ainsi dans la perception. Toute perception est perception d'une relation, mais nous n'en percevons consciemment qu'un terme : en sortant d'une salle, j'éprouve une sensation de froid par opposition à la chaleur de la salle dont je

ne m'apercevais pourtant pas, que je percevais donc inconsciemment.

Dans le souvenir, il y a un moment où la perception qui passe à l'état de souvenir cesse d'être consciente. Elle fait encore pourtant partie de la vie de l'esprit puisqu'elle y réapparaîtra peut-être ; mais elle s'y trouve à l'état inconscient ou latent.

Certains faits d'association méritent d'être remarqués ici : il nous arrive de nous trouver très loin, par suite du jeu d'associations successives, du sujet auquel nous avons conscience de penser. On cite cet exemple rapporté par Hobbes d'une personne qui demanda combien valait le denier romain au milieu d'une conversation où l'on parlait de la mort du roi d'Angleterre, Charles I^{er} : la trahison qui avait livré le roi s'était associée dans son esprit à la trahison de Judas qui avait livré le Christ pour la somme de trente deniers. Dans des cas pareils, il existe nécessairement des idées intermédiaires qui nous permettent de passer d'une idée extrême consciente à l'autre ; il est d'ailleurs possible de les retrouver après coup. Donc elles ont dû exister inconsciemment.

On pourrait signaler des faits du même genre dans le travail de l'imagination, la formation d'un désir, d'une résolution, etc.

Au plus bas degré de la vie psychologique, on la voit se perdre dans l'inconscient : l'activité inslincive n'a pas conscience de sa fin, ni même

souvent des moyens qu'elle emploie. Pourtant ici encore l'organisation de moyens en vue d'une fin est la preuve que nous avons affaire à des phénomènes psychologiques.

Tous ces cas pourraient sans doute être rangés dans deux groupes : dans l'un, nous comprendrons tous ceux où il s'agit de faits de moindre conscience, de faits subconscients, mais dont la conscience n'est pas totalement absente. Il arrive souvent en effet que des états psychologiques auxquels nous ne faisons pas attention, passent à l'arrière-plan de la conscience, ou encore, pour employer une autre image, s'effacent dans la zone de pénombre où se diffuse et se perd la lumière de la conscience. Mais il ne convient pas alors de parler d'inconscience complète. Telle est par exemple une perception qui en se renouvelant toujours la même finit par passer presque inaperçue, c'est-à-dire ne provoque plus du tout les mouvements que nous accomplissons en suivant le contour et les lignes de l'objet et qui nous permettent d'en discerner les traits.

Dans l'autre groupe nous rangerons les cas où véritablement il y a inconscience. Mais convient-il alors d'admettre que les faits dont on parle se passent dans l'esprit ? On peut dire que l'esprit s'en est comme détourné, qu'il les a livrés, abandonnés au mécanisme : tel est le cas d'un acte qui, devenu parfaitement habituel, s'accomplit en dehors de la conscience, mais aussi de l'esprit.

Ainsi, aucune raison ne nous contraint d'admettre qu'il existe des faits psychologiques inconscients dans les cas où leur existence n'est pas un fait. Mais peut-on constater comme un fait cette existence ? Il peut sembler que certains cas morbides ne sauraient s'expliquer autrement ; tels sont tous les cas qui sont connus sous le nom de dédoublements de la personnalité, en général les cas de dissolution de la vie de l'esprit. Prenons comme exemple celui de l'écriture automatique. Certains sujets ou malades, presque incapables d'attention et en général du moindre effort intellectuel, peuvent suivre en même temps une conversation à haute voix et une autre à voix basse avec deux personnes différentes, bien entendu sur des sujets d'une extrême banalité. Tandis qu'à la première personne ils répondent à haute voix, ils peuvent sur l'instigation de l'autre personne écrire leur réponse. C'est là l'écriture automatique ; or si la deuxième personne n'éveille pas l'attention du sujet occupé à la conversation à haute voix les réponses qu'il obtient par écrit à ses questions restent ignorées du sujet qui cause ; il sera très surpris qu'on les lui attribue¹.

Les phénomènes qui ont dû se passer dans son esprit pour qu'il répondît à ces questions

1. De nombreux cas de ce genre sont décrits dans : *L'automatisme psychologique*, par P. Janet (F. Alcan).

demeurent donc inconscients. Mais il faut entendre simplement par là qu'ils échappent à la conscience normale du sujet : pour une raison qu'il est difficile de déterminer, une ou des consciences secondaires se sont produites en lui au détriment de la conscience normale ; l'une ignore ce qui se passe dans l'autre ; mais cela ne signifie pas que des faits de la vie psychologique de cette personne ne se produisent dans aucune conscience.

Il n'existe donc pas, à proprement parler, de phénomènes psychologiques inconscients.

LEÇON VII

DE LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR

On entend par monde extérieur un ensemble indéfini d'objets que nous avons conscience d'apercevoir en dehors de notre esprit comme s'ils existaient indépendamment de lui, et qui nous sont connus par les images des sens. Il y a là évidemment un groupement systématique de ces images ; or quand ce groupement est chose acquise, l'esprit ne peut plus *éprouver* directement des sensations, mais seulement *percevoir des objets*.

C'est pourquoi *il ne faut pas parler de nos sensations actuelles comme des éléments dont se compose cette perception* : la perception n'est pas la simple juxtaposition de ces sensations puisqu'elles ne sont comme nous les connaissons, que parce qu'elles font déjà partie de la perception. Nous n'avons pas de sensations pures, mais seulement des sensations qui prennent immédiatement place dans la perception ; ou plutôt nous ne saisissons que leur signification, leur interprétation dans le langage de la perception.

Est-il possible de restaurer la pureté originelle de ces sensations? L'enfant nouveau-né serait-il le mieux placé pour en jouir? Il lui faudrait pour cela un esprit capable d'exercer la réflexion. C'est elle qui retrouve ou plutôt qui crée en vérité par l'activité de l'esprit, la sensation pure; celle-ci se révèle à mesure qu'apparaît plus lumineuse à l'esprit sa nature spirituelle: ce progrès s'accomplit surtout par l'éveil du sentiment esthétique et la spéculation métaphysique.

En écartant donc la question métaphysique de la nature de la sensation on peut adopter, comme point de départ pour étudier la formation de la perception du monde extérieur, cette constatation que chacun de nos sens nous présente un continu sensible distinct des autres, qui s'étend par conséquent d'une façon qui lui est propre. Pour ce qui est des images de la vue, du toucher, du sens musculaire et du sens interne, il est évident qu'elles sont étendues quoique l'étendue avec laquelle elles nous apparaissent diffère de l'un à l'autre de ces sens. Pour les autres sens, l'odorat, le goût, l'ouïe, on admet généralement que si leurs images nous paraissent étendues, cela vient de ce qu'elles sont mêlées à des données des sens du premier groupe et interprétées à l'aide de ces données. Par exemple, si je juge en entendant une cloche que le son est lointain, il faut l'attribuer à des associations qui me rappellent en quel endroit

de l'espace le son se produit à une distance de moi qui m'est connue; et, il est bien vrai que de pareilles associations sont indispensables pour apprécier d'une façon quelque peu exacte la distance à laquelle un son que j'entends se produit. Néanmoins, si cette sensation et les autres semblables n'occupaient d'abord aucune étendue, si je n'entendais pas un son dans l'étendue, comment parviendraient-elles ensuite à y prendre place? Comment se prêteraient-elles à une interprétation qui les ferait rentrer, les étaleraient dans le monde étendu de la perception? Comment enfin se figurer une sensation inétendue par elle-même? On peut faire la supposition d'une conscience qui serait privée des données des sens dont les images ont seules le privilège, d'après l'opinion générale, d'être étendues: cette conscience n'aurait-elle aucune notion de l'étendue? La suppression d'un certain nombre de sens transformerait donc cette conscience de manière à la rendre tout à fait différente de la nôtre? Cette conséquence est inadmissible. Il faut donc admettre que les images des différents sens font toutes partie d'un continu sensible étendu, qui diffère d'un sens à l'autre. D'ailleurs, en faisant attention aux données d'un sens comme l'ouïe, on reconnaît aisément qu'un son se produit, en tant que son, plus ou moins près de nous, qu'il est plus ou moins large, plus ou moins plein.

Mais les renseignements que nous pouvons

demander ensuite à un tel sens au sujet de la situation dans l'espace des objets dont il perçoit une qualité, sont tellement vagues, que nous avons l'habitude d'avoir recours à des associations avec les données d'autres sens pour opérer la localisation de ses images.

Ainsi, nous pouvons considérer les continus étendus des différents sens comme les éléments que l'esprit soumet à l'élaboration d'où résulte la perception du monde extérieur. Cette élaboration comprend surtout la formation de trois notions qui ne sont pas primitives ; celles d'espace, d'objet matériel et d'extériorité.

1° Pour ce qui est de l'idée d'espace, elle est loin sans doute d'avoir subi encore dans la simple perception du monde extérieur toute l'élaboration qui en fera l'objet de la géométrie. Pourtant l'espace de cette perception est déjà un milieu unique, indéfiniment étendu, qui contient les objets. Rien de pareil n'est donné dans les continus sensibles étendus, l'un visuel, l'autre tactile, etc.

Comment la notion d'espace est-elle formée de ces différents continus étendus ? Pour simplifier, on peut dire que c'est par un appauvrissement où se perdent les qualités particulières de chacun d'eux, en sorte qu'ils puissent, en fin de compte, se correspondre, se rejoindre et finalement se confondre dans une seule notion abstraite, celle d'espace. L'abstraction de cette notion s'opère d'elle-même parce que nous pre-

nons une même attitude utile en présence des différents continus ; ainsi, nous ne songeons qu'à évaluer en eux la distance, les dimensions, etc. : comme c'est surtout la préoccupation de l'utile qui domine ce travail d'abstraction, les continus sensibles étendus qui se prêtent le mieux à l'utilisation sont ceux qui contribuent le plus à la formation de l'idée d'espace.

On peut signaler ici en particulier la manière dont interviennent le tact et le sens musculaire pour compléter les données de la vue. L'étendue visuelle comporte-t-elle la troisième dimension, la profondeur, l'épaisseur ? En d'autres termes avons-nous par la vue le sens du relief ? On a souvent prétendu que non, à la suite de Berkeley. Pourtant la thèse de Berkeley ne paraît pas acceptable. Ce qui est certain, c'est que la vue apprécie d'abord très imparfaitement la distance, surtout par rapport à nous, et le relief : par exemple, l'enfant au berceau fait des mouvements pour atteindre des objets qu'il voit et qui sont hors de portée. Il est facile d'ailleurs de se rendre compte que ce n'est pas l'image visuelle d'un objet qui nous renseigne sur sa distance et son relief ; nous en jugeons d'après le souvenir du déplacement de notre corps pour l'atteindre, des mouvements de notre main pour le palper ; plus tard nous savons interpréter les jeux d'ombre et de lumière, l'éclairage, etc., dont nous avons appris à apprécier les variations en fonction de la distance et du relief. Quoi qu'il en

soit, on ne peut pas même imaginer ce que l'on pourrait entendre par une image de la vue complètement plate. La perception visuelle du relief est grossière sans doute, mais il est indiscutable qu'elle existe.

2° Nous avons admis que les différents continus se rejoignent l'un l'autre. Il est facile de voir comment se produit ce phénomène psychologique et comment nous sommes conduits en même temps à former l'idée d'objet.

Il faut sans doute attribuer ici le rôle le plus important aux déplacements simultanés dans les différents continus sensibles de certaines portions en bloc, par rapport au reste de ces continus. Comment, en effet, une portion de l'étendue visuelle, ce rectangle blanc par exemple, s'associe-t-elle dans mon esprit, bien moins au noir qui l'entoure, qu'aux images qui sont comprises dans l'idée d'un morceau de craie, solidité, friabilité, etc. ? C'est que la première association, qui aurait pu en effet s'établir, s'est bien vite brisée, par suite des déplacements apparents de ce rectangle blanc, d'une seule pièce, dans le continu visuel ; au contraire les autres associations se sont formées et consolidées parce que certaines images des différents continus sensibles se présentent et se déplacent par rapport à nous, toujours simultanément ; en appuyant par exemple sur ce morceau de craie, l'image tactile du contact avec le bloc de craie poussé par le doigt, l'image musculaire de la

résistance éprouvée font naturellement prise avec une image visuelle délimitée déjà par la distinction des couleurs, et qui par le déplacement se détache sur le fond du continu visuel.

Ainsi agglomérées, les images des différents sens manquent encore du lien qui les assujettit solidement les unes aux autres dans l'*objet*, dont elles sont pour nous les *qualités* ; cette idée d'objet est en effet celle d'un bloc de matière qui supporte des qualités perceptibles pour chacun des sens. Elle se forme d'abord sans doute pour notre propre corps et, de là, s'étend ensuite aux autres groupes d'images. La formation de cette idée pour notre propre corps est favorisée par l'intervention des sensations musculaires et organiques. Ces sensations s'arrêtent à la limite des images des sens externes que nous avons de notre corps ; à l'intérieur de la surface ainsi délimitée, elles forment une sorte de pâte à laquelle les images des sens externes adhèrent ; leur ensemble s'offre à la conscience comme une seule masse presque indivisible. De là l'unification poussée très loin dans la conception de notre propre corps, de toutes les images que nous en avons.

Lorsque ensuite nous nous représentons chaque groupe que nous avons formé avec des images des différents sens, comme constituant un objet, nous concevons plus ou moins cet objet à l'analogie de notre propre corps : cet

objet est pour nous la substance dont ces images nous font connaître les qualités superficielles.

3° Reste l'idée d'extériorité. Comment les images qui font partie de notre conscience sont-elles employées par l'esprit à former l'idée du monde extérieur? Comment est-il conduit à regarder ces images comme existant en dehors de lui sous forme de qualités des objets, dont il aurait seulement la représentation.

On pose souvent mal ce problème et on s'embarrasse ainsi dans des difficultés inextricables qui en réalité n'existent pas. On parle des images comme si elles étaient d'abord dans la conscience et si, pour former l'idée du monde extérieur, celle-ci avait à les rejeter et à les projeter en dehors d'elle, à les aliéner comme un bien qui ne lui appartient pas et à les restituer aux objets dont elles lui viennent. On décrit alors plusieurs stades successifs qui conduisent l'image jusqu'à s'appliquer enfin sur l'objet même d'où elles proviennent. Un stade intermédiaire est celui où les images sont encore comme plaquées à la surface de l'organe des sens, où l'on voit sur la prunelle des yeux, etc.¹. Comment se représenter ce chaos d'images avant l'exode? Où la conscience les aperçoit-elle? Comment serait-ce en dehors de toute étendue, avant qu'elles se déploient?

1. Cette théorie est soutenue par Taine dans son livre *De l'intelligence*.

Une autre difficulté non moindre se présente, quand il faut expliquer pour quelles raisons l'esprit expulse ces images, par quel moyen il se distingue d'elles. Le fera-t-on raisonner par causalité: que, ces images étant en lui sans qu'il le veuille, c'est donc qu'elles lui viennent de choses différentes de lui? Sans discuter la valeur du raisonnement en lui-même, il est certain que la conscience se distingue du monde extérieur, avant que l'esprit soit capable de le mettre en forme et seulement de l'esquisser même.

Maine de Biran est bien mieux inspiré quand il fait appel à un sentiment primitif, qui d'après lui a le privilège d'apporter à la conscience naturellement, instinctivement, la révélation de l'opposition de l'esprit et du monde extérieur. D'après lui, le sens de l'effort est celui de l'émission d'une force qui se heurte contre une résistance. Nous nous connaissons ainsi par ce qui s'oppose à nous.

Sans attribuer une valeur métaphysique spéciale aux données du sens musculaire, la psychologie empirique peut accepter qu'en effet il intervient dans la formation de l'idée de monde extérieur. Mais il n'y a pas lieu de le considérer comme un sens privilégié: car le prétendu sentiment d'émission de force n'est certainement, à bien considérer ce qui se passe quand nous faisons effort, que la conscience d'un certain état de nos muscles, articulations, etc., tension,

contraction, frottement, etc. ; le sens de l'effort n'est pas d'origine centrifuge, mais centripète, suivant l'expression consacrée¹.

Toutes ces difficultés proviennent de ce qu'on considère comme calqué sur le réel le processus ordinairement décrit de la sensation : impression produite directement ou indirectement sur les terminaisons nerveuses sensorielles à la surface du corps par l'agent extérieur (lumière, etc.), puis excitation du nerf qui se transmet jusqu'à ses terminaisons dans les centres nerveux, enfin production de la sensation.

Cette description est acceptable jusqu'à concurrence de la preuve de son utilité ; mais, alors même qu'on lui accorderait quelque valeur scientifique, il ne s'ensuivrait nullement qu'elle correspondit à la réalité. Pourtant on la prend tellement à la lettre qu'on pose le problème de la perception comme s'il s'agissait pour la sensation une fois arrivée à la conscience de rebrousser chemin jusqu'à son point de départ².

On parle de l'hallucination comme d'un phénomène dont l'étude peut éclairer celle de la perception du monde extérieur, qu'on appelle une hallucination vraie, c'est-à-dire correspondant à un objet. L'hallucination, dit-on, est une image de l'esprit à laquelle rien ne correspond en dehors de lui ; pourtant, de l'esprit où elle

apparaît, où elle doit donc se trouver d'abord, elle est projetée dans l'espace en dehors de la conscience. Nous répondons que l'hallucination est toujours aperçue de la même manière, c'est-à-dire en dehors de l'esprit, même lorsqu'elle est démentie et que l'esprit reconnaît en elle une hallucination ; à ce moment, elle ne retourne pas, comme cela devrait se produire d'après la théorie en question, dans ce monde intérieur des images d'où elle aurait été projetée au dehors. Seulement, pour certaines raisons, nous n'admettons pas qu'elle corresponde à un objet matériel.

Certains faits sur lesquels prétend également s'appuyer cette théorie sont eux aussi mal interprétés : ce sont les expressions dont se sont servis des aveugles-nés auxquels on a rendu la vue par l'opération de la cataracte. Ils disent que les objets touchent leurs yeux ; et l'on en conclut que l'image visuelle à ce premier moment n'a pas encore été projetée loin de l'œil. Mais ces opérés s'expriment en un langage tactile, le seul qu'ils soient habitués et aptes à parler ; ils connaissent par le tact l'impression des objets sur la surface de leur corps et la nouvelle impression que les objets éclairés par la lumière produisent sur eux est traduite par eux de la manière dont ils expriment les sensations tactiles : ce ne sont pas là des esprits neufs, comme on semble le croire ; il s'en faut bien. Il ne se peut pas d'ailleurs qu'ils parlent juste,

1. Voy. Bergson, *Essai*, etc., p. 15.

2. Voy. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 36 et 50.

qu'ils disent exactement ce qui leur apparaît : car ils savent bien que leurs yeux ne sont pas assez immenses pour toucher un champ aussi vaste que celui de la vue.

Il faut prendre décidément le contre-pied de cette théorie. Pour percevoir des objets, l'esprit n'a pas à extérioriser des images, mais au contraire à se constituer à lui-même un for intérieur. Il ne se dépouille pas, il se récupère. Ce ne sont pas les images qui fuient hors de la conscience, c'est l'esprit qui se replie sur lui-même. Primitivement, l'esprit est confondu avec les images qui l'occupent ; le travail qui s'accomplit alors en lui consiste à s'en distinguer, à se retirer des images, indépendamment desquelles il prend conscience qu'il a une existence propre. Il s'agit là d'une concentration, non pas d'une dispersion.

La conscience empirique nous permet ici de décrire plusieurs stades dans la formation de l'idée d'extériorité.

a) Tout d'abord se forme la perception de notre propre corps. Notre corps se distingue des autres corps et le monde extérieur se compose à ce moment pour la conscience, des corps différents du nôtre. C'est ici que les sensations musculaires et organiques interviennent pour organiser en un seul et même tout les sensations que nous éprouvons à l'intérieur de certaines limites qui forment la surface de notre corps. Ces sensations sont de nature plus affec-

tive que celles des autres sens et ce qui est affectif dans les autres sensations est ressenti à l'intérieur de notre corps. Celui-ci s'oppose ainsi à tous les autres parce qu'il est le seul dans lequel se produisent des affections, que les autres n'intéressent notre sensibilité au plaisir et à la douleur qu'en produisant en lui de ces affections. D'autre part, les sensations internes persistent constamment ; de plus, elles changent peu en somme, tandis que les autres sensations se produisent d'une manière intermittente pour la plupart et changent rapidement. Enfin les sensations externes nous sont communes avec les autres hommes, au lieu que les sensations internes nous appartiennent en propre. Telles sont quelques raisons pour lesquelles, parmi les images de notre conscience, celles qui composent notre propre corps, surtout l'intérieur de ce corps, s'opposent à toutes les autres, comme à ce qui existe en dehors de nous. Les images extérieures de notre propre corps forment la limite entre les unes et les autres.

b) Un progrès ultérieur dans la formation d'idée d'extériorité consiste à opposer la conscience empirique intérieure aux objets dont des esprits différents du nôtre peuvent avoir connaissance. Les sensations internes elles-mêmes passent dans le monde extérieur ; ou plutôt, l'esprit les abandonne au monde extérieur, parce que nous savons qu'elles existent sensiblement les mêmes chez tous les hommes, que notre

corps où elles résident est pareil à celui des autres hommes. Ce que nous considérons alors comme nous étant véritablement propre, c'est ce qui se passe dans notre conscience à l'insu de toute autre personne, quoi qu'elle puisse faire pour le découvrir; ce sont nos sentiments, nos résolutions, plutôt que nos représentations, même du sens interne.

A partir de ce point, c'est plutôt la formation de l'idée de personnalité qui accomplit des progrès.

4° Le progrès de la perception du monde extérieur se continue plutôt par ce qu'on convient d'appeler *l'éducation des sens*, bien qu'on puisse légitimement employer ces mots pour désigner toute l'élaboration des sensations que nous venons de décrire. Mais cette élaboration se poursuit encore de deux manières principales.

a) Collaboration des différents sens, pour éclairer les données de l'un par celles de l'autre. (Ex. : Appréciation plus exacte par la vue du relief et de la distance d'après les jeux d'ombre et de lumière, les objets interposés, etc. ; ces données visuelles sont interprétées à l'aide de données beaucoup plus exactes du sens musculaire et du tact sur le relief d'objets que nous avons palpés, les distances que nous avons parcourues, etc.).

b) Substitution d'un sens (la vue, parce que c'est le plus rapide et celui qui porte le plus

loin) à tous les autres, par association des données des autres sens avec celles de la vue (nous voyons, par exemple, d'après l'aspect brillant ou mat, si un objet est lisse ou rugueux, etc.).

De là de nombreuses erreurs des sens, attribuables à ce qu'on interroge un sens sur des questions qui ne relèvent pas de sa compétence (comme si on demande à la vue, si la lune est plate, à la distance où elle se trouve de nous).

LEÇON VIII

LA MÉMOIRE

La mémoire est la faculté de conserver le passé sous forme de souvenirs.

Dans la nature, il se présente des faits qui peuvent paraître présenter quelque analogie avec ceux de mémoire. Une feuille de papier pliée conserve son pli ; une blessure qui guérit survit comme cicatrice. Mais on aurait tort, nous verrons pourquoi, de s'arrêter à une analogie aussi superficielle entre cette persistance de l'effet après cessation de la cause, d'une part, et, d'autre part, le souvenir qui n'apparaît que longtemps parfois après l'effacement de l'image qu'il conserve et bien que rien ne nous en ait décelé jusque-là l'existence. — Il est permis au contraire d'établir une analogie entre l'habitude, cette tendance des mouvements accomplis par l'organisme à se reproduire avec plus de facilité que la fois précédente, et la poussée qu'exerce sur le présent le souvenir, pour s'actualiser à nouveau. Mais il importera de voir si cette actualisation reproduit bien véritablement le souvenir pur tel qu'il est gardé par la mémoire proprement dite.

On peut distinguer quatre moments dans le fait de mémoire :

1° La conservation du souvenir, laquelle peut avoir lieu par acquisition ;

2° La reproduction ou réapparition du souvenir ;

3° Sa reconnaissance comme souvenir ;

4° Sa localisation au moment du passé où il a été acquis.

La conscience empirique peut nous instruire sur chacun de ces moments.

1° Il semble que tout état de conscience se conserve dans la mémoire. Sans doute il arrive que nous ayons la plus grande peine et même que nous ne parvenions pas à nous rappeler certains faits de notre vie passée ; mais en revanche, il arrive souvent aussi que les souvenirs les plus inattendus, ceux qu'on pouvait croire parfaitement abolis s'offrent de nouveau à nous.

Des observations relatent des faits de ce genre ; les plus curieuses ont trait à des cas de maladies ou de dangers graves. Alors peuvent être restaurés des souvenirs très lointains dont on ne soupçonnait plus du tout l'existence. Rien ne s'oppose à ce que nous admettions que tout état psychologique est capable de survivre, et, en fait, persiste dans la mémoire.

Mais, lorsque nous tenons à conserver un souvenir, à lui assurer plus de chances de durer et, surtout, de réapparaître au moment où nous en aurons besoin, ou encore à lui conserver de la

netteté, nous savons qu'il faut l'acquérir et comment. Il est facile de montrer dans l'acquisition du souvenir la formation d'une véritable habitude. Lorsque nous apprenons par cœur, les mouvements d'articulation des mots, les souvenirs visuels de la page sur laquelle nous apprenons, les souvenirs auditifs du rythme des phrases, des sonorités principales, rimes par exemple, etc., tous ces éléments s'organisent ensemble de la même manière que les mouvements qui composent un pas de danse ou l'exécution d'un morceau de piano.

2° La reproduction du souvenir se fait spontanément ou volontairement.

Le premier cas est le plus facile à étudier : il s'agit certainement alors d'un effet de l'association. C'est en s'associant aux images ou idées qui occupent actuellement la conscience que le souvenir se reproduit.

On peut se demander si le second cas diffère du premier autrement que par ce trait qui est nouveau : notre volonté facilite, provoque le jeu des associations. Je cherche à me rappeler un souvenir ; j'en ai par conséquent au moins une vague idée ; parmi ceux qui s'offrent spontanément à moi par association, je retiens ceux qui ont quelque chance de me mener vers celui que je poursuis. En voyant par exemple un portrait je cherche à me rappeler la personne qu'il représente : alors, pourront s'offrir à moi l'image des circonstances où j'ai rencontré cette per-

sonne, des noms qui sonnent à peu près comme le sien, etc.

3° La reconnaissance du souvenir peut consister à la distinguer de ce qui n'est pas lui. Les autres images qui occupent la conscience sont ou bien les représentations actuelles, ou bien des fictions de l'imagination.

a) Les représentations actuelles se distinguent des souvenirs généralement par une différence de vivacité, ceux-ci étant beaucoup plus pâles, ternes, effacés. Encore faut-il, pour que cette différence conduise l'esprit à discerner de l'image actuelle celle du passé, que ces deux images se trouvent, comme on dit, en concurrence pour occuper le moment présent, par conséquent qu'elles appartiennent au même sens ; le souvenir est alors mis en infériorité à cause de sa moindre vivacité. Mais je puis me trouver en face d'un paysage silencieux ; rien ne contredit dans cette vision le souvenir qui peut se reproduire dans mon esprit d'une audition musicale. D'ailleurs si je fais porter mon attention sur le souvenir, celui-ci peut acquérir dans la conscience une intensité plus grande même que celle de la perception actuelle.

Une différence entre les deux états qui est plus facilement notable, et dans tous les cas, consiste en ce que le souvenir peut être écarté ou rappelé ; cela est vrai même lorsqu'il se présente comme une obsession ; au contraire lorsque l'organe des sens est impressionné, on ne

peut pas supprimer la représentation qui se produit.

b) S'il s'agit des fictions de l'imagination, les souvenirs en diffèrent aussi par la force avec laquelle ils s'imposent à la conscience. Le souvenir nous apparaît avec des lignes arrêtées; alors même qu'il est indécis, nous avons conscience qu'il ne dépend pas de nous d'en fixer les lignes à notre gré; elles pourront s'accuser, mais non pas selon notre fantaisie, à mesure que les détails du souvenir nous reviendront. Au contraire nous avons toute liberté avec les créations de notre imagination que rien ne nous empêche de modeler à notre gré.

Mais reconnaître le souvenir ne consiste pas seulement à le distinguer de ce qui n'est pas lui. Il y a une reconnaissance du souvenir comme tel, un sentiment du déjà vu, du déjà vécu, sur lequel la conscience empirique ne peut nous instruire qu'en constatant qu'en effet il existe.

4° La localisation du souvenir n'est pas un phénomène original de la mémoire; c'est le résultat d'une série plus ou moins longue d'associations. Le souvenir une fois restauré, reconnu, s'il n'était pas situé dans le passé au moment où il a été acquis, serait incomplet: on l'appelle alors réminiscence. Mais il évoque par association autour de lui des images qui ont été perçues en contiguïté. Il se fait ainsi un entourage. Sa localisation est faite du moment où nous apercevons son rapport dans le temps avec

des images du passé pour lesquelles nous nous rappelons immédiatement la date de la première apparition à la conscience.

Ainsi la conscience empirique est insuffisante pour répondre à ces deux questions capitales:

1° Qu'est-ce que conserver un souvenir et quels sont les souvenirs qui se conservent?

2° En quoi consiste la reconnaissance du souvenir comme tel?

Certains physiologistes prétendent pouvoir combler les lacunes de la conscience empirique, lacunes dont il n'y a pas lieu d'ailleurs de s'étonner d'après eux, car la conscience n'éclaire qu'une infime partie des faits qui se passent dans notre corps.

Ils appellent la conscience un épiphénomène, c'est-à-dire un phénomène en l'absence duquel l'enchaînement des causes et des effets ne serait changé en rien, un luxe, un superflu (conception singulière dans une théorie déterministe, où l'on ne conçoit pas qu'il puisse y avoir un phénomène sans importance). Cette conscience ne saurait apercevoir tout ce qui se passe dans le cerveau, et qui seul pourtant mérite d'occuper la science. Ainsi, par exemple, la reproduction des souvenirs n'est que le résultat accessoire, la lueur qui surgit dans la conscience, par surcroît, d'un certain mode d'activité des cellules cérébrales. Mais l'essentiel du phénomène de mémoire consiste dans une modification durable de ces cellules: lorsque se produit la sensation,

un certain travail s'accomplit dans le cerveau ; ce travail ne va pas sans laisser des modifications dans certaines cellules ; quant à la forme sous laquelle persistent ces modifications, il est impossible dans l'état actuel de nos connaissances scientifiques de la décrire ; mais il est indiscutable qu'il subsiste dans certaines parties du cerveau des vestiges de son activité passée. Ce sont eux qui constituent le souvenir, et quand ces mêmes parties du cerveau sont rappelées à l'activité par quelque cause il s'ensuit que le souvenir reparaît à la conscience.

Combien cette théorie est insoutenable, il suffit pour le voir d'essayer de l'exposer. On n'en arrive à bout qu'avec les plus grandes difficultés ; pourtant, à force de se familiariser avec elles on conçoit qu'il soit possible d'arriver à ne pas les apercevoir. Alors on parle des cellules du cerveau comme d'objets réels, et non pas comme de simples images, auxquelles pourtant on veut confier le soin de conserver toutes les images, dont elles font partie. On ne se demande pas non plus comment des modifications de ces cellules, sur lesquelles on fait en vain planer le mystère, puisqu'en somme la science doit pouvoir les représenter, ainsi que tous les faits de la nature matérielle, par des images d'espace et de mouvement, comment donc de pareilles modifications peuvent pourtant consister à emmagasiner des images. La critique de cette théorie est aussi difficile que son exposé, tant il est im-

possible de s'attaquer à des fictions auxquelles on ne peut donner un sens.

Cette théorie matérialiste de la mémoire aurait été bien vite abandonnée, dès que les progrès de la science ont contraint l'esprit à renoncer à l'hypothèse de « vertus » mystérieuses de la matière, si certains faits établis par la physiologie n'avaient paru venir la confirmer. Ce sont des faits de localisation cérébrale. De même qu'on a localisé dans le cerveau, le bulbe et la moelle, certains centres ou conducteurs de mouvements ou de sensibilité, on est parvenu pareillement à opérer certaines localisations de souvenirs. Depuis Broca qui, sans doute pour la première fois, a observé que l'aphasie motrice, affection qui rend un malade incapable d'articuler les mots du langage, coïncidait avec la lésion dans le cerveau du pied de la troisième circonvolution frontale gauche, on a établi par expérience qu'il est possible de localiser également les souvenirs visuels des mots, les souvenirs auditifs des mots, etc.

Dans ces cas il semble bien que la lésion d'une certaine région du cerveau entraîne la disparition d'une certaine catégorie de souvenirs. On en conclut que les cellules de cette région contenaient ces souvenirs.

Cette conclusion, qui nous laisse aux prises avec les difficultés insurmontables déjà signalées, est beaucoup trop hâtivement tirée des faits étudiés. On a le tort d'emprunter à la conscience

empirique sa notion confuse de souvenir sans la soumettre à la réflexion. On est ainsi conduit à confondre des états psychologiques entièrement différents.

Prenons un exemple étudié par M. Bergson¹ et qui est des mieux choisis pour faire ici une distinction indispensable. Lorsque j'apprends par cœur une leçon, il se forme en moi un souvenir en ce sens qu'au bout d'un certain nombre de lectures je suis en état de répéter par moi-même la leçon.

Mais si j'y réfléchis, je reconnais qu'il me reste aussi un souvenir de chacune des lectures que j'ai faites, chacune étant différente des autres par sa place dans le temps, par la façon dont elle s'est accomplie, etc.

Y a-t-il souvenir dans l'un et l'autre cas au même sens ?

Il est évident que non, et à mesure que la réflexion s'exerce, elle distingue plus profondément l'une de l'autre ces deux sortes de souvenirs.

Le premier souvenir a été *acquis* ; le deuxième se conserve de lui-même ; il ne peut pas être question de l'acquérir, car il me reste d'un moment passé qui est définitivement passé.

Le souvenir acquis se forme à la longue, jusqu'au moment où il est constitué, où il n'a plus à se perfectionner. Il n'existe pas au même

1. Voy. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 75.

degré à ces différents moments : sa force est fonction du temps employé et de l'effort accompli pour en assurer la conservation. Il est impossible de parler de la même manière du second souvenir : comment ce souvenir gagnerait-il en force avec le temps, puisque tout état de conscience qui se conserve ainsi comme souvenir disparaît du présent à mesure que la durée s'écoule ?

Bref, le premier souvenir a tous les caractères de l'habitude. Toutes les habitudes, à vrai dire, sont des souvenirs ; il y a seulement cette différence que, pour la plupart d'entre elles, lorsque nous les utilisons, nous n'en rapportons pas l'acquisition au moment du passé où elle a eu lieu ; ce moment serait d'ailleurs difficile à déterminer pour des habitudes acquises à la longue, comme celles de marcher, de jouer d'un instrument de musique, etc.

Au contraire le deuxième souvenir n'a aucun des caractères de l'habitude, et tandis qu'on peut appeler le premier souvenir-habitude, on peut réserver à l'autre celui de souvenir pur.

Pour ce qui est des souvenirs-habitude, rien de plus facile à comprendre que la manière dont ils se forment et se conservent dans le système nerveux. Une habitude est avant tout une organisation systématique d'un ensemble de mouvements élémentaires, organisation qui est poussée assez loin pour que ces mouvements s'accomplissent automatiquement les uns à la

suite des autres, de manière à reproduire la totalité de l'action habituelle. Que cette organisation réside dans les centres nerveux qui commandent l'exécution de ces mouvements, nous pouvons le comprendre, aussi clairement qu'il est possible de comprendre en quoi consiste un système matériel. On peut dire même que l'union du corps à l'esprit apparaît comme une nécessité dans ce cas et en tout autre pareil dès que l'on conçoit que l'esprit doit avoir un instrument d'action dans le monde extérieur. Quoi qu'il en soit, de même que l'exercice répété développe dans les muscles la souplesse et l'agilité pour l'accomplissement de certaines actions, pareillement on conçoit que l'accomplissement à plusieurs reprises, dans l'exemple choisi, des mouvements d'articulation des mots de la leçon développe dans les centres nerveux une adaptation qui se manifeste par la possibilité d'accomplir finalement ces mouvements dès que nous le voulons.

Or dans tous les cas de soi-disant perte de souvenirs que l'on cite, non seulement il est permis, mais pour y voir clair (car les cas décrits, sans doute souvent mal observés, ne paraissent généralement pas concorder), il est indispensable d'affirmer qu'il s'agit de la destruction des souvenirs-habitude. Dans l'aphasie motrice cela est évident puisqu'il s'agit de mouvements d'articulation : ce ne sont pas les mots que le malade a perdus ; le fait le prouve puisqu'il sera par

exemple capable d'écrire ; bien plus, tandis qu'il ne pourra pas réciter une chanson, il pourra l'entonner sur un air connu de lui, comme entraîné par le rythme. D'ailleurs comment s'y méprendre, puisqu'il s'en faut que le sujet de l'affection soit généralement réduit à cet état d'imbécillité, d'animalité presque où il serait, s'il était véritablement privé du langage ? — Mais la difficulté d'articuler est aussi grande pour lui, plus encore que s'il avait à prononcer des sons complètement étrangers à sa propre langue.

Pareillement, dans ce que l'on appelle la cécité psychique, le malade se trouve en présence des objets qui pour lui étaient usuels, familiers même, comme si ces objets étaient devenus pour lui des machines bizarres à fonctionnement mystérieux. C'est de cette manière que le menuisier par exemple ne reconnaîtra plus son rabot, ni même un rabot. Le mécanisme qui lui permettait d'utiliser cet instrument ne joue plus ; il est plus maladroit de cet instrument qu'un apprenti qui le manie pour la première fois.

On pourrait faire des remarques analogues sur des cas de cécité ou de surdité verbale, etc¹. Voyons plutôt en général comment tout souvenir comprend, comme ceux dont nous venons de parler, une sorte de reconnaissance par les mou-

1. Voy. l'étude spécialement consacrée aux cas de surdité verbale : Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 112.

vements de l'objet dont on se souvient. Dans la perception d'un objet il n'y a pas, nous l'avons vu¹, que l'image pure de la sensation ; parmi les éléments les plus importants qui s'y surajoutent, il faut compter certainement les mouvements accomplis ou seulement esquissés pour suivre le contour de l'objet, le décomposer et recomposer plus ou moins bien, en deviner ou même tenter dans son esprit l'usage, etc. Par suite, la perception des lettres de notre alphabet diffère grandement de celle de caractères de l'écriture chinoise ; ceux-ci représentent pour l'indifférent un grimoire indéchiffrable qu'il perçoit mal, mais dont il n'a même pas la sensation pure pour peu qu'il soit préoccupé, comme c'est toujours le cas, de tirer parti de ce qu'il voit ; le curieux perçoit des constructions de lignes, où il s'amusera par exemple à découvrir des formes semblables à celles d'objets connus. Pourquoi les lettres de notre alphabet ne produisent-elles pas du tout sur nous une telle impression ? Cela tient à ce que nous accomplissons, avec une extrême rapidité, les mouvements qui consistent à suivre le contour bien connu de ces lettres, à former leurs combinaisons en des mots également usuels ; et c'est en quoi consiste le souvenir que nous avons de ces lettres ; c'est ce qui nous permet de faire rapidement la lecture des mots, qui évoquent ensuite dans notre esprit

1. Voy. *Perception du monde extérieur*.

par association les images qui leur correspondent. On voit immédiatement quelle immense utilité présente la possibilité d'accomplir ces mouvements avec la facilité, la précision, la célérité surprenantes que donne l'habitude : comment s'étonner alors de ce que l'on ne puisse la perdre sans que cette perte entraîne des troubles considérables, une complète désorientation dans la vie pratique vers laquelle nous sommes ordinairement tournés ?

Est-ce à dire maintenant que la reconnaissance du souvenir dépende uniquement de la possibilité d'accomplir de pareils mouvements, c'est-à-dire de la conservation de certains mécanismes ? Il est vrai que nous faisons ordinairement usage de ces mécanismes pour reconnaître, parce qu'ils nous donnent justement le moyen de tirer des objets l'utilité qu'ils peuvent avoir pour nous. Mais il s'agit là d'une *reconnaissance acquise*, au même sens où nous parlions tout à l'heure d'une conservation acquise. Indépendamment de cette reconnaissance, il en est une autre qui se produit spontanément, qui est de l'essence même de l'esprit. C'est le sentiment du *déjà vu* ; et il faut entendre par là le sentiment qu'une image qui se présente de nouveau à l'esprit a déjà fait partie, fait donc désormais partie de lui. Car la vie de l'esprit apparaît à la réflexion comme un progrès continu, où tout le passé se survit dans le présent, en telle sorte qu'il ne peut plus recommencer. Il faudrait pour

cela que nous cessions d'être celui que nous avons été, ce qui ne se peut pas, pour un esprit qui vit véritablement de la vie spirituelle.

Aucune parcelle de notre passé ne saurait donc être abolie. Tout entier il est compris, plus ou moins distinctement dans l'instant présent. Du reste, il ne faut pas considérer ce présent comme un point géométrique sur une ligne, faisant la séparation du passé d'un côté, de l'avenir de l'autre.

Le présent empiète sur l'avenir qu'il prépare ; et tout le passé, mais surtout le passé immédiat, y retentit. On peut dire qu'il a une épaisseur, où se condense tout le passé qui aboutit à lui.

Mais, parmi tous les souvenirs qui se conservent ainsi, ceux qui peuvent être utilisés pour l'action, c'est-à-dire qui sont liés à des souvenirs-habitude solidement *acquis*, jouissent de ce privilège que la fixation dans le corps de mécanismes prêts à jouer leur donne souvent occasion de reparaitre, en s'encadrant pour ainsi dire, évoqués par association, dans des mouvements accomplis ou esquissés par nous. — Je suppose, par exemple, que j'aie voulu retenir l'image d'un monument (et il n'est pas indispensable que je me le sois proposé explicitement ; il suffit, pour que se forme, plus imparfaitement, il est vrai, une souvenir-habitude d'un objet, que je m'y intéresse, dans un sens très large du mot). J'accomplis un ensemble de mouvements, qui font partie essentielle de l'état d'attention et qui

consistent à suivre le dessin de la façade que j'aperçois, à souligner les principales lignes dans leur agencement, en un mot, à composer une sorte de schéma de l'objet. Ce schéma diffère profondément, on le conçoit, de l'image pure. Mais il servira ensuite à l'évoquer. Car, si je veux me rappeler l'objet, je ferai appel à ce schéma, c'est-à-dire je demanderai à des mécanismes, désormais montés dans mon corps, de me replacer dans l'attitude, en un sens très large encore, où j'ai déjà suivi les contours de l'image. Il y aura là une condition sans doute indispensable pour que, de tout mon passé, qui est mon âme même, celle partie soit *mise en évidence*, ces images fassent leur réapparition dans le présent, c'est-à-dire dans l'action, qui se sont associées ou qui ont été liées au schéma reproduit. La netteté du schéma dépendra naturellement de la plus ou moins parfaite conservation dans le corps du mécanisme du souvenir-habitude ; mieux alors elle nous permettra de repasser sur des traits tout de suite bien arrêtés, et plus aussi les images effacées pourront reprendre de la vivacité qu'elles avaient dans la perception.

C'est ainsi, sans doute, qu'il faut concevoir la constante collaboration de deux sortes de souvenirs. Réduits à eux seuls, les souvenirs-habitude aboutiraient à des habitudes purement mécaniques ; celles-ci fonctionneraient, seraient utilisées, comme dans la marche, sans évoquer

aucune image : c'est le passage à la matière. Quant aux souvenirs purs, qui sont l'essence de l'âme, ils n'auraient, par eux seuls, aucune prise sur l'action, ils seraient inactuels ; mais aussi ne conçoit-on pas qu'ils soient sujets à la destruction.

LEÇON IX

L'ASSOCIATION DES IDÉES

Le phénomène psychologique de l'association des idées consiste en ce qu'une image ou une idée apparaît spontanément à la suite d'une autre, comme si elle lui était unie ou associée.

C'est un phénomène extrêmement commun de la vie de l'esprit ; même elle se confond bien souvent avec le cours des associations.

C'est de plus un phénomène extrêmement simple parmi ceux de la vie psychologique. Il rappelle ceux du mécanisme physique, et on l'a souvent comparé à l'attraction newtonienne.

De même que les masses s'attirent, les images et idées agiraient les unes sur les autres par une force dont l'effet serait de les faire surgir les unes à la suite des autres. Il n'y a là bien entendu qu'une comparaison, comme on pourrait en faire une encore avec les affinités chimiques.

Avec précision, on peut dire que l'association est purement automatique, mécanique. Elle est telle par définition, et cette définition correspond à un grand nombre de faits de l'esprit. Il con-

vient de dire qu'il y a association d'idées, toutes les fois que spontanément, d'elle-même, sans que nous n'y soyons pour rien, une image ou idée s'offre à nous à la suite d'une autre. Il se peut que nous ayons déjà établi, ou que nous établissions ensuite des rapports logiques entre ces images ou idées ; dans l'association, l'ordre de succession pourra correspondre à ces rapports de moyen à fin, de cause à effet, etc. Mais s'il s'agit d'une simple association, elle ne consiste pas le moins du monde à observer, à plus forte raison à établir ces rapports. Si je cherche l'effet après la cause, si la perception d'un objet me fait penser que c'est la cause d'un certain effet et que je retrouve quel est cet effet, il y a *liaison* volontaire d'idées. Après avoir aperçu dans tel fait la cause de tel autre, la perception ou l'idée de l'un pourra évoquer par association l'image ou l'idée de l'autre : cette association sera la conséquence d'une liaison d'idées, mais ne saurait être confondue avec elle. Les idées ayant été liées dans mon esprit, peuvent ensuite s'associer mécaniquement. Il y a substitution du mécanisme à l'activité volontaire, comme cela se produit fréquemment dans la vie de l'esprit.

En résumé l'association représente dans la *vie intellectuelle* le plus pur automatisme. Or, les explications mécaniques séduisent toujours l'esprit par leur simplicité, par la facilité avec laquelle on leur fait correspondre des images et schémas sur lesquels il est commode de suivre

les raisonnements. On conçoit alors que certains psychologues aient essayé de trouver dans l'association la clef des difficultés que présente l'étude de la vie intellectuelle. On les désigne sous le nom d'associationnistes; ils appartiennent pour la plupart à l'école anglaise ; les principaux sont : Hume et Stuart Mill.

Leur tendance est de ramener à des associations les opérations de l'esprit d'ordre plus élevé, que l'on considère ordinairement comme irréductibles à des opérations aussi simples que les associations. Aussi aurons-nous à examiner la tentative d'explication associationniste dans l'étude des facultés supérieures de l'esprit, en particulier de la raison. Dès maintenant, il y a lieu de se demander si tous les faits d'association sont aussi purement mécaniques que le prétendent les associationnistes quand ils les comparent à des faits du mécanisme physique. En d'autres termes, tandis que les associationnistes s'efforcent de ramener l'activité de l'esprit au mécanisme de l'association, l'étude des faits mêmes d'association ne justifie-t-elle pas plutôt la tendance opposée ? Ne peut-on pas retrouver, même dans les cas où l'automatisme nous gagne et finalement nous enserre, l'activité de l'esprit encore manifeste aux signes qui permettent de la reconnaître : l'originalité des combinaisons d'idées et d'images, l'innovation dans l'ordre où elles se présentent.

Il importe ici de distinguer deux sortes d'as-

sociations : les unes par contiguïté, les autres par ressemblance.

Deux idées s'associent :

1° par contiguïté, lorsqu'elles se produisent l'une à la suite de l'autre, pour s'être présentées déjà en même temps, en contiguïté, à l'esprit ;
2° par ressemblance, lorsqu'elles se produisent l'une à la suite de l'autre à cause des ressemblances qu'elles présentent.

Cette distinction en deux classes est nécessaire et suffisante. Nous allons voir que certains ne la croient pas indispensable : du moins, les raisons qu'ils invoquent à l'appui de leur thèse paraissent parfaitement valables, quand il s'agit de n'admettre que deux sortes d'associations.

Toutes les autres sont désignées en général sous le nom d'associations logiques : on veut exprimer ainsi qu'il existe un rapport logique entre les deux termes associés : tels, par exemple, les rapports de cause à effet, de contenant à contenu, etc. Or il est vrai que, une fois l'association accomplie, une comparaison permet de découvrir de pareils rapports entre les idées associées. Mais il y a là un travail de l'esprit qui ne se confond pas avec le mécanisme de l'association. S'il paraît y avoir des associations logiques, c'est parce que certains rapports logiques produisent dans la perception une contiguïté des images ou une ressemblance entre elles. Un ciel nuageux évoquera l'idée de la pluie, simplement parce que les images de la

cause et de l'effet sont ici perçues en contiguïté ; l'aboiement d'un chien me fera penser à un chien d'une autre race, sans que je songe et quand même je ne pourrais songer qu'ils font partie d'une même espèce, simplement à cause de la ressemblance des cris des deux animaux.

Il n'y a donc lieu d'admettre que deux lois (au sens très large du mot) d'association.

1° Une image qui a été perçue en contiguïté avec une autre a plus de chance d'évoquer celle-là à sa suite.

2° La ressemblance qui apparaît entre deux idées ou images favorise l'évocation de l'une par l'autre.

Y a-t-il lieu maintenant de conserver cette division ? Certains psychologues prétendent ramener les associations par ressemblance aux associations par contiguïté. Voici leurs raisons.

Ne peut-on pas raisonner pour les associations par ressemblance comme pour les associations dites logiques ? La ressemblance entre deux images ou idées résulte d'une comparaison que l'activité de l'esprit établit. La perception de la ressemblance suppose les deux images déjà présentes à l'esprit, par conséquent l'association déjà accomplie.

Comment s'opère alors l'association, lorsqu'on l'attribue à la ressemblance ? Elle a lieu parce que cette ressemblance établit une contiguïté

partielle. Deux idées ou images qui se ressemblent se touchent, se soudent, se confondent par les éléments qu'elles ont en commun et qui constituent leur ressemblance. Représentons-les schématiquement : l'une sera composée des éléments A. B. C. D., l'autre des éléments A. E. F. G. ; l'élément A qui appartient à la fois à l'une et à l'autre, par lequel elles se ressemblent, établit entre elles la contiguïté.

Remarquons d'abord que ce schème est complètement inadmissible ; une image ou idée ne se compose pas d'éléments. L'abstraction arrive à peine par une analyse laborieuse à en démêler : comment existeraient-ils distinctement dans l'idée elle-même ? Mon idée de Mohamed est-elle celle de fondateur de l'Islam + arabe +, etc. ? Mais j'aurais de la peine à débrouiller une série de termes d'une telle énumération dans ce que je sais de lui ; à plus forte raison la distinction de ces éléments n'est-elle pas un fait acquis d'avance dans mon esprit. Pourtant il s'agit là d'une idée qui s'est formée dans mon esprit de tout ce que des récits, des lectures, etc., y ont apporté successivement.

Prenons maintenant une idée qui me soit plus personnelle, celle d'une œuvre d'art que j'aime, par exemple. Quand j'aurai fait pour exposer mon idée une description, une énumération, il m'apparaîtra pour peu que je réfléchisse, que les procédés d'exposition dont j'use ne me permettent pas d'opérer une décomposition artificielle

qui épuise mon idée : je ne pourrai donc pas lui faire correspondre, considérer comme son équivalent l'ensemble des éléments que j'aurai ainsi obtenus.

Admettons pourtant qu'on use du schème : la ressemblance de deux idées pourra-t-elle provenir de ce qu'elles ont un élément en commun ? Il est facile de voir ici qu'il y a des cas où l'on a toute la peine du monde à dire en quoi consiste la ressemblance, comme par exemple quand il nous en apparaît une entre le visage d'une personne que nous voyons et celui d'une autre personne dont l'image est alors évoquée du souvenir par association. Ce que l'abstraction et la comparaison ont de la peine à faire après coup, comment le simple jeu du mécanisme l'aurait-il déjà réalisé ? Comment aurait-il séparé une ressemblance que nous avons de la peine à dégager ? Il y a sans doute des cas où l'on peut dire qu'une association de deux images semblables se fait par contiguïté, comme par exemple lorsque ces deux images sont désignées du même nom. La désignation par le même nom, élément bien distinct cette fois et commun à l'une et à l'autre idée mais extérieur à elles, établit bien une contiguïté ; par exemple la colonne de Juillet me fera penser à la colonne Vendôme. Mais elle pourra me faire penser aussi, cette fois exclusivement par ressemblance, à l'obélisque de Louqsor : il est évident qu'il y a une différence entre les deux cas.

Mais la ressemblance qui provoque l'association n'est pas la ressemblance dégagée par l'esprit à la suite d'une comparaison. Il s'agit ici d'une ressemblance qui saute aux yeux, qui s'impose d'elle-même, qui frappe ; autant d'expressions par lesquelles on veut dire que certaines ressemblances ne résultent pas pour nous d'un travail accompli par l'esprit : elles s'offrent spontanément.

On peut dire alors que de pareilles ressemblances déterminent dans le flot des images de notre esprit des courants qui renouvellent constamment la situation réciproque où elles se trouvent les unes par rapport aux autres. Ainsi les idées semblent se chercher, se rapprocher de loin. Cette activité a lieu indépendamment de celle qui dépend d'un effort accompli volontairement par l'esprit : au-dessous de celle-ci elle semble en être la continuation, la dégradation. A ce niveau, en effet, le mécanisme n'a pas encore triomphé, si tant est qu'il puisse jamais s'établir parfaitement, au moins dans l'esprit. Dans les associations par contiguïté on peut dire il est vrai que tout se passe comme si l'on avait affaire au pur mécanisme : deux images se sont présentées à mon esprit en contiguïté : voilà le rapport déjà établi, tout fait, peut-on dire, dans la perception, qui pourra provoquer l'association de l'une avec l'autre ; les données de la perception s'imposent encore à moi par l'ordre qui se conserve et réapparaît

dans la suite entre les images qu'elle m'a présentées. Au contraire, l'association par ressemblance manifeste dans le cours des images, même abandonné à lui-même, un imprévu, une spontanéité, une originalité déjà de combinaison, qui sont bien les caractères propres de l'activité spirituelle.

LEÇON X

DE L'IMAGINATION

L'imagination est la faculté qu'a l'esprit de créer de nouvelles images, différentes de celles de la perception.

Il y a déjà une part d'imagination dans certains faits de mémoire; c'est pourquoi on a raison de parler d'une mémoire imaginative qu'on appelle encore imagination reproductrice. Il y a des cas où nous sommes forcés de restituer des souvenirs mal conservés; cette construction partielle est l'œuvre de l'imagination. Beaucoup de nos souvenirs, et des plus utiles, sont d'ailleurs des créations de l'imagination qui se conservent et représentent pour nous le passé d'après lequel elles ont été formées; elles ne sont pas le passé qui survit dans l'âme. Qu'est-ce, par exemple, que mon souvenir d'une personne que j'ai connue? Généralement ce n'est pas celui de tel ou tel moment où je l'ai aperçue, mais un ensemble de traits caractéristiques par lesquels je me la figure. Les souvenirs véritables ont servi à constituer ce que j'appelle le souvenir de cette personne et ce qui est en réalité dans son ensemble une œuvre d'imagination.

Mais l'imagination est plus nettement caractérisée, quand il s'agit de la création d'une image, que l'esprit sait et veut nouvelle. En quoi consiste alors la nouveauté de cette image? On voit d'abord que les éléments en sont empruntés à la perception et à ce qui survit de la perception dans le souvenir. Le peintre ne compose ses tableaux qu'avec des couleurs qu'il a vues, le poète ses vers qu'avec des mots de sens défini, etc. Même dans ses écarts les plus extravagants, lorsque sa hardiesse ne connaît pas de limites, l'imagination la mieux douée ne nous transporte pas dans un monde où nous ne reconnaissons plus celui de la perception: nous ne sommes jamais par elle complètement dépaysés. Mais si nous retrouvons les mêmes éléments, leurs combinaisons peuvent être renouvelées et variées à l'infini. C'est donc un travail de groupement, d'organisation que l'imagination accomplit. On peut l'envisager sous deux aspects; on ne peut d'ailleurs considérer l'un, sans apercevoir l'autre.

1° L'imagination opère par dissociation des éléments assemblés de manière à former les systèmes que nous percevons comme monde extérieur et moi de la conscience empirique. L'esprit ne retient de ce qui se présente à lui que certains traits; c'est ainsi qu'il pratique, en manifestant sa spontanéité propre, une sélection en rapport avec ses tendances, avec notre manière à chacun de prendre les choses, de dé-

couper dans le monde des objets les images avec lesquelles nous sommes familiers : dans un ciel, au couchant, un peintre apercevra des nuances qu'il pourra songer à retenir pour les fixer dans un tableau ; un météorologiste des teintes qu'il distinguera comme signes précurseurs d'un changement de temps, etc.¹.

2° On voit que, si les images de la perception se dissocient par l'effort ou seulement le travail spontané de l'imagination, les éléments qu'on en retient se combinent aussitôt à nouveau, ou du moins sont propres à entrer dans une nouvelle combinaison, en voie de se réaliser, avec d'autres éléments qui doivent tous coopérer à la création projetée par l'imagination. Si Molière par exemple ne laisse passer aucun trait caractéristique d'hypocrisie qu'il peut relever au cours de ses observations ou de ses lectures, c'est qu'il a en tête l'idée de Tartufe : tous ces éléments, au moment venu, se fondront dans ce type, qu'ils auront contribué à former. Au reste il s'en faut qu'on puisse parler de la même manière de toutes les formes d'imagination. Cette faculté manifeste sa force créatrice à différents degrés.

1° Au plus bas degré, nous pouvons placer cette imagination « maîtresse d'erreur et de fausseté » que Malebranche appelle avec raison « la folle du logis ». Elle est surtout représentée

1. V. Paulhan, *L'activité mentale et les éléments de l'esprit* (F. Alcan).

par la rêverie : ce mot ne désigne pas ici ce que les poètes appellent de ce nom, c'est-à-dire des impressions volontairement fuyantes, indécises. Nous entendons par rêverie le cours désordonné d'images et d'idées où l'esprit se laisse aller aux heures de distraction et de lassitude. Tel semble être l'état, presque permanent pendant la veille, de certains esprits faibles, malades. Nous sommes mal renseignés sur les rêves, à cause de l'impossibilité de s'observer dans cet état ; mais si nous consultons les souvenirs immédiats qui nous en restent, on peut dire que l'état de rêve confine à celui de rêverie.

Dans cet état, il y a bien création de nouvelles images, en ce sens que les proportions et le plan des images de la veille, l'ordre dans lequel elles se succèdent, sont complètement bouleversés. Ce ne sont que figures étranges, démesurées, rapprochements bizarres, etc. Tout est brouillé, rien qui se lie ou se suive : il se produit comme une dissolution de l'esprit ; du moins l'équilibre de ses conceptions est rompu. Il verse en pleine fantasmagorie.

2° Du *fantasque*, on passe à la *fantaisie* par la *fantastique*. Les créations de l'imagination fantastique ne manquent plus tout à fait d'ordre ni de plan. Mais l'un et l'autre sortent complètement de l'ordinaire ; c'est même pour leur bizarrerie qu'ils sont préférés. L'esprit recherche alors l'extraordinaire pour lui-même ; il tend à surprendre, étonner, émerveiller. Il y réussit

d'autant mieux qu'il présente ses créations à des personnes qui manquent davantage de culture littéraire ou scientifique. En effet le contre-poids aux excès d'une pareille imagination, c'est la conception nette, *classique* d'un type régulier d'art, la disposition à considérer l'étrange comme touchant à la folie ; ou encore, c'est la formation scientifique de l'esprit qui nous fait rejeter certaines fictions comme complètement absurdes, ou nous met en garde contre tout sentiment de surprise éprouvé hors de propos.

Multiplés sont les espèces qui appartiennent au genre du fantastique. De tout temps, l'imagination populaire a enfanté des monstres : sphinx, chimères, dragons, licornes, etc., dont les formes ne sont pas extravagantes comme celles des féliches d'un nègre. Le merveilleux (fées, sorciers, etc.) fait aussi partie de toutes les religions. La tendance à caricaturer, c'est-à-dire à exagérer des traits caractéristiques jusqu'à les faire apparaître comme des défauts singuliers, relève aussi de l'imagination fantastique : il est facile d'y rattacher tout le genre du grotesque et du burlesque ; enfin l'excentricité dans les manières et dans la mise représentent le même genre d'imagination, apparent dans la vie quotidienne.

3° Le fantastique produit encore en nous le sentiment de l'irréel, de l'impossible. Atténuez ce sentiment jusqu'à le rendre insaisissable ; de plus, que l'esprit se plaise à pouvoir considérer

un moment comme réel ce qui n'est que fictif, et vous avez la fantaisie. La fantaisie a un souci très délicat de la contexture harmonieuse de ses compositions : même, les liens qu'elle établit sont plus subtils et par conséquent plus indestructibles que l'épaisse cohésion des objets matériels. Mais ce qui fait à nos yeux le prix de ses fictions, c'est qu'elles ne se modèlent pas sur les objets de la perception ; la fantaisie s'écarte plutôt volontairement de ce que l'on appelle la nature, pour éviter toutes ses platitudes, sa monotonie, sa brutalité. Le réalisme en est le contre-pied ; aussi les écrivains réalistes en manquent d'ordinaire complètement ; quand ils veulent atteindre à la fantaisie, ils tombent dans le fantastique. La fantaisie se crée un monde qui répond à nos goûts les plus délicats ; mais elle tâche avant tout à n'éveiller jamais l'impression de l'invraisemblable : c'est trop de charme, de pouvoir jouir grâce à elle de fictions harmonieuses où toute l'âme trouve complète satisfaction, comme si ces fictions avaient une existence véritable, non pas celle de la nature dans la perception commune, mais une autre plus idéale, quoiqu'elle nous paraisse plus proche du réel. Rompez ce charme, c'est la fin de la fantaisie ; l'*humour* pourra consister à faire sentir, aussi amèrement que possible, la brusquerie de la transition qui nous ramène au spectacle de la vie de tous les jours : l'*ironie* est une fantaisie qui présente la pure fiction comme

calquée sur la nature qui, de toute évidence, la contredit.

La fantaisie se manifeste dans l'imagination populaire par la création des légendes. Les héros sont des personnages qui ont existé réellement ou dont l'existence ne fait pas de doute pour le peuple qui a conservé la légende : Hercule, François d'Assise, Jeanne d'Arc. Tout ce qu'elle rapporte de leur vie, sauf quelque exagération dans le récit de leurs exploits, n'éveille pas une défiance insurmontable ; et l'esprit se plaît à admettre que de pareils faits aient pu avoir lieu ; aussi l'idéalisation du type ne paraît pas aboutir au chimérique ; le sceptique lui-même, l'incroyant se plaira au contraire à attribuer à ces figures l'existence de fait, à laquelle la croyance populaire est si fermement attachée que par cette ferveur elle mérite de leur transmettre la vie de l'âme. Cela ne les empêche pas de reconnaître que la platitude et la laideur sont le commun de l'existence humaine : d'autant plus ont-ils hâte de fuir vers les échappées par où la fantaisie prend son envolée.

Il n'est pas un art où la fantaisie ne peut se jouer ; mais, naturellement, elle est d'autant plus libre que cet art est moins assujéti à quelque matière, moins étroitement enfermé entre certaines limites par les éléments qu'il met en œuvre. La musique se meut d'ordinaire dans le monde de la fantaisie ; la poésie jouit d'une liberté presque égale, bien que déjà elle doive

tenir compte du sens arrêté des mots ; mais les arrangements en sont si multiples, le rythme des vers est si souple ! Avec des couleurs et des lignes, il est moins facile de se jouer au gré de la fantaisie. Pourtant les arts plastiques eux-mêmes, et plus encore la peinture peuvent illuminer des visages de sourires angéliques : c'est ainsi qu'ont été conçues les suaves créations du Fra Angelico ; et dans un siècle qui s'est souvent élevé du fantastique où il s'est plu, jusqu'à la plus belle fantaisie, au moyen âge, l'architecture gothique a tenté des constructions hardies, paradoxales, où le granit semble affranchi de sa servitude à la pesanteur.

4° L'imagination peut se proposer enfin de créer des œuvres qui ne le cèdent en rien aux objets de la perception pour l'unité du plan, la solidité de la structure, la suite du développement. Même, elles l'emportent de beaucoup, lorsqu'elles sont géniales. Pourtant c'est à l'imitation de ces objets, du moins c'est en s'inspirant de leurs données que ces œuvres s'accomplissent. L'esprit travaille ici d'après nature, c'est-à-dire en étudiant les apparences qui s'offrent à lui et en s'efforçant de les reproduire. Mais nous avons vu que ces apparences nous tiennent enfermés dans le système d'interprétation qui organise les images des sens en perception du monde extérieur ; et bien que celle-ci soit sans doute comme consolidée en dessous par le réel, dont elle constitue une première

interprétation systématique par l'esprit, il est facile de concevoir qu'une observation plus attentive doit grouper les images en des systèmes plus puissants que celui de la perception vulgaire, plus harmonieux, plus proches du réel, de la vérité. L'imagination peut donc travailler sur les apparences à nous rapprocher du réel. Pour y réussir, l'esprit doit déployer cette puissante activité qui s'exalte surtout chez l'homme de génie. Sa vie plus intense, plus personnelle passe dans les œuvres longuement méditées de l'imagination : elle y est dès lors à jamais sensible et bien plus saisissable et saisissante que dans les schèmes raides et ternes dont se compose, pour notre commune perception, le monde extérieur.

Le travail de l'imagination créatrice comprend donc une longue élaboration où l'œuvre se prépare lentement, concentre en elle toute la vie de l'esprit qui s'y est voué, s'accroît et se développe à chaque instant ; tout ce qui est étranger à l'œuvre que l'esprit médite passe inaperçu ; mais souvent, ce qui pourrait paraître ainsi accident sans importance parvient à retenir l'esprit, qui a saisi quelque rapport ignoré par où il peut le rattacher à l'objet de ses méditations.

Le moment de l'exécution enfin venu de nouvelles difficultés se présentent, inattendues, pour la réalisation de l'œuvre, pour l'égaliser à la conception. Aussi l'homme de génie excelle-t-il par une ténacité, une patience inlassables. Il

maintient son attention fixée sur l'œuvre qu'il se propose d'accomplir. A quelqu'un qui lui demandait comment il était arrivé à découvrir la gravitation universelle, Newton répondit : « En y pensant toujours. » Pareille continuité d'effort n'est possible que si l'on est capable d'un puissant amour, si on est apte à se passionner. Cette passion se révèle au moment où s'achève l'œuvre de l'imagination par des démonstrations bruyantes, comme celles d'une vive émotion ¹.

L'œuvre de génie, cette œuvre de vie large et profonde, se reconnaît à sa fécondité. Elle suscite autour d'elle, ou après elle quand elle met du temps à s'imposer, une série sans fin d'imitations, d'applications, etc. Ce qu'elle contient en elle, son créateur ne suffit pas à le dégager ; souvent, des retours du progrès prouvent, bien longtemps après qu'on croyait épuisée sa fécondité, qu'elle est toujours capable de porter de nouveaux fruits.

L'imagination créatrice peut se manifester dans tous les domaines ; on peut parler, en donnant au mot tout son sens, du génie des affaires, de la spéculation ou de la politique. Mais ses plus belles œuvres font partie de l'art ² ou de la science.

Ce n'est pas un paradoxe que de parler du rôle de l'imagination dans la science. Il est vrai

1. Voy. Séailles, *Le génie dans l'art*.

2. Voy. la leçon sur la création de l'œuvre d'art.

que la science positive semble devoir se tenir en garde contre les écarts et les égarements de l'imagination : mais c'est l'imagination folle, dérégulée, qui bâtit des chimères : telle l'imagination de ces hommes qui sont atteints de la manie de l'invention et qui s'attaquent, sans préparation suffisante, à la solution de problèmes mal posés ou encore inabordables.

Au contraire, dans l'effort qui conduit à la découverte par l'invention et la vérification d'une hypothèse, on reconnaît que l'imagination s'exerce à ce qu'il comprend ce double progrès de dissociation et de recombinaison qui la caractérise.

La dissociation consiste à s'affranchir de l'ordre qu'établit dans nos conceptions le système de nos connaissances vulgaires, c'est-à-dire l'interprétation la plus simple en apparence des phénomènes. Pour parvenir à notre idée du système solaire, il fallait ne plus *voir* le soleil tourner autour de la terre, les planètes se déplacer dans le ciel avec des mouvements bizarres. L'hypothèse consiste alors à concevoir un ordre nouveau qui relie et rapproche des apparences très dissemblables, très distantes l'une de l'autre, les mouvements des planètes autour du soleil et celui de la lune autour de la terre, l'attraction des astres et la chute des corps à la surface de la terre, etc. Ce rapprochement produit dans l'esprit comme une lumière, lorsque l'hypothèse surgit. L'activité de l'esprit se révèle à elle-

même dans toute sa puissance lorsqu'elle fait jaillir ainsi une clarté si vive d'une comparaison, d'une assimilation que les apparences et les habitudes détournaient de tenter.

LEÇON XI

DE L'ATTENTION

Les opérations de l'esprit que nous venons d'envisager sont désignées, sous le nom d'*opérations sensibles*, parce qu'elles consistent à grouper les *images des sens*.

On appelle *opérations intellectuelles* celles qui s'accomplissent sur des *idées*. Elles exigent que l'esprit soit capable d'attention.

L'attention est une concentration de l'esprit sur son objet. Pour employer une image, on peut se représenter l'esprit comme disposant d'une certaine lumière, qui à l'ordinaire est répandue assez uniformément sur le champ moyen de la perception présente et sur les images qui s'y associent : faire attention, c'est faire tomber toute cette lumière sur le point que l'on veut éclairer.

L'attention suppose donc une sélection qui met en relief un certain objet.

Par suite il se produit dans cet état comme un rétrécissement du champ de la conscience que cet objet occupe à lui seul, tandis que les

autres s'effacent dans une sorte de pénombre.

Il en résulte enfin que cet objet recevant à lui seul toute la lumière est éclairé plus vivement ; en général ses contours apparaissent alors plus nets et ses détails plus distincts.

Pour produire ces effets généraux, l'attention exige naturellement un certain effort de l'esprit ; cet effort est encore plus considérable, quand on passe de l'attention à la réflexion. Tandis que celle-là porte sur des objets extérieurs, la réflexion consiste à se replier sur soi-même. Il ne suffit plus alors de s'arracher à l'état de distraction, de dispersion qui est le plus fréquent ; il faut encore résister à la tendance qui nous entraîne en dehors de nous, à l'habitude que nous avons prise de ne plus apercevoir en nous que la face qui est tournée vers le monde extérieur et le reflète tel que nous l'avons construit.

Ainsi l'attention donne de l'unité et de la suite à la vie intellectuelle. Grâce à elle, nous pouvons en diriger véritablement le cours, la marquer au coin de notre originalité.

Nous admettons ainsi que l'attention manifeste véritablement la libre activité spirituelle. Certains psychologues prétendent au contraire que l'attention dépend avant tout d'un mécanisme corporel qui joue selon des lois nécessaires : même sous ses formes les plus élevées, on peut reconnaître cet automatisme que seule nous dissimule l'illusion de la liberté.

C'est la thèse de M. Ribot¹. Elle insiste et s'appuie sur l'importance des états de l'organisme dans la production de l'attention. Nul doute qu'une certaine attitude du corps ne favorise l'apparition et plus encore la persistance de l'attention. Cette attitude se caractérise avant tout par l'arrêt ou inhibition des mouvements désordonnés dans l'ensemble, que nous accomplissons à l'état de distraction ; il en résulte que ceux-là seuls s'accomplissent, qui peuvent contribuer, en se coordonnant les uns aux autres, à produire les effets de l'attention. Regarder un objet, c'est-à-dire faire attention pour le voir, est un acte intimement lié aux modifications qui s'accomplissent dans l'œil pour fixer l'objet, et en général dans tout l'organisme pour que l'image visuelle de l'objet soit la seule qui s'offre à notre conscience. Même dans l'état de réflexion, il est facile de voir qu'il s'accomplit dans l'organisme quelque chose d'analogue.

M. Ribot distingue alors l'attention spontanée de l'attention volontaire ; et, après avoir montré que les états organiques constituent toute la première, il soutient que l'autre n'en diffère pas essentiellement, qu'elle en dérive dans des conditions créées par la vie en société.

Pour ce qui est de l'attention spontanée, on peut être d'accord avec lui ; il s'agit de l'atten-

1. Voy. Ribot, *Psychologie de l'attention* (F. Alcan) ; cf. Bergson, *Matière et mémoire*, p. 102.

tion qui se produit d'elle-même, qui s'impose à nous : l'enfant qui s'est brûlé fait attention à la flamme dont sa main se rapproche : soudain son esprit s'est fixé tout à fait involontairement, comme instinctivement, sur cet objet et n'aperçoit plus que lui.

On peut distinguer trois moments dans la production de cet état d'attention :

1° La perception du feu, c'est-à-dire l'ensemble des associations qui permettent d'interpréter la sensation, et même l'enveloppent complètement ;

2° La production de modifications profondes dans l'organisme : quelques-unes de ces associations rappellent en effet que dans des circonstances semblables l'organisme a subi une affection douloureuse ; une perturbation de l'ensemble des fonctions organiques se produit alors, en rapport avec les suites prévues de la situation présente ; cette perturbation intéresse jusqu'aux organes les plus essentiels de la vie ;

3° Enfin la conscience de cet état organique constitue le phénomène psychologique de l'émotion¹ : l'attention y est comprise ; elle n'en est à vrai dire qu'un aspect. L'intérêt, qui peut être vital, de la situation où se produit l'état émotif, assure la prédominance dans la conscience, pour le temps qu'elle dure, à l'objet qui la commande. Tous les mouvements, le fonctionne-

1. Voy. la leçon sur les émotions.

ment de tous les organes s'accomplissent avant tout de manière à entretenir la perception de cet objet, pour adopter à son égard l'attitude que dicte l'expérience passée ; c'est ainsi qu'il se trouve établi au centre de notre vie psychologique, à tel point qu'il paraît exercer sur nous comme une fascination.

Il est bien évident que dans ces cas on ne saurait considérer l'attention comme une manifestation de l'activité spirituelle. Mais il est des cas bien différents ; et M. Ribot admet que si l'on voit pourquoi l'homme fait attention à une proie ou à un danger, l'explication n'est plus aussi facile, quand il s'agit d'un homme civilisé appliqué à son travail ; « les journées sont trop longues », répond un sauvage à qui l'on demande pourquoi il ne travaille pas : il ne voit pas comment il pourrait soutenir si longtemps son attention, lorsque la peur, la faim ou une autre émotion primitive ne l'entretiennent pas. Comment se fait-il alors que l'homme soit capable d'accomplir les travaux qui sont indispensables aux progrès de la civilisation ? Ce qui produit ici, d'après M. Ribot, le même effet que, dans des cas plus simples, les émotions naturelles, c'est l'influence qu'exerce sur nous le milieu social : par l'attrait de la récompense, l'exemple, l'émulation, la crainte de la misère, etc., la société où nous vivons agit sur nous pour éveiller et stimuler à tout instant un sentiment moins vif sans doute que l'émotion soudaine, mais aussi

moins passager, et qui produit la même concentration de l'esprit.

Mais le travail à préoccupation utilitaire peut-il être considéré comme la forme type, représentative, de l'attention volontaire ?

Il est évident que ce travail diffère profondément de la réflexion au moins. La vie sociale, à laquelle on a raison d'attribuer une influence considérable sur le développement de notre faculté d'attention, nous entraîne en dehors de nous, nous incite à nous préoccuper avant tout de l'utilité des choses. La direction dans laquelle nous porte la réflexion est tout opposée ; elle consiste à se ressaisir soi-même, à se créer une personnalité originale : c'est l'activité de l'âme elle-même.

Voyons alors si l'attitude adoptée par le corps dans l'attention et qui est assurément favorable, dans une certaine mesure, à la production et à la continuation de cet état, joue un rôle prépondérant dans la réflexion comme dans l'attention spontanée. Dans certains cas, cette attitude peut s'accuser et même s'exagérer, sans qu'on ait affaire à un véritable état d'attention ; au contraire il semble bien qu'elle provoque un état qui s'oppose à celui de la réflexion.

Dans les phénomènes d'obsession, d'idée fixe, en général dans ce qu'on peut appeler les formes morbides de l'attention, nous voyons bien que les effets généraux de l'attention se produisent : réduction de champ de la conscience, prédo-

minance d'une seule idée. Quant à l'état du corps que nous pouvons décrire, il est bien le même que dans l'attention, ou seulement plus accentué : inhibition des mouvements, à l'exception quelquefois d'un certain nombre qui se répètent toujours les mêmes ; la respiration, la circulation, etc., se modifient de manière à produire le même sentiment intérieur et les mêmes apparences extérieures que dans l'attention, mais à un plus haut degré.

Pourtant l'obsession diffère du tout au tout de l'attention véritable. Soit par exemple celle qui consiste à voir revenir constamment à l'esprit un refrain qu'on ne peut s'empêcher de répéter sans cesse et de poursuivre jusqu'au bout. Un pareil état d'esprit est l'extrême appauvrissement. Notre esprit se trouve comme réduit à sa plus simple expression. Certes, une seule idée l'occupe ; mais elle s'en empare et l'accapare au point qu'elle ne lui laisse aucune liberté, aucun jeu, pour chercher en elle ou autour d'elle. Plus cette idée s'établit, s'impose en nous, moins nous la connaissons. Bien loin d'accomplir le moindre progrès, nous éprouvons de plus en plus le sentiment qu'elle est creuse, vide, insignifiante. En un mot nous avons conscience d'une véritable déchéance de notre esprit en proie à l'obsession.

Or il faut remarquer que l'attention spontanée prélude et donne facilement naissance en s'exagérant à une pareille obsession. L'attention que

nous prêtons spontanément au danger où nous nous voyons soudain, dégénère bien vite en un état où l'esprit, tout entier absorbé par l'image de la situation périlleuse, demeure stupide, incapable de chercher s'il y a des moyens d'y échapper et n'apercevra même pas qu'il s'en présente. Donc on peut dire que, dans le sens où nous engage le corps par l'attitude qu'il prend dans l'attention, on aboutit à l'obsession et non pas à l'attention volontaire.

En effet celle-ci est essentiellement un enrichissement de l'esprit, un déploiement de toutes ses facultés. Elle se caractérise par les qualités de lucidité, de souplesse dont il fait preuve, par la direction qu'il imprime et continue au cours de ses idées. Il est aidé sans doute par le jeu des mécanismes corporels ; mais ils ne le tiennent pas sous leur dépendance. Sa liberté apparaît à ce qu'il fait affluer, en les appelant de toutes parts, les idées qu'il peut employer à examiner et analyser, pour le mieux comprendre, l'objet considéré. Les progrès de la connaissance qui s'accomplissent alors résultent de ce que cet objet donne occasion à l'esprit de disposer dans un ordre nouveau des idées antérieurement acquises, d'opérer ainsi des rapprochements fructueux, des comparaisons lumineuses, etc. C'est donc avant tout en une manifestation de l'activité spirituelle que consiste véritablement l'attention¹.

1. Voy. Bergson. *Matière et mémoire*, p. 106.

LEÇON XII

JUGEMENT ET RAISONNEMENT

Juger c'est lier deux idées ou images par une copule, le verbe être. Raisonner c'est établir un lien entre des jugements, de manière à être conduit en passant de l'un à l'autre à une conclusion.

Il y a une grande différence entre la liaison des idées et leur association. Celle-ci se produit mécaniquement ; l'autre résulte au contraire de l'attention.

Ce qui est cause pourtant qu'on pourrait s'y méprendre, c'est qu'on est porté à décrire la formation du jugement d'après la forme logique de la proposition dans laquelle on l'exprime. La proposition se compose de deux termes sujet et attribut entre lesquels le verbe établit un rapport ; la conscience psychologique admet facilement d'après ces apparences que le jugement se fait dans notre esprit par le rapprochement de deux idées ou images qui lui sont déjà présentes. Par exemple, on penserait à table et à rectangulaire ; le jugement consisterait à attribuer la qualité à l'objet. Dès lors le jugement ne

se réduirait-il pas en somme à penser rectangulaire à la suite de table, ces deux images s'associant par contiguïté ? Il est facile de voir qu'il n'en est pas ainsi. Il n'y a pas dans notre esprit des idées distinctes qui se font suite les unes aux autres. Je suppose par exemple que je prononce mon jugement en regardant la table. Regarder la table, c'est pour moi percevoir d'abord une image d'ensemble qui, dans ma perception du monde extérieur, représente un objet à sa place parmi d'autres : cet objet m'apparaît sous différents aspects, que je pourrais considérer pour amorcer toute une série de jugements possibles. Des associations par contiguïté ou par ressemblance appellent alors à la conscience des idées et images qui sont évoquées mécaniquement par celles des objets que j'ai sous les yeux. Ces idées associées m'aident à faire l'analyse de l'objet présent, à discerner ses qualités que je devinais confusément dans ma représentation d'ensemble. Mais lorsque l'association a ainsi ouvert à l'esprit les voies qui pourront le conduire à se prononcer par jugement, le jugement lui-même n'a pas eu lieu. Par exemple, la forme de la table que je vois peut suggérer dans mon esprit l'idée de carré. Une comparaison attentive me montre que ce n'est pas la qualité du carré mais celle de rectangulaire qui convient à cette table. C'est donc après la comparaison et comme résultat de cette comparaison, que le jugement sera prononcé. Il ne consistera pas à

penser en connexité deux idées distinctes, celle de table et celle de rectangulaire, à les souder l'une à l'autre comme conçues à propos du même objet. Juger, c'est apercevoir à l'examen des idées ou images qui surgissent dans notre esprit autour de l'objet considéré, qu'il y a des rapports selon lesquels notre esprit peut se déterminer à enchaîner à son objet ces idées ou images.

On pourrait en dire autant de l'enchaînement que le raisonnement établit entre des jugements.

LEÇON XIII

DE L'IDÉE GÉNÉRALE

L'esprit ne se représente pas seulement des images particulières, comme toutes celles qui proviennent de l'expérience ; il est capable de former des idées générales.

Ici encore, nous rencontrons des difficultés qu'il faut attribuer à ce qu'on considère l'idée générale, dont on veut expliquer l'origine, telle qu'elle se présente à la conscience empirique, c'est-à-dire toute faite, sous la forme que le langage lui a donnée, quand il s'en est emparé ; on ne s'explique plus alors comment l'esprit parvient de la perception des objets, que l'on a également le tort de considérer comme un fait de conscience primitif, à la conception de l'idée générale.

En logique, l'idée générale a une *compréhension* et une *extension*. La compréhension est formée de l'ensemble des qualités qu'on peut attribuer à cette idée prise comme sujet ; l'extension de l'ensemble des objets dont elle est une qualité. La *compréhension* correspond au point de vue de l'*abstraction* qui consiste à séparer et isoler des objets particuliers certains traits, caractères, etc., pour contribuer à composer le

contenu de l'idée générale, l'*extension* à celui de la *généralisation* qui consiste à considérer une qualité comme appartenant à un nombre indéfini d'objets. Ainsi on abstrait de l'image de plusieurs chevaux les qualités de quadrupède, ruminant, etc., qui entrent dans l'idée de cheval, et on généralise cette idée, en l'étendant à un nombre indéfini d'animaux semblables.

1° Comment se forme l'idée générale? Arrive-t-on à l'idée générale par l'abstraction ou par la généralisation? Il est facile de voir que ce ne peut être par l'une plutôt que par l'autre, en sorte qu'on ne sait par laquelle il a fallu commencer. En effet elles s'impliquent l'une l'autre: on ne peut généraliser sans avoir abstrait, c'est-à-dire considérer comme générale une qualité qui n'a pas été détachée, isolée de l'objet à qui elle appartient; inversement, on ne peut abstraire sans généraliser, car pour extraire d'un objet concret une qualité qui lui appartient, pour la considérer séparément, il faut concevoir qu'elle appartient à d'autres objets que lui, qu'elle est commune à plusieurs.

Si l'on s'embarrasse dans ces difficultés, c'est qu'on admet sans raison que l'idée générale doit être tirée à son origine de la comparaison des objets¹. Or la perception par objets d'une part, la conception d'idées générales de l'autre constituent aux extrémités opposées le point

1. Voy. Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 170.

d'aboutissement d'un progrès de l'esprit qui s'accomplit en deux sens différents à partir de perceptions plus primitives que la distinction des objets, celles des ressemblances les plus apparentes. Il y a des ressemblances qui s'imposent à nous dans les données continues, supposées encore indivisées, des différents sens; elles sautent aux yeux dans le continu visuel par exemple; leur perception est contemporaine de l'adoption par le corps d'une même attitude utile, que l'animal conscient a vite fait de choisir, en présence d'apparences semblables, c'est-à-dire ici de même utilité. Le vert des prairies, par exemple, est assurément perçu par l'animal, dont c'est la pâture, avant telle ou telle herbe, aussi bien que avant l'herbage en général, si tant est que l'animal arrive à cette idée. Dans cette perception primitive des ressemblances, la perception des objets particuliers se fera par des dissociations que commandera la perception de différences d'abord inaperçues (dans la saveur, l'odeur, etc.). Dans un sens tout différent, pour passer de cette perception des ressemblances à l'idée générale, il suffira que l'esprit conçoive que telle similitude primitivement perçue par lui se rencontre dans des objets particuliers, qui peuvent être en nombre indéfini.

2° Comment existe maintenant dans l'esprit l'idée générale supposée formée, distincte des images particulières? Nous nous trouvons en présence de deux thèses extrêmes:

a) L'une complètement inacceptable, le *réalisme*, consiste à admettre que nous avons dans l'esprit autant de types exemplaires, d'images idéales que d'idées générales; comment avoir l'idée de l'homme, si on entend par là un modèle de l'espèce humaine qui ne serait ni grand, ni petit, ni assis, ni debout, etc. !

b) Le *nominalisme* pur est presque aussi difficile à soutenir. Il affirme que l'esprit ne pense qu'à des images particulières, parmi lesquelles les mots; la généralité de l'idée n'est que la généralité du mot, c'est-à-dire son application à désigner un grand nombre d'images particulières. Mais qu'est-ce qui justifie au regard de l'esprit cette extension de l'emploi du mot? Elle serait complètement inutile, si elle avait lieu tout à fait arbitrairement.

On ne peut éviter de dépasser le nominalisme pur et d'admettre que l'esprit conçoit une certaine ressemblance entre les images particulières en nombre indéfini qu'il fait rentrer dans l'idée générale. C'est la thèse *conceptualiste*.

Quant à savoir en quoi consiste cette conception, on peut être sur ce point d'avis très différents, pour l'excellente raison qu'en effet elle varie d'un esprit à l'autre, et dans le même esprit d'un concept à l'autre, d'un moment à l'autre.

Le nominalisme a presque raison dans l'immense majorité des cas; on peut lui accorder que nous nous contentons le plus souvent de

prononcer le nom; la désignation par le même nom d'un grand nombre d'objets, voilà ce qui représente pour nous la généralité de l'idée qu'il énonce.

Dans la conversation, dans la parole intérieure, les mots se succèdent comme des équivalents de l'idée générale. Ils se substituent complètement à elle. Mais le nominalisme est incapable de répondre, dès qu'on demande pourquoi un esprit réfléchi qui établit cette équivalence s'estime en droit d'employer les mots dans une acception générale; car cette assurance lui vient de ce qu'il a conscience qu'il pourrait faire correspondre au mot un concept: il n'en serait plus de même, si ces mots étaient du pur verbiage.

Les idées générales existent donc dans l'esprit à l'état *virtuel*: il faut entendre par là, d'abord que l'esprit les sent qui se pressent, sans qu'il s'arrête à les considérer, derrière les mots prononcés rapidement; mais leur virtualité consiste davantage encore en ce que à aucun moment elles ne se présentent sous une forme définitive, comme le prétend le réalisme. Elles peuvent être et, dans un esprit réfléchi, elles sont en perpétuel progrès. La conception la plus simple qui se puisse d'une idée générale consiste à avoir à sa disposition un nombre plus ou moins défini de cas particuliers qu'on lui fait correspondre et dont la ressemblance se dégage vaguement. Par exemple, quand nous formons l'idée de justice, nous pourrions citer plusieurs traits,

où cette vertu est apparente. Quand l'esprit saisit mieux la ressemblance, il peut avoir recours à un symbole pour représenter l'idée générale; celle de justice sera figurée par une balance dont le fléau est horizontal. Cette même idée, si l'esprit y insiste, lui paraîtra tenir dans une formule comme un dicton, un proverbe, un aphorisme : *suum cuique*, fais à chacun ce que tu voudrais qu'on le fit à toi-même, etc. Enfin on conçoit qu'on ne s'arrêterait pas de proposer des définitions de plus en plus compréhensives et exactes de la justice : le respect des droits de chacun, etc.

LEÇON XIV

LES SIGNES ET LE LANGAGE

L'idée générale s'exprime par un mot qui fait partie du langage.

Le langage est un ensemble de signes parlés ou écrits destinés à exprimer la pensée.

Un signe est une image perceptible, associée dans l'esprit de celui qui la perçoit comme signe, à une autre non perceptible, qu'elle évoque à sa suite. Une boule d'or que j'aperçois dans la rue me fait penser à une hôtellerie, bien que ces deux images n'aient aucun rapport naturel l'une avec l'autre. La fumée fait penser au feu qui la produit.

Il y a donc des signes naturels et des signes artificiels. On peut établir cette distinction parmi ceux qui traduisent l'état intérieur de notre esprit.

Les signes naturels qui expriment ce qui se passe dans notre conscience, sont groupés sous le nom d'expression des émotions. On laisse entendre par là et en effet on est disposé généralement à admettre que l'émotion trouve un signe pour se manifester, quand elle s'est déjà

produite. Nous verrons qu'il n'en est pas ainsi : l'émotion est liée à des modifications et perturbations profondes dans l'organisme, dont quelques-unes sont apparentes ; aussi celui qui a éprouvé et vu éprouver des émotions ne peut se méprendre sur la signification de l'attitude, des gestes, des cris, etc., d'un individu en proie à l'émotion.

Il y a une extension facile de l'usage des signes des émotions ; ils peuvent être employés, intentionnellement ou par le jeu des associations, à traduire un état qui n'est pas, tout d'abord au moins, nettement émotionnel. Tels sont les cas que Darwin classe sous le titre de survivance des habitudes utiles à leur utilité : en parlant de quelqu'un avec indignation, je prendrai, même s'il est absent, l'attitude agressive de la colère ; le dégoût s'exprime comme si l'on avait à rejeter une nourriture indigeste ou à fuir une odeur nauséabonde, etc.

On peut admettre encore que parfois une extension naturelle de l'usage des signes de l'émotion se fait par l'adoption d'une attitude opposée à celle qui se produit dans le sentiment contraire. L'accueil amical où l'on ouvre les bras est l'opposé de l'attitude de la défensive.

Une extension qui se serait ainsi poursuivie du sens des signes naturels aurait-elle pu conduire à l'invention du langage ?

Sans doute, l'émotion comprend des cris, in-

terjections, etc., qui ont pu être pris pour désigner les sentiments dans lesquels on les pousse ou les objets qui les provoquent.

On peut encore considérer certains mots comme des signes naturels, ceux qui ont été créés par onomatopée pour nommer certains objets : le cri du coq est employé par l'enfant pour désigner le coq ; il nous sert aussi à former le nom d'une fleur qui ressemble à la crête du coq, le coquelicot (cocorico).

Mais entre un langage qui ne disposerait que de pareils moyens d'invention et le langage humain même le plus rudimentaire, il y a une différence extrême pour la richesse et la variété des termes.

Chercherait-on alors à réduire au minimum l'effort nécessaire à l'invention du langage, en la ramenant, comme il a pu sembler que la linguistique autorisait à le faire, à celle d'un nombre limité de racines communes à toutes les langues d'une même famille, et qui exprimeraient les actes et les objets les plus usuels. Le langage aurait-il comme poussé sur ces racines ?

L'existence de ces racines est extrêmement problématique. Surtout, l'étude des langues des peuples les moins civilisés, qu'un raisonnement par analogie nous autorise à considérer comme les plus voisines par leurs caractères des langues primitives, nous apprend qu'elles se distinguent au contraire par la superfluité d'une foule de termes dont elles disposent. Elles manquent, il

est vrai, de mots pour exprimer les idées générales, celle d'arbre, par exemple ; mais elles en ont plusieurs pour désigner différents aspects d'un même objet ; l'arbre en fleurs, en feuilles, etc. On s'explique bien qu'il doive en être ainsi : l'esprit ne peut s'élever du premier coup, en supposant qu'il se mette à nommer les objets, à exprimer des idées aussi générales que celles de naître, croître, etc., qui sont désignées par les prétendues racines primitives.

Au reste, l'important pour le psychologue n'est pas de savoir pourquoi tel mot sert pour tel objet, mais quel effort de pensée a conduit à l'invention du langage, de quelle puissance elle témoigne dans l'esprit de l'homme qui en est capable.

L'animal emploie des signes et sait en étendre la signification ; ce qui lui manque c'est de concevoir qu'il est possible de généraliser l'emploi du signe.

Le chien, par exemple, aura un aboiement particulier pour signaler l'approche d'un homme étranger en qui il flaire un ennemi ; et il pourra se servir du même signe, lorsqu'il verra s'approcher un animal quelconque dont les dispositions lui paraîtront hostiles. Mais il ne saura pas en généraliser l'emploi jusqu'à en faire usage pour avertir son maître qu'un orage est menaçant, bien que sans doute, dans ce cas encore, il prévoie du danger. La faculté d'étendre l'emploi d'un même signe reste donc chez lui très limitée.

A plus forte raison ignore-t-il tout l'usage qu'il pourrait tirer du signe en général, pour évoquer l'idée de n'importe quel objet. Le nombre des signes qu'il emploie demeure toujours très restreint et l'emploi du signe est lié pour lui à un petit nombre de circonstances peu variées de sa vie, où le besoin le force à y recourir. L'homme, au contraire, a l'idée que le signe est capable d'exprimer et de fixer toutes les idées qu'il peut concevoir ; il sait quels avantages il peut retirer d'un emploi général du signe. Inventer le langage n'est pas autre chose pour l'homme que s'élever à cette conception, c'est-à-dire faire usage de sa raison.

Le langage sert à exprimer et à fixer la pensée ; il la communique à autrui ; il lui donne une forme sous laquelle elle peut survivre au moment où elle a été conçue et à l'esprit qui l'a conçue. On pourrait croire que le langage intervient seulement une fois la pensée arrêtée pour servir uniquement à la traduire. Mais il est bien clair qu'il n'en est pas ainsi. Le langage, dont tout le monde peut faire usage, est nécessairement impersonnel. Comme il doit être compris de tous, le sens de chaque mot est fixé : au contraire la pensée est personnelle, essentiellement mobile, en constant progrès. A quelle condition pourra-t-elle s'exprimer par le langage ? Il est évident qu'elle devra se transformer dans un sens où elle tendra à se soumettre aux exigences de l'expression, c'est-à-dire d'un mode de l'action.

Il n'est pas contestable d'ailleurs qu'elle y trouve certains avantages :

1° La forme où elle se fixe résume tous les progrès accomplis jusqu'au moment où nous nous arrêtons à l'expression définitive ; elle en est le résultat et l'achèvement ;

2° La continuité de la pensée se trouve bien brisée par l'emploi de mots séparés les uns des autres, qui servent à la rendre. Mais le choix de ces mots correspond, équivaut à une analyse de la pensée en ses éléments ; l'organisation de ces mots en une phrase refait la synthèse de ces éléments. Cette double démarche analytique et synthétique, qu'il est indispensable de suivre pour traduire ses idées par des mots, est toujours utile et peut être extrêmement profitable pour la conception claire et distincte de ce à quoi nous pensons ;

3° Enfin pour exprimer sa pensée, c'est-à-dire pour la faire comprendre à autrui, il est indispensable de l'amener à un degré de clarté, qu'il aurait pu nous paraître superflu d'atteindre. Nous ne sommes que trop disposés à croire que nous avons suffisamment élucidé nos conceptions. L'obscurité, le vague, la confusion de la pensée n'apparaissent bien que lorsqu'il faut la faire tenir en des mots qui ont, pour tout le monde, un sens bien déterminé. L'effort accompli dans ce but ne peut manquer de contribuer à corriger ces défauts.

Mais l'expression de la pensée par le langage

peut aussi exercer sur elle une influence fâcheuse.

A force de considérer les mots comme les équivalents des idées, il se peut que nous accordions trop de confiance à cette monnaie fiduciaire ; parce que nous n'avons pas de peine à nous exprimer, il peut nous arriver de croire que notre pensée se développe avec clarté, justesse et rigueur, quand au contraire c'est peut-être la seule habitude de répéter certaines locutions et phrases toutes faites qui nous vaut cette facilité d'expression. Bien des gens se font illusion sur le contenu de leur pensée (rhéteurs, sophistes, etc.) au point de ne rien dire en dépit de leur verbiage.

Pourtant il suffit d'être quelque peu exigeant avec soi-même pour éviter pareil défaut : quand on a quelque chose à dire, ou sait bien qu'on ne parlera pas tout à fait en vain ; on ne répétera pas à la manière d'un perroquet.

Le langage peut nous faire illusion d'une tout autre manière et il est bien plus malaisé, il peut être même extrêmement ardu de se tenir en garde contre notre tendance à suivre ses fausses indications.

Le langage que nous employons est tout fait, au lieu que la pensée se transforme sans cesse. Sans doute, une langue aussi perfectionnée que la nôtre a suffisamment de plasticité pour servir ou s'adapter à l'expression d'idées neuves. Mais cette langue a été formée pour exprimer cer-

laines idées, qui sont passées en elle ; ces idées acquièrent ainsi un empire sur l'esprit, un prestige dangereux pour le progrès de la connaissance. On peut dire que le langage nous transmet, quand nous nous habituons à le parler, le système d'idées, le plus souvent, de préjugés, qu'au cours de son élaboration il a été destiné à traduire et à perpétuer. C'est le système qui s'est imposé à la longue et qui nous apparaît ordinairement comme le plus commode et le plus pratique. Il s'en faut d'ailleurs qu'il puisse invoquer en sa faveur l'évidence du bon sens ; son apparente clarté vient seulement de ce que nous nous sommes habitués à nous en servir, à l'exprimer dans des termes qui nous font comprendre de tous.

Par exemple l'expression « le soleil tourne autour de la terre » a contribué à confirmer l'homme dans la conviction que tel est bien le mouvement relatif des deux astres. La répugnance invincible qu'on a longtemps opposée à l'idée qu'il existe des antipodes, ne s'adressait-elle pas à l'image suggérée par le mot, de la station d'un homme qui se tiendrait à nos pieds, comme notre image reflétée dans l'eau ? Des cas très nombreux, particulièrement intéressants pour le psychologue, nous seraient offerts par l'influence que le langage exerce sur la conscience empirique : d'ordinaire elle aperçoit les faits psychologiques à travers les mots qui nous servent à en décrire le cours ; il lui semble par

exemple que les idées et images se succèdent dans l'esprit, comme les mots dans la phrase qui traduit l'enchaînement établi entre elles par l'esprit. De même encore qu'on parlera d'un sentiment qui croît en force, d'une idée dont la clarté devient plus vive, la conscience empirique sera tout à fait disposée à voir la force de ce sentiment, la clarté de cette idée augmenter dans des proportions assignables.

Ici comme toujours, il convient de se rappeler que si le langage sert à traduire la pensée on ne saurait le considérer comme son exact équivalent ; son rôle est celui d'un auxiliaire employé en vue de fins utiles. Il peut rendre des services même pour l'acquisition de la connaissance. Mais ni l'objet à connaître, ni la connaissance que l'homme en acquiert ne se confondent avec un système, quelque ingénieux qu'il soit, de mots.

LEÇON XV

DE LA RAISON

On prend le mot raison dans un sens large, pour désigner l'ensemble des opérations intellectuelles : attention et réflexion, abstraction et généralisation, jugement et raisonnement, invention du langage, raison proprement dite.

Au sens étroit, on désigne sous ce nom un certain nombre de principes et d'idées qui jouissent dans l'esprit d'une condition spéciale, s'il est vrai qu'ils ne viennent pas de l'expérience, mais existent dans l'esprit *a priori*, expriment sa puissance spirituelle.

Prenons comme type le principe de causalité : tout fait a une cause, ou ce qui revient au même : les mêmes causes produisent les mêmes effets ; on peut déduire cette formule de la précédente, car si les mêmes effets ne provenaient pas nécessairement des mêmes causes, la différence entre les effets de mêmes causes resterait sans cause.

On peut opposer ce principe comme *universel* et *nécessaire* aux enseignements de l'expérience *particuliers* et *contingents* :

1° Chacun de nous a son expérience, qui diffère de celle de tout autre ; car elle se compose uniquement des images que les sens de chacun de nous lui ont fait percevoir et des faits qui se sont passés à l'intérieur de sa conscience. Les enseignements de cette expérience appartiennent uniquement à celui qui la possède et ne dépassent pas le champ de l'espace et le cours du temps où elle a eu lieu. Au contraire il est vrai pour tout esprit et en tout temps comme en tout lieu que tout fait a une cause ;

2° L'expérience nous montre bien que tel fait se passe ainsi, mais non pas qu'il ne pourrait se passer autrement. Même, je n'éprouve aucune difficulté à concevoir qu'il aurait pu être tout différent. Au contraire je vois que tout fait doit avoir une cause, et je ne conçois pas comment un fait pourrait se produire sans cause.

N'est-on pas en droit de dire alors que les principes et idées de la raison, tels que le principe de causalité, ne dérivent pas de l'expérience.

Nous nous trouvons en présence de trois thèses :

1. — D'après les *empiristes* ou *sensualistes*, il est possible d'expliquer comment l'expérience peut donner naissance aux principes et idées de la raison. Parlent-ils de l'expérience individuelle? C'est ainsi que l'entendent Locke, Hume, Condillac, Stuart Mill et en général les sensualistes jusqu'à Spencer. Pourtant il est de toute évidence

que cette thèse est complètement inadmissible.

L'expérience des animaux est sans doute la même que celle des hommes, à la durée près, puisqu'ils possèdent les mêmes sens, parfois même beaucoup plus subtils : comment la raison manque-t-elle aux animaux ?

D'autre part, au cours de la vie humaine, l'enfant demande le pourquoi des choses, c'est-à-dire applique d'une manière générale et clairement le principe de causalité, lorsque encore son expérience est tout à fait incomplète et obscure.

Aussi les partisans de la théorie sensualiste admettent-ils, avec les évolutionnistes, que l'expérience dont ils parlent est celle dont les résultats ont été accumulés par l'hérédité. L'homme, c'est-à-dire la dernière espèce apparue et celle qui s'est fixée le plus tardivement, bénéficierait d'une expérience plus longue et plus variée.

Mais dans la théorie ainsi modifiée, le mécanisme de l'action de l'expérience sur l'esprit ne diffère pas de celui qui a été décrit par Stuart Mill sous le nom de formation d'*associations inséparables*.

Lorsque deux images se produisent simultanément ou successivement un nombre considérable de fois, l'association qui les unit dans l'esprit se fortifie de plus en plus ; c'est l'analogue dans la vie intellectuelle de la consolidation

d'une habitude dans la vie active. Finalement, de même que nous ne pouvons nous retenir de continuer jusqu'au bout un mouvement habituel commencé, pareillement lorsqu'une de ces images se présente à l'esprit nous ne pouvons nous empêcher de penser à l'autre. L'une ne peut plus aller sans l'autre. Une tendance irrésistible, si rien ne vient contrarier l'association, les entraîne l'une à la suite de l'autre.

Or la nature offre des successions de faits dont la régularité s'impose à nous, en ce sens que nous ne pouvons manquer de percevoir que certaines images se produisent toujours les unes à la suite des autres dans un certain ordre au cours de notre expérience : telles la succession du jour et de la nuit, des saisons, des périodes de végétation, etc. On peut dire que les phénomènes de la nature les plus importants, au point de vue de la pratique de la vie journalière, s'accomplissent dans un ordre facile à percevoir, qui nous frappe à première vue. L'exercice de notre métier, par exemple, ne nous rend-il pas comme sensibles à la régularité de successions qui paraissent incohérentes pour ceux qui ne sont pas tournés vers les mêmes occupations ?

Il en résulte que nous associons inévitablement dans un ordre déterminé les principales images de notre perception. Nous attendons la production de tel phénomène à la suite de tel autre ; notre attente se confirme un nombre de fois qui va toujours croissant ; à la fin, comme les ima-

ges de ces phénomènes sont associées inséparablement dans notre esprit, nous admettons qu'ils sont indissolublement unis dans la nature. Aussi, comme tel est le cours ordinaire de nos associations au moins de celles qui nous sont le plus utiles et auxquelles par suite nous attachons le plus d'importance, l'expérience nous contraint de penser que dans le cours de la nature aussi les phénomènes se produisent dans un ordre invariable : c'est ce qu'énonce le principe de causalité.

Cette théorie serait peut-être acceptable s'il était vrai que l'expérience nous présente les phénomènes dans un ordre apparemment régulier. Mais il est facile de voir que la régularité de leur succession est plutôt postulée par la raison humaine qu'imposée par les faits, tels qu'ils nous apparaissent de prime abord.

Elle reste ignorée de nous dans la plupart des cas, puisque nous ne pouvons, même aujourd'hui où la science a accompli de si grands progrès, espérer connaître qu'une part infime des lois de la nature. On dira, il est vrai, que les successions régulières sont les seules qui nous frappent : l'ordinaire de notre expérience n'est-il pas d'en constater de pareilles ? Ne s'imposent-elles pas d'elles-mêmes à nous dans les cas les plus importants ? Mais nous demanderons à quoi il faut attribuer cet heureux hasard : si nous n'apercevons que des successions régulières, n'est-ce pas parce qu'elles seules s'accordent visiblement avec le principe de causalité ?

La meilleure preuve en est que nous en supposons où il n'y en a pas et que la majeure partie des successions soi-disant régulières que l'esprit humain a notées pour en constituer ses connaissances vulgaires, a donné naissance à des préjugés et des superstitions innombrables. Qu'il se produise un malheur, une vive émotion s'empare de ceux qui sont atteints ou témoins ; les circonstances où il en arrive sont aussi différentes les unes des autres que possible : cette diversité va-t-elle décourager l'esprit qui est manifestement alors en quête d'une cause, car en présence d'un désastre inexplicable son émotion tournerait à l'effarement ? Il s'en faut bien ; l'homme a vite fait de découvrir certains concours de circonstances assez fréquents, et pourtant assez étranges pour qu'on puisse leur attribuer comme effets inattendus tous les malheurs qui se produisent : de la sorte, on pourra toujours dire qu'ils ont eu lieu antérieurement au fait à expliquer, bien qu'ils aient pu passer inaperçus. Ainsi s'établissent les superstitions qu'on attribue à ce qu'on appelle la crédulité humaine : la croyance aux sorts, au mauvais œil, au nombre 13, etc. En général, l'homme ne se fait pas faute de supposer et, au besoin, de feindre un rapport constant de causalité dans les cas où justement la succession régulière des faits est le moins apparente : par exemple, nous imaginerons qu'on dit du mal de nous, quand du bois sec siffle dans le feu comme s'il était vert.

En résumé, bien loin que ce soit l'apparence de la régularité dans le cours des phénomènes qui impose à l'esprit le principe de causalité, il semble au contraire que ce soit l'esprit qui tient, parce qu'il a besoin de ce principe, à le confirmer par la détermination d'un ordre constant dans la série des faits, toutes les fois qu'il le peut, sans se heurter à un démenti trop catégorique de l'expérience. Nous verrons même que l'esprit est disposé, pour des raisons analogues, à admettre comme principes, un trop grand nombre de propositions dont il n'a pas absolument besoin. Si les principes de la raison venaient de l'expérience, le nombre en augmenterait au contraire, à mesure que l'expérience s'étendrait.

II. — Disons-nous alors que les principes existent *a priori* dans l'esprit? C'est la *théorie de Kant*. D'après lui, il faut bien que ces principes existent *a priori* dans l'esprit, sous forme, dit-il, de « catégories de l'entendement » ; car sans ces principes l'expérience serait impossible. Il veut dire par là que les phénomènes ne se présenteraient pas à l'esprit de la manière dont nous les percevons dans l'expérience, c'est-à-dire tels qu'ils peuvent devenir objet de science.

Quoi que nous puissions penser de cette théorie elle est insuffisante au point de vue de la psychologie, parce qu'elle omet systématiquement d'expliquer à quel état les principes et idées de la raison existent dans l'esprit avant

toute expérience, comment l'expérience se prête à leur application, comment ils s'assouplissent de manière à s'y adapter.

III. — Pour donner ces explications, nous ferons appel à une troisième théorie, au *rationalisme* de *Descartes* et de *Leibniz*. Les principes existent dans l'esprit antérieurement à l'expérience : cela veut dire que notre esprit a une certaine puissance et des exigences qui lui appartiennent, qui le caractérisent avant toute expérience. Mais l'expérience, à mesure qu'elle s'acquiert, détermine le mode selon lequel se manifestent ces exigences et cette puissance. Ainsi les principes font bien essentiellement partie de la nature de l'esprit ; mais celle-ci se manifeste par l'énonciation des principes en des formules que suggère, que dicte presque l'expérience.

C'est ce que Descartes et Leibniz expriment en disant que ces principes existent *virtuellement* dans l'esprit avant l'expérience. Ils n'y sont pas tout faits, inscrits comme « un édit sur les tables du préteur ». Mais l'esprit est capable de les former, « comme un homme est porté naturellement à la générosité » ; telle est la comparaison dont se sert Descartes ; elle indique bien que l'esprit a besoin de les appliquer et de les formuler, de la même manière que l'homme généreux a besoin de manifester sa qualité naturelle par des actes où elle se détermine. C'est pourquoi cette comparaison nous paraît

préférable à cette autre qu'emploie Leibnitz, lorsqu'il se sert de l'image d'un bloc de marbre dont les veines indiqueraient les lignes d'une statue en sorte que le sculpteur n'aurait qu'à les suivre pour dégager cette statue.

Quelle est maintenant la part de l'esprit dans la formation des principes ? Comment peut-on dire qu'ils font partie essentielle de sa nature ? Nous serons conduits ainsi à déterminer quels sont ces principes, leur nombre, l'importance de chacun d'eux et la valeur au regard de l'esprit de la formule qu'il nous paraît convenable d'en donner.

1° L'esprit a besoin avant tout de rester d'accord avec lui-même. On ne conçoit pas qu'il puisse adopter simultanément deux thèses contradictoires. Il y a donc dans la nature de l'esprit cette exigence que deux thèses contradictoires ne soient pas vraies simultanément. C'est ce qu'énonce le principe de non-contradiction : une chose ne peut pas à la fois être et ne pas être, en même temps et sous le même rapport.

2° Ce principe s'applique à n'importe quelle conception de l'esprit, aussi bien aux images concrètes qu'aux notions abstraites.

Quelque idée en effet que l'esprit puisse former, qu'il l'emprunte à l'expérience ou qu'il la construise dans l'abstraction, il est indispensable pour qu'elle soit viable, et cela seul suffit, que l'esprit reste d'accord avec lui-même en la for-

mant. Mais l'esprit s'applique à des objets qui s'offrent à lui dans l'expérience. Pour acquérir de ces objets une connaissance qui s'accorde avec sa nature, sa puissance et ses exigences, il ne suffira pas qu'il les aperçoive, au moment où il les considère, en accord avec eux-mêmes. Remarquons d'abord que l'instant est une conception abstraite, conception valable seulement par suite pour les abstractions que l'esprit peut combiner. Au contraire, les objets de l'expérience sont en état de perpétuelle transformation. Aussi n'est-ce pas avoir avancé le moins du monde vers la connaissance de ces objets que de pouvoir affirmer, en les considérant en un instant, qu'ils sont ce qu'ils sont, car déjà ils sont tout autres, quand nous formons ce jugement. Il y a, comme dit Platon, dans le mouvement, dans le changement, c'est-à-dire dans l'état de tout objet de l'expérience, du même et de l'autre. Il est ce qu'il est, mais en train de ne plus l'être.

L'esprit sera-t-il alors réduit à ne voir qu'incohérence dans la succession qui ne s'arrête jamais des phénomènes de la nature ? Il a essentiellement besoin d'unité pour comprendre ; dans un multiple qui serait irréductible à l'unité, on peut dire qu'il s'éparpillerait, se dissoudrait, faute de pouvoir mettre en accord avec sa nature propre celle de son objet. L'esprit a-t-il alors la puissance de ramener à l'unité, qui lui est indispensable pour s'affirmer comme esprit, le donné

multiple et changeant des images qui constituent sa représentation des phénomènes ? Il manifeste cette puissance en astreignant son objet à présenter, au cours des changements qu'il subit, une régularité qui permette à une pensée de le saisir, de le contenir en elle par ses propres forces : sans doute, les apparences se transforment sans interruption, comme l'affirmait le vieil Héraclite ; pourtant elles ne se démentent pas d'un instant à l'autre, quand ce ne serait que par leur invariabilité dans le changement.

Pourtant cela ne suffirait pas pour leur intelligibilité. Mais l'esprit peut découvrir qu'en fait son objet, en continuant à se transformer, présente à nouveau les mêmes séries d'états successifs. De là il s'élève, en manifestant son exigence d'unité et sa puissance d'unification, jusqu'à concevoir que la régularité de ces quelques successions témoigne que partout et toujours dans la nature les mêmes antécédents sont suivis des mêmes conséquents, en d'autres termes sont les causes dont dépendent ces effets. L'effet diffère de sa cause, mais la même cause produit le même effet. En formulant le principe de causalité, l'esprit exige que les successions régulières de phénomènes soient des successions de cause et d'effet, c'est-à-dire doivent se reproduire constamment les mêmes et que le rapport de cause à effet soit observé dans la production de tous les phénomènes de la nature. En d'autres

termes, il demande à la nature (en y comprenant la vie psychologique) de rester d'accord avec elle-même.

3° Suffit-il à l'esprit, pour faire l'unité de ses systèmes d'abstractions et celle du donné de l'expérience, d'admettre et de vérifier ces deux principes ? Il peut sembler que l'unité obtenue serait plus profonde, s'il pouvait apercevoir un accord entre le cours de la nature et celui des phénomènes psychologiques. C'est ainsi que l'esprit est amené à formuler le principe de finalité : la nature poursuit des fins.

L'activité humaine dispose des moyens en vue de la fin qu'elle se propose. Or certains phénomènes de la nature se produisent de telle manière qu'on y croit voir l'agencement de moyens en vue d'une fin, l'idée de la fin poursuivie provoquant l'apparition et la collaboration des moyens qui serviront à l'atteindre. En énonçant alors ce principe, que la nature, comme l'homme, poursuit des fins, ne semble-t-il pas que nous pousserons plus loin l'unification de toutes les conceptions de l'esprit ?

Pourtant la nécessité de ce principe est déjà très contestable. Admettons qu'elle se fasse sentir, lorsque nous nous trouvons en présence de phénomènes aussi complexes que ceux de la vie, où nous voyons des causes extrêmement nombreuses et diverses agir simultanément, concourir pour réaliser et entretenir la vie sous la forme étroitement déterminée d'une espèce

de la classification. Il paraît indispensable d'admettre, pour comprendre le cours de ces phénomènes, qu'une idée le dirige. Mais si nous descendons des phénomènes de la vie à ceux de la matière inorganique, nous voyons que l'application du principe de finalité favorise plutôt la paresse de l'esprit et ne lui fait accomplir aucun progrès. Que gagne-t-il à formuler les enseignements de l'expérience qui lui montre le vide rempli dans certains cas à mesure qu'il se produit, sous cette forme : « la nature a horreur du vide » ?

Il faut donc bien se garder d'énoncer comme principes de la raison, des affirmations auxquelles notre esprit peut tenir pour diverses raisons, mais qui ne font pas partie essentielle de l'activité spirituelle. Nous pouvons le dire, et plus justement encore, des autres soi-disant principes de la raison, ceux de continuité, de moindre action, par exemple : leur apparente nécessité provient seulement de ce que notre esprit est plus disposé à concevoir le cours des phénomènes de la manière qui s'accorde le mieux et le plus facilement avec les conceptions que l'usage lui a rendues familières.

Quant au principe de substance : toute modification suppose quelque chose qui persiste, il n'est rien moins qu'indispensable pour l'intelligibilité de la nature. L'esprit n'en a fait usage que pour s'embarrasser de conceptions bien inutiles. Puisque nous ne connaissons rien qui

ne se transforme, à quoi bon supposer une substance dont nous ne savons rien, un inconnu inconnaissable, mystère qui ne ferait pas dans l'esprit la clarté mais les ténèbres et devant lequel il s'inclinerait sans comprendre ? Nous rangerons parmi ces fictions celle de la matière et celle de l'âme, substance distincte des phénomènes psychologiques.

Ainsi il n'y a lieu de retenir, comme principes de la raison, que ceux de non-contradiction et de causalité. Celui de finalité exprime aussi sans doute des exigences profondes de la raison ; mais elles ne se font sentir et n'apparaissent clairement que dans son exercice métaphysique, au cours des méditations sur la vie spirituelle. En dehors de là, il s'en faut que son usage soit légitime, pour coordonner, par exemple, des apparences aussi peu révélatrices de l'esprit que les phénomènes du monde inorganique.

Mais puisqu'il a paru nécessaire d'admettre d'autres principes, il convient de se demander si ceux que nous retenons sont absolument indispensables, si le même sort ne pourrait pas leur être réservé, qu'à ceux que nous avons écartés. Du moins, s'imposent-ils à l'esprit avec le même degré de nécessité ?

Au sujet du principe de non-contradiction, on peut se prononcer en toute assurance : non seulement nous ne pouvons nous empêcher d'en faire usage, mais nous ne concevons pas ce que serait un esprit qui serait dispensé de s'y con-

former. Ou plutôt nous voyons trop bien que c'est la ruine de l'esprit et sa dissolution irrémédiable que de ne pas se préoccuper de rester d'accord avec lui-même.

Le principe de causalité ne s'impose pas aussi absolument. Il est vrai que certaines conceptions de l'esprit qui paraissent en désaccord avec lui ne le contrecarrent pas sans conciliation possible.

Il s'agit de la croyance au hasard et au miracle : dans le premier cas, nous ignorons les causes, nous ne nions pas qu'il y en ait : elles sont très nombreuses, difficiles à démêler ; surtout leur rencontre imite la préméditation la plus attentive au moindre détail, tandis qu'il n'y en a eu en réalité absolument aucune. Dans le deuxième cas, nous admettons encore une cause qui est, il est vrai, surnaturelle ; c'est pourtant une cause, et suffisante, puisque nous lui attribuons la toute-puissance ; ce qui heurte ici le principe de causalité c'est que cette cause n'intervient pas régulièrement mais capricieusement ; il est vrai qu'encore ce principe obtient satisfaction, puisque nous attribuons aux prières, par exemple, qui provoquent le miracle, une efficacité due à telle ou telle particularité qui les a rendues agréables à Dieu.

Bien plus vraiment en opposition avec le principe de causalité, est la conception de la liberté humaine, puisque nous entendons par là le pouvoir de produire indifféremment tel effet ou tel

autre, c'est-à-dire, étant la même cause, de produire des effets différents. Or l'esprit prétend maintenir cette conception, sans toutefois abandonner le principe de causalité, en lui faisant subir pourtant un échec. Et il ne s'agit pas d'une contradiction qu'on ignore ; on s'y résigne généralement. Il est vrai que tout compromis paraît laisser subsister ici une équivoque inacceptable. Mais il suffit pour le moment de noter que l'esprit conçoit une exception possible à l'application du principe de causalité. Cela tend à prouver que sa nécessité n'est pas absolue. D'ailleurs nous verrons que la croyance à la liberté signale à la réflexion, l'existence d'une causalité différente de celle que suppose l'énoncé du principe, pour qu'il soit applicable.

Enfin nous avons vu que le principe de finalité a reculé devant une interprétation plus laborieuse et plus profitable de l'expérience. Dans le domaine des phénomènes vitaux lui-même, quelle sera sa fortune ? Il semble bien qu'elle décline avec les progrès des théories évolutionnistes. On essaie même de s'en passer dans l'explication des phénomènes sociaux ; mais quand il faudrait y faire intervenir des considérations finalistes, cela n'autoriserait pas à énoncer comme principe de la raison la constatation d'un caractère général de l'activité psychologique.

Ainsi les principes de la raison ne sont pas nécessaires au même degré. Nous allons voir

que le degré de fixité de ces principes varie également et de la même manière ; les plus indispensables l'emportent aussi en stabilité. Nous en donnerons cette explication : la part dont l'expérience contribue à l'énonciation de chaque principe va diminuant à partir du plus nécessaire.

Le principe de non-contradiction s'énonce immédiatement sous une forme qu'on peut considérer comme définitive, qui n'est pas susceptible d'être perfectionnée. Mais aussi est-ce celui qui fait accomplir le moins de progrès à l'esprit, puisque l'observation de ce principe lui assure seulement de rester d'accord avec lui-même.

Bien plus fécond est le principe de causalité qui permet à l'esprit d'unifier sa représentation de la nature. En revanche, la conception de la causalité, comme rapport universellement vérifié, a beaucoup varié. Sans doute l'esprit a toujours eu besoin et il a toujours été capable d'attribuer à chaque phénomène la même cause. Mais comment a-t-il conçu la manière dont il en est l'effet ?

Si l'on s'en rapporte à la vision systématique d'Auguste Comte¹, on peut admettre que l'homme a d'abord, dans l'explication générale théologique des phénomènes, imaginé d'après le type

1. Telle qu'elle est exposée dans la première leçon du *Cours de philosophie positive*.

de sa propre causalité connue empiriquement par observation intérieure la production de tout fait. Une expérience simple lui apprend comment il est cause de ses propres actions : il a feint que la nature entière lui offrait le spectacle de manifestations d'une activité pareille à la sienne, celle de puissantes divinités. C'est en quoi a consisté sans doute la première extension illimitée de l'usage du principe de causalité, les enseignements de l'expérience interne servant de guide.

A cette conception succède l'explication générale métaphysique. Elle diffère de la précédente particulièrement en ce que les causes que l'homme attribue aux phénomènes, causes substantielles et finales, forces, vertus, etc., ne se proposent pas pour but, comme faisaient les divinités, de lui être utiles ou nuisibles ; néanmoins elles poursuivent des fins, à la manière dont il agit lui-même : par exemple, on supposera qu'il existe des tendances naturelles à décrire des figures parfaites (d'où le mouvement soi-disant circulaire des astres) à remplir le vide (parce qu'inutile, d'où l'horreur qu'en a la nature), à rechercher ou à fuir l'alliage avec certains corps (affinités), etc.

Comme cette conception de la causalité avait exclu la fiction de l'intervention des dieux, elle devait à son tour s'évanouir à la clarté des constatations d'une expérience mieux pratiquée : elles ne donnent pas plus de crédit à la suppo-

sition d'une action occulte de causes substantielles qu'à l'invention du caprice divin agissant mystérieusement sur le cours de la nature. Aussi, dans l'explication scientifique, la causalité se réduit-elle à la notion d'un simple rapport constant entre phénomènes : les faits de la nature sont invariablement liés les uns aux autres ; la cause et l'effet sont les deux termes d'un rapport qui assujettit le second à se produire à la suite du premier. La loi qui établit ce rapport exprime seulement que la même cause est toujours suivie du même effet, et le cours de la nature est tout entier soumis à des lois.

Ainsi l'influence exercée sur l'esprit par les données de l'expérience peut seule expliquer comment il a varié dans la conception du lien qui unit la cause à l'effet. S'arrêtera-t-il au point où il est parvenu ? A. Comte considère l'explication scientifique comme définitive. Sans chercher si la conception de la science ne pourra pas varier, il est certain que le principe de causalité, tel que nous l'avons énoncé, omet, laisse en dehors du champ de son application le progrès original de l'activité spirituelle : en effet dans la durée où la personne se développe, le présent étant étroitement solidaire de tout le passé, aucun état ne saurait reproduire identiquement un état antérieur : chaque état par où l'esprit est passé faisant désormais partie de l'esprit lui-même ne saurait recommencer en lui. Il ne peut donc y avoir dans le progrès con-

stant de l'esprit de mêmes causes produisant les mêmes effets : la vie spirituelle ne relève pas du principe de causalité, du moins quand on l'énonce sous la forme où il domine l'étude scientifique du monde matériel.

Quant au principe de finalité, comme le domaine de son application légitime se restreint, la formule en demeure tout à fait incertaine ; il est impossible de le conserver sous cette forme : la nature poursuit des fins.

Il n'y a donc d'essentiel à l'activité spirituelle que ce qui la fait activité de l'esprit, c'est-à-dire le besoin et la puissance de soumettre à l'unité l'objet auquel elle s'applique. Mais comment y parvient-elle ? On peut dire que l'expérience guide l'esprit dans les manifestations où se révèle sa propre nature, quand il formule en certains principes les affirmations dont il lui paraît indispensable de trouver la confirmation dans tout l'objet de l'expérience, pour qu'il soit intelligible.

A propos des idées de la raison, on pourrait présenter les mêmes observations.

On peut en distinguer trois ; elles sont loin d'avoir la même importance ; une seule comprend en elle toutes les autres et exprime véritablement la puissance de l'esprit : c'est l'idée du parfait dans laquelle tiennent celles d'infini et d'absolu, et d'où leur vient toute la clarté, tout le sens que nous pouvons leur attribuer :

1° On entend par infini ce qui n'a pas de

limite ; et comme nous ne connaissons par expérience que des objets limités, on pourrait croire que cette idée ne vient pas de l'expérience. Mais l'expérience nous apprend qu'au delà des limites de l'étendue que nous percevons, l'espace s'étend encore et, ainsi de suite ; il en est de même pour la durée. Nous pouvons alors concevoir, par la seule puissance de notre esprit, que l'espace et le temps s'étendent sans fin. On dira que c'est là l'idée d'indéfini, c'est-à-dire de ce à quoi on ne peut assigner de terme, tandis que l'infini n'en a point. Mais on se demandera qu'est-ce que nous pouvons concevoir alors par infini et si ce n'est pas un mot creux.

2° L'absolu n'a pas de cause, il est à lui-même sa cause, se suffit à lui-même, est en soi et par soi. Or l'expérience nous montre que tout fait a sa cause. Mais en remontant indéfiniment de cause en cause, comme l'expérience suffit à nous le suggérer, ne pouvons-nous pas, arrivé à l'une d'elles, nous y tenir, la considérer comme cause première. On dira que c'est là un artifice. Mais comment former l'idée d'une cause qui produit un effet sans avoir elle-même de cause ?

3° Les notions d'infini et d'absolu ne sauraient pourtant être confondues avec de pures fictions. Mais il faut, pour qu'elles apparaissent avec leur caractère original de notions essentielles à l'esprit, qu'il les aperçoive comme des aspects de celle de parfait. Le parfait, c'est ce qui est achevé de tous points, ce qui est véritablement être,

c'est l'être sans restriction. On pourrait encore dire que l'expérience nous conduit à l'idée de parfait : par exemple, nous connaissons par expérience une eau plus pure qu'une autre et ainsi de suite, en sorte que l'eau qui serait plus pure que toute autre serait parfaitement pure ; supposons qu'un être réalise en lui toutes les qualités à l'état parfait, n'aurons-nous pas l'idée de parfait ?

A ce compte, ce serait l'idée la plus confuse ; car cet être contiendrait avec la perfection de la pureté celle de l'impureté, etc. Mais ce n'est pas le moins du monde ce qu'il faut entendre par idée de parfait ; car nous ne parlons pas de l'être, sans savoir ce que nous voulons dire. Nous avons une idée de l'être, c'est-à-dire de l'activité spirituelle, en laquelle nous apercevons clairement la réalité. Or comment concevoir cette réalité, sinon premièrement de toute nécessité, comme parfaitement, pleinement ce qu'elle est. Si l'activité spirituelle est réalité, ce qui est sans réserves est parfaite activité spirituelle. Telle est l'affirmation primordiale de la raison, affirmation dans laquelle la raison se manifeste, prend confiance en elle-même, se met tout entière : c'est le fondement de la philosophie, la source de toute pensée métaphysique. Dans ce qu'on est convenu d'appeler l'argumentation ontologique cartésienne, la pensée prend conscience de toute sa force, en affirmant l'existence de Dieu. Il est évident que le parfait est infini et absolu :

comment serait-il limité, sinon par une fiction de l'esprit? A quoi devrait-il son existence, puisqu'il est la pleine réalité? L'idée du parfait fait donc partie intégrante de l'activité spirituelle. Par là, elle diffère profondément de toutes celles qui sont extraites et dérivées de l'expérience.

LEÇON XVI

LA CERTITUDE, LE DOUTE, L'ERREUR ET LA CROYANCE

Le résultat des opérations de l'intelligence est que certaines propositions nous paraissent s'imposer à l'esprit : nous disons qu'elles sont vraies.

La certitude que nous avons de la vérité d'une proposition consiste à la classer parmi l'ensemble des vérités reconnues de nous, soit par tradition, soit par expérience, etc.

Il se peut que l'esprit, avant qu'elle se produise, reste dans l'incertitude ; lorsque la certitude ne se produit pas tout à fait, il peut se contenter d'opinions fondées sur la vraisemblance. Mais il peut arriver encore que l'esprit se reconnaisse impuissant à atteindre la vérité ; néanmoins un état stable peut se produire, s'il s'arrête au doute.

L'esprit reconnaît qu'il est tombé dans l'erreur lorsqu'il rejette comme fausse une proposition qu'il avait admise comme vraie.

Enfin notre esprit peut se trouver dans un état qui diffère profondément de la certitude

quoiqu'on l'appelle certitude morale, ou encore croyance, foi.

Comment la certitude se produit-elle dans l'esprit? Il s'agit évidemment ici de notre esprit tel que nous le connaissons par la conscience empirique, c'est-à-dire occupé déjà d'un certain nombre d'opinions accréditées comme vraies. Toutefois la nature de l'esprit se manifeste toujours dans l'effort qu'il accomplit pour mettre d'accord entre elles ses opinions, pour en constituer un système. Pour qu'une opinion arrive à la certitude il faut qu'elle puisse entrer dans ce système, s'organiser en accord au moins apparent avec les opinions déjà reçues. Si au contraire je suis tenté de prononcer un jugement qui bouleverserait le système de mes connaissances, il faudra, pour que la certitude s'établisse, ou bien que j'abandonne ce jugement, par la seule raison peut-être qu'il est en contradiction avec ce que j'ai l'habitude de penser, ou bien que je modifie le système de mes connaissances pour qu'il puisse en faire partie, sans en détruire la cohésion. Par exemple, si j'aperçois en hiver un arbre qui me semble être en fleurs, comme cette apparence est en contradiction avec ce que je sais de l'arrêt de la végétation pendant la saison froide, mes connaissances antérieures m'empêcheront de porter le jugement que semblent m'imposer les apparences; mais si je vérifie que les apparences ne me trompent pas, j'apporterai une restriction, au moins pour

une essence d'arbres, à l'affirmation que les arbres ne peuvent fleurir en hiver.

D'ordinaire la certitude s'attache à des jugements d'expérience; on l'appelle alors *certitude physique ou sensible*. Nous avons affaire à un type de certitude plus parfaite, lorsqu'elle s'attache à des propositions qui lient des notions définies par l'esprit; tels les théorèmes mathématiques; c'est la *certitude rationnelle*.

Comment se fait-il que l'esprit qui arrive si difficilement à la connaissance, atteigne si souvent et si promptement à la certitude au lieu de s'en tenir au doute, comme il semblerait plus prudent de le faire? C'est qu'il est de bonne heure envahi, occupé de préjugés si tenaces que les plus fortes contradictions, qui devraient les ruiner, passent inaperçues. Généralement nous ne voyons rien qui ne paraisse s'accorder avec eux; aussi les démentis de l'expérience peuvent se succéder longtemps, sans que nous songions même à y prendre garde. On comprend alors combien l'erreur est facile et que d'ordinaire elle précède le doute qu'elle justifie.

On pourrait, avec Descartes, accuser de contribuer à produire l'erreur, en outre des préventions de la sensibilité et des préjugés de l'entendement, la précipitation de la volonté qui, par besoin d'affirmer, n'attend pas qu'il se soit produit de lumières suffisantes. Mais il est bien évident que la nécessité de juger s'impose à nous bien souvent, dans des cas où la prolongation

gation de l'information risquerait de n'aboutir jamais.

Or il y a des cas où les hommes en général estiment que les lumières de notre esprit ne suffisent pas pour atteindre à une certitude intellectuelle. Et pourtant ils ne peuvent se résoudre à manquer complètement de certitude sur des questions dont la solution dans un sens déterminé paraît indispensable pour la bonne conduite de la vie humaine. Dans ce cas les exigences de la sensibilité inquiète pour notre tranquillité et une décision de notre volonté résolue à l'assurer, font ou prétendent faire ce que l'intelligence est impuissante à obtenir : elles établissent la certitude et s'attachent à la rendre tellement inébranlable qu'aucune contradiction ne puisse prévaloir contre elle.

La *certitude morale*, dont il s'agit là, ne s'entend pas dans le même sens que dans des expressions comme celle-ci : j'ai la certitude morale qu'un de mes amis est incapable d'accomplir une vilaine action. Cela veut dire seulement que, en une occasion où il est impossible d'atteindre à une certitude véritable, nous nous contentons d'un équivalent de certitude, ou plutôt d'une opinion aussi bien fondée que possible. Certitude morale est alors synonyme de la plus forte présomption possible.

La certitude morale ou foi ne se produit qu'exceptionnellement, au sujet de questions qui ont une importance capitale et quand il nous

paraît indispensable d'y répondre dans un certain sens. Pour assurer solidement les principes fondamentaux de notre vie intellectuelle et surtout morale, nous pourrions adhérer par la foi aux enseignements d'une religion par exemple, ou même, en dehors de tout dogme, à certaines propositions qui font partie d'une tradition ancienne. Ainsi le domaine de cette certitude est relativement très étroit ; elle ne saurait s'étendre au delà de ces limites ; car il y a peu de chances que, en dehors de ces limites, la sensibilité s'émeuve assez vivement pour que nous tenions à la vérité de certaines propositions.

La certitude morale diffère encore de toute autre parce qu'elle s'établit par une sorte de coup d'état. Il se peut que nous hésitions longtemps en présence de difficultés que l'intelligence est impuissante à lever ; nous traversons alors une crise ; si nous nous décidons à passer outre, ce ne peut être que par une brusque résolution qui en finit une bonne fois avec toute indécision.

Justement parce que la certitude morale s'est établie sans être suffisamment fondée en raison, elle peut supporter, sans en souffrir, le choc de contradictions survenant à l'appui de celles qui ont été impuissantes à l'empêcher de se produire.

Enfin elle n'a pas de degrés ; elle est ou elle n'est pas ; au contraire la certitude rationnelle peut constamment gagner ou perdre en force.

Y a-t-il lieu de faire appel à la certitude morale ? L'esprit ne peut-il pas s'en dispenser ?

C'est une question de logique de savoir si la puissance de l'esprit lui permet de s'élever par la raison à des affirmations qui suffisent pleinement pour diriger sa vie. Dès maintenant il apparaît que la certitude morale est suspecte par son origine ; dès qu'on se met à faire de la certitude une question de sentiment et s'il n'y a qu'à vouloir pour être certain, pourquoi telle proposition prévaudra-t-elle sur n'importe quelle autre ? Quel moyen de s'entendre ?

Les partisans de la certitude morale répondront avec Pascal que la raison n'est bonne à rien qu'à combiner en des raisonnements des propositions sur lesquelles il faut bien qu'elle s'appuie : d'autre part l'expérience est évidemment incapable de nous instruire sur des questions aussi capitales que la liberté, le devoir, l'immortalité, etc. Pouvons-nous alors rester dans l'ignorance ou l'incertitude ? Non ; et d'ailleurs le cœur décide, c'est-à-dire ce qu'il y a de plus personnel en nous, la voix que nous écoutons le plus volontiers, dont l'éloquence nous entraîne, est seule capable de former des convictions aussi fortes qu'il le faut en pareille matière. « C'est le cœur qui sent les principes » : on ne peut songer à se passer de lui pour connaître ; et d'ailleurs n'est-ce pas avec lui, c'est-à-dire avec « l'âme tout entière », comme dit Platon, qu'il faut aller à la vérité¹ ?

1. Voy. Ollé-Laprune, *La certitude morale*.

Malgré tout, notre défiance à l'égard de la certitude morale doit rester extrême, car une trop grande place y est laissée à l'arbitraire. Le cœur est si sujet à des entraînements irraisonnés qu'on risque fort de se laisser égarer par lui, en cédant à ses impulsions, quand on ne s'est point assuré qu'il est d'accord avec la raison. D'ailleurs il ne faut pas penser qu'il y ait dualité en nous : le cœur nous portera, bien plus, nous entraînera dans le sens où la raison nous aura montré que s'accomplit le perfectionnement de notre nature. Mais nous nous garderons toujours d'écouter le cœur avant que la raison ait parlé, et surtout, pour suivre ses inspirations, de faire taire cette raison ou d'éteindre ses lumières.

LA VIE AFFECTIVE

On entend par phénomènes de la sensibilité ceux qui se caractérisent avant tout par une certaine affection, agréable ou pénible. Il peut exister des représentations ou des volitions qui ne soient alliées à aucun sentiment. Dans tout sentiment au contraire il y a nécessairement représentation plus ou moins confuse ou claire de l'objet pour lequel on l'éprouve et adoption d'une certaine attitude à l'égard de cet objet ; mais c'est la tonalité affective qui domine dans un pareil état.

Voici comment on pourrait classer les phénomènes de sensibilité :

1° Dans toute sensation la force de l'affection varie en raison inverse de la clarté de la représentation. La vue d'un fusil chargé peut être la représentation très nette de l'arme et des effets qu'elle pourrait produire ; il faut un cas morbide pour ne pouvoir supporter une pareille vue sans éprouver une émotion. Au contraire, qu'il y ait danger pour nous au moment où cette vue s'offre à nos yeux, et, généralement l'émotion sera si vive que nous pourrions perdre la tête, y

voir trouble autant d'expressions qui indiquent une représentation très confuse. On appelle *émotions* ces états de conscience dans lesquels l'affection l'emporte ou du moins est très sensible ;

2° Dans l'émotion il faut tenir compte des mouvements qui se dessinent ou s'accomplissent en connexion étroite avec la représentation et l'affection. L'émotion de la peur comprend des mouvements pour fuir, pour se faire petit, se mettre à l'abri, etc. Quand il s'agit d'une émotion qui se produit accidentellement les mouvements cessent en même temps que se calme l'émotion. Mais à mesure que se renouvelle l'émotion, il s'établit en nous une tendance durable ou *inclination* à se porter vers un objet, à s'en éloigner, ou en général à se comporter d'une certaine manière par rapport à lui. Ainsi la peur pourra déterminer l'horreur de l'objet qui la provoque ;

3° Enfin, les passions sont des états de la sensibilité qui diffèrent, comme nous le verrons, des inclinations.

LEÇON XVII

LES ÉMOTIONS ; LE PLAISIR, LA DOULEUR

Toutes les émotions présentent ce caractère d'être agréables ou pénibles.

Le simple plaisir et la simple douleur sont sans doute les émotions les plus primitives et les plus simples.

Quant à savoir comment ils se produisent, c'est une question qui relève de la physiologie et qui est jusqu'ici tout à fait obscure : on ne peut pas dire davantage pourquoi nous sommes affectés agréablement ou péniblement, qu'on ne peut expliquer pourquoi nous voyons rouge ou vert.

Les explications finalistes qui s'offrent à nous sont parfaitement inutiles : le plaisir, dit-on, est lié à l'activité normale, régulière ; il est le signe d'un bon fonctionnement de nos organes, au lieu que la douleur témoigne d'un trouble dans ce fonctionnement.

Il est facile de répondre que dans certains cas où nous n'avons nullement à nous inquiéter pour la santé de l'organisme, nous pouvons éprouver de très vives douleurs : la gravité du

mal de dents par exemple, n'est aucunement proportionnée aux souffrances parfois intolérables qu'il occasionne.

En revanche, nous pouvons éprouver du plaisir lorsque l'organisme est au contraire mis en danger. L'absorption de certains poisons, en particulier de l'alcool à fortes doses, s'accompagne de plaisir.

Enfin si la douleur signalait un danger de l'organisme, il y a longtemps que les êtres vivants ne l'éprouveraient plus, puisque cet avertissement serait resté et condamné à être complètement inutile: en effet, elle ne nous permet pas le moins du monde de nous mettre en garde contre le mal ou d'y remédier.

Une théorie d'inspiration évolutionniste prétendrait moins expliquer, mais apporterait quelque lumière, en montrant comment la sélection naturelle a donné l'avantage, dans la lutte pour la vie, aux animaux qui prennent plaisir aux actions qui leur sont utiles, et au contraire a éliminé ceux qui auraient pu se plaire en des états où il y avait danger à rester.

Quoi qu'il en soit, le plaisir et la douleur physiques se présentent à nous comme des émotions étroitement liées à certains états de l'organisme. En est-il de même pour toutes les émotions? Faut-il considérer la tonalité affective de chaque état de la sensibilité, comme le retentissement dans la conscience d'un ensemble de perturbations des fonctions organiques? Nous

répugnons communément à une pareille explication. Comment, dirons-nous, pourrait-on faire consister l'émotion de l'amour maternel à ressentir dans la conscience certaines modifications qui s'accomplissent dans l'organisme? Mais ce sont là raisons de sentiment auxquelles il n'y a pas lieu de s'arrêter.

Voici comment on décrit d'ordinaire la production de l'émotion: la représentation d'un objet à laquelle s'associent des idées et images serait suivie directement de l'émotion; et celle-ci se manifesterait à son tour par certains gestes et troubles dans l'organisme; l'état du corps ferait donc simplement connaître au dehors l'émotion intérieure de la conscience.

Dans cette explication, la production de l'émotion avec sa couleur affective à la seule représentation d'un objet demeure un mystère. Il semble plus naturel d'admettre que, par le jeu des associations, le trouble de l'organisme accompagne immédiatement l'idée que nous nous faisons d'un objet ou d'une personne¹; la représentation ne peut s'en offrir à nous sans que nous en soyons touchés; et cela veut dire qu'il y a pour nous un intérêt plus ou moins vital à adopter une certaine attitude relativement à cet objet: l'émotion elle-même, sa couleur affective, ce qui en elle est proprement sentiment

1. Voir plus haut le chapitre de l'Attention. Voy. les ouvrages de Lange et James sur *Les émotions*, et *La psychologie des sentiments* de Ribot (F. Alcan).

consiste uniquement alors dans la conscience que nous avons des modifications qui s'accomplissent dans l'organisme.

Nous voyons en effet qu'il y a des cas où l'idée que nous devons éprouver un sentiment ne suffit pas à le provoquer : je puis, par exemple, savoir exactement ce que je dois à une personne, être disposé à saisir, à faire naître au besoin l'occasion de le lui prouver, et pourtant m'avouer incapable d'éprouver envers elle le sentiment de la reconnaissance. Dans ce cas, je ne suis pas ému, je reste froid et manifestement cette indifférence est liée à ce que je n'éprouve rien dans mon corps. On observe en général que les personnes qui jouissent d'une santé inaltérée sont lentes à s'émouvoir.

Inversement il se peut que l'émotion se produise sans aucune raison d'ordre intellectuel.

Combien y a-t-il d'émotions dites sans cause ? C'est un fait bien connu qu'un bon repas, bien arrosé, dispose à éprouver le plus facilement du monde les émotions les plus diverses : on est alors prompt aux démonstrations amicales comme aux emportements irraisonnés. Dans certains états maladifs, on ne saurait attribuer l'émotion qu'aux affections de l'organisme : de mauvaises digestions suffisent pour rendre un homme acariâtre ; les malades appelés mélancoliques restent des journées entières en proie à leur émotion sans aucune cause connue d'eux ou sans prétexte raisonnable ; or on décrit

constamment chez eux les mêmes troubles organiques, anémie, paresse dans l'accomplissement de toutes les fonctions de la vie organique et de relation, etc.

D'ailleurs, observons quels profonds bouleversements se produisent dans l'organisme lorsque nous sommes en proie à une vive émotion, une grande douleur par exemple ; à un pareil moment l'état du corps est extrêmement anormal. On cite des cas où, sous le coup d'une émotion comme une peur violente, il s'y accomplit des changements considérables, tout à fait extraordinaires ; les cheveux blanchissent en quelques heures, un tremblement incoercible s'établit, etc. Peut-on confondre de pareils troubles qui intéressent les fonctions les plus essentielles de l'organisme, avec les manifestations superficielles par lesquelles nous simulons une émotion sans l'éprouver ? Un observateur attentif et perspicace discerne d'après les seules apparences visibles le sentiment qu'on feint d'éprouver d'avec l'émotion véritable, profonde. Il faut croire sans doute, il est vrai, que certains tempéraments sont capables de provoquer à la suite de manifestations superficielles et comme d'y enchaîner les troubles plus profonds qui font naître à leur tour l'émotion : c'est ainsi que chez un homme d'une nature impressionnable on voit se former, surgir, des émotions qu'il semble avoir fait naître de lui-même. Même alors, l'émotion n'apparaît que par l'effet d'une plus

grande facilité à intéresser, à faire vibrer l'organisme, à provoquer par des associations obscures des sensations internes qui ne se produisent pas à notre commandement. Ces sensations internes, dont nous n'avons jamais qu'une représentation très confuse et qui en revanche se caractérisent si promptement en affection agréable ou pénible, doivent subir des transformations considérables, prendre une tout autre couleur affective, quand l'état de l'organisme est aussi profondément bouleversé que dans l'émotion : comment sont-elles alors ressenties si elles ne constituent l'émotion elle-même ? Nous ne voyons pas se produire d'une part l'émotion, d'autre part la conscience de nouvelles sensations internes très affectives, tranchant fortement sur la tonalité ordinaire des données du sens interne. Il paraît donc nécessaire de dire que l'émotion, considérée uniquement dans ce qu'elle a d'affectif, consiste dans la conscience que nous prenons de perturbations profondes et durables de l'organisme.

LEÇON XVIII

LE PESSIMISME

Toutes les émotions sont agréables ou pénibles. La question se pose de savoir si c'est le plaisir ou la douleur qui prédomine dans la vie. Elle est résolue en deux sens opposés par l'optimisme et le pessimisme.

Ces deux doctrines ont, il est vrai, chez certains philosophes des fondements métaphysiques ; mais on peut dire que leurs meilleurs arguments tendent à prouver qu'en fait l'étude psychologique de la vie humaine nous apprend que les plaisirs ou les douleurs l'emportent sans comparaison, remplissent à eux seuls toute notre existence.

Le pessimisme de Schopenhauer, par exemple, s'appuie sur une affirmation métaphysique : la volonté est le fond de l'être. Aussi dès que l'effort de cette volonté devient conscient chez l'animal, la conscience de cet effort est une douleur sans fin. L'effort est douloureux et il ne peut cesser. L'observation psychologique nous le prouve, quand nous ne pouvons nous tenir à la possession même, enfin obtenue, de l'objet

ardemment convoité, poursuivi. Nous ne le possédons pas plus tôt que nous tombons dans l'ennui ; et pour sortir de cet état également douloureux, nous recommençons à faire effort. Ainsi nous ne faisons pas effort dans un certain but, mais uniquement pour faire effort ; il n'y a de raison à notre souffrance, sinon que notre nature nous condamne à souffrir. La seule ressource qui nous reste, pour un pessimiste comme Vigny, c'est de nous élever par le mépris au-dessus des souffrances que nous ne pouvons éviter, mais qui ne pourront pas nous arracher un inutile cri de merci ; dans cette hautaine résignation réside la « majesté des souffrances humaines » qu'un pessimiste même pourra aimer.

Ce sentiment lui fera éprouver de la joie : le pessimiste ne prend-il pas plaisir d'ailleurs encore à faire le procès de la vie humaine ? Mais ce plaisir ne rachète pas la douleur qui est notre état constant ; c'est un accident passager ; nous n'en jouissons que pour nous en lasser vite et reprendre désillusionnés la série continue de nos souffrances rendues plus sensibles et plus amères. Considérons par exemple les plaisirs les plus délicats, ceux que donnent les œuvres de l'art. L'aptitude à les éprouver destine et voue l'âme que nous appelons privilégiée à des douleurs qu'un esprit obtus ignore ou ressent à peine. Une sensibilité affinée est exposée de tous côtés aux coups les plus cruels. C'est à ce

point que l'homme qui a cultivé son esprit en vient à se demander s'il n'aurait pas mieux fait de s'abêtir, de rester au niveau de l'immense majorité des hommes, puisqu'il expie cruellement la supériorité qu'il a acquise sur eux et qui consiste surtout en une vision plus clairvoyante et plus irrémédiablement douloureuse des maux de la vie.

L'optimisme d'un Leibniz aura également ses principes métaphysiques : tout ce qui existe a sa raison d'être, le principe de raison¹ l'exige ; si ce monde existe au lieu d'une infinité d'autres qui auraient pu être à sa place, c'est qu'il est le meilleur possible. Cela ne l'empêcherait pas d'ailleurs, dirons-nous, de pouvoir être fort mauvais, au regard de l'homme au moins, ce qui seul nous importe. Mais Leibniz s'efforce encore, dans une apologie pour la douleur, de nous persuader que nous lui attribuons, par une illusion de la conscience, une place qu'elle n'occupe pas dans la vie.

Elle est une exception et comment demander qu'il ne s'en produise dans aucun cas : autant vouloir que la lumière ne porte pas d'ombres. Considérons par exemple la douleur morale que nous cause le spectacle des déchéances de l'homme, de ses fautes, de ses péchés. Nous ne serions pas capables de commettre ces fautes,

1. Ce principe, ainsi énoncé par Leibniz, enferme en lui ceux de causalité et de finalité.

si nous n'étions pas libres. Nous pourrions être des automates parfaitement corrects dans l'observation de la loi. Quel mérite y aurait-il pour nous ? Ne vaut-il pas mieux la condition de la liberté, même au risque d'être exposés à pécher.

C'est surtout la douleur physique dont nous sommes émus ; nous nous demandons s'il peut y avoir quelque utilité à souffrir. Et pourtant nous n'éprouvons pas la douleur en vain. D'abord sans la souffrance sentirions-nous le plaisir ? Un plaisir continu, ininterrompu deviendrait vite monotone, fastidieux, insupportable. La douleur fait ressortir le plaisir comme l'ombre la lumière. De plus la douleur est souvent un avertissement précieux comme lorsque la faim nous informe du besoin de prendre de la nourriture ; si elle est un mal, c'est un mal moindre qui permet d'en prévoir et d'en éviter un plus grand. Enfin la douleur est un stimulant énergétique, un facteur important du progrès ; sans elle, nous nous en tiendrions peut-être facilement à un état de bien-être moyen ; nous ne sortirions pas de la médiocrité d'une vie sans grandes souffrances mais aussi sans grandes joies.

Ainsi chacun de ces systèmes s'efforce d'établir que le plaisir ou bien la douleur est dans la vie un état exceptionnel : sur ce point, ils ont sans doute raison tous deux et par conséquent il n'y a pas lieu d'opter entre l'un et l'autre. Assurément les plaisirs et les douleurs, au moins ceux qui sont vivement ressentis comme

tels, ne se produisent pas à chaque instant au cours de la vie humaine. Ils sont plutôt rares, et le commun de la vie se passe dans une sorte d'indifférence, dans un état intermédiaire qui n'est pas nettement caractérisé comme affection.

Plutôt alors que de s'engager dans une recherche assurément sans issue, pour savoir si les plaisirs l'emportent en nombre sur les douleurs, ou si c'est le contraire, il vaut mieux se demander sans doute s'il ne dépend pas de nous, dans une large mesure, de soustraire à la douleur la majeure partie de notre existence et de la peupler de joies solides et durables.

Nous voyons que déjà les progrès de la science et de la civilisation ont fait disparaître bon nombre des plus horribles maux de la vie. Si nous ne sommes pas complètement à l'abri des fléaux, du moins n'avons-nous plus à craindre les famines ; des épidémies aussi terribles que les pestes de l'antiquité ou du moyen âge n'affligent plus l'humanité civilisée ; certaines des maladies les plus cruelles sont efficacement combattues ; du moins beaucoup de douleurs atroces qu'elles causaient peuvent être fort atténuées. Reste il est vrai le plus grand des fléaux, la guerre. Mais n'est-ce pas justement celui contre lequel nous pouvons le plus, puisque c'est l'homme qui se le crée à lui-même et que la plus grande puissance matérielle appartient incontestablement aujourd'hui aux peuples dont

l'éducation morale est la plus avancée, en sorte qu'ils sont plus près du moment où ils comprendront qu'ils peuvent et doivent l'éviter.

Restent encore les douleurs morales dont certaines nous paraissent complètement inévitables; elles peuvent même par des concours de circonstances tout à fait imprévisibles atteindre à une acuité de tourment qui semble les mettre au-dessus des forces humaines. Et c'est là sans doute ce qui nous trouble le plus, quand nous en avons été spectateur ou patient. Mais en revanche, combien de joies l'homme peut se procurer à lui-même lorsqu'il n'est pas, ce qui arrive assez rarement sans doute, sous le coup d'un malheur aussi terrible. Par le développement harmonieux de ses facultés, il arrive à concevoir et à réaliser progressivement une existence d'une indéfinie perfectibilité, où les joies, loin de s'épuiser, sont de plus en plus vives et profondément ressenties. Or à ce progrès, même nos plus cruelles, nos plus navrantes douleurs contribuent par la vigueur que l'âme y acquiert, quand elle n'en est pas brisée; et le poète a raison de dire que l'on se sent meilleur parce qu'on a souffert.

LEÇON XIX

LES INCLINATIONS; LA SYMPATHIE

On appelle inclination une tendance durable qui nous porte à rechercher une personne ou un objet, ou bien à l'éviter, à le fuir; de là, la distinction entre les inclinations proprement dites et les aversions.

La conscience empirique semble nous apprendre que nos inclinations ou aversions ont pour cause le plaisir ou la douleur que nous avons éprouvé de leurs objets. Mais si nous lui demandons encore les causes de ce plaisir ou de cette douleur, elle répondra que ces objets satisfont ou contrarient nos inclinations. Nous sommes dans un cercle d'où il est impossible de sortir.

Nous ne chercherons pas à expliquer de cette manière l'origine de nos inclinations; il est vrai que les émotions de la sensibilité contribuent à les développer; mais de quelles sources dérivent-elles? Nous l'ignorons après ce qui précède.

On classe d'ordinaire les inclinations d'après l'objet auquel elles s'adressent: celles que nous

avons pour notre propre bien sont égoïstes, pour le bien d'autrui, altruistes ou désintéressées, pour des biens que personne ne saurait s'approprier comme le vrai, le beau, le bien moral, impersonnelles.

Lesquelles de ces inclinations sont véritablement primitives, représentent la tendance primordiale, essentielle de notre être. Il semble que l'existence consciente comporte nécessairement la « tendance à persévérer dans l'être » (Spinoza) ; si telle est la racine de nos inclinations, qui nous portent ensuite vers le bien-être d'après les enseignements des affections agréables ou pénibles que nous éprouvons, ne semble-t-il pas nécessaire que toute inclination nous porte vers notre propre bien ?

Comment pourrions-nous alors à certains moments poursuivre le bien d'autrui, nous détourner de notre intérêt au point de n'y plus songer ? N'aimons-nous pas le vrai, le beau pour les avantages et jouissances qu'ils nous procurent, et pareillement nos semblables, non pas pour eux, mais pour ce qui nous plaît en eux, pour leurs qualités dont nous comptons tirer profit.

Certains sociologues, comme Spencer, décrivent la formation des inclinations dans les conditions sociologiques où elles sont nées ; ils prétendent montrer ainsi que la sympathie est foncièrement liée à l'égoïsme. C'est la vie en troupeau qui suscite dans la série animale l'ap-

parition de la sympathie sous sa forme la plus rudimentaire. Les animaux qui recherchent la nourriture en commun, qui se défendent ensemble, n'obéissent qu'à leurs tendances égoïstes instinctives ; ils atteignent pourtant à la sympathie par la nécessité de sentir et d'agir avec les autres. Nous avons affaire ici à une de ces explications simplistes qui abondent dans les théories des sociologues. La sympathie dont il est question a son équivalent chez l'homme dans les mouvements que nous accomplissons machinalement, quand nous esquissons par exemple, nous-même les gestes d'un danseur de corde que nous voyons avancer en conservant son équilibre. Comment concevoir une transformation possible de cette imitation passive ou même simplement contagion des attitudes et des sentiments les plus simples à l'intérieur d'une foule en une tendance active à rechercher le bien d'autrui au mépris de son intérêt propre.

Beaucoup plus subtile et profonde est la théorie de La Rochefoucauld qui dénonce et vise à dissiper l'illusion qui nous fait prendre pour du désintéressement certains déguisements de l'égoïsme.

Une tendance invincible nous porte à rechercher en tout et partout notre intérêt : l'*amour-propre* est la source unique de toutes nos inclinations. Comment peut-on pourtant s'y méprendre jusque à se croire capable de désintéressement ? C'est que l'égoïsme est trop habile

pour se montrer à nu en toute occasion. Il y a pour lui avantage à ne pas éveiller la défiance des autres égoïsmes sur l'entreprise qu'il poursuit ; son intérêt lui commande de se déguiser, de prendre les apparences de son contraire. Il emploie cette manœuvre si souvent, si naturellement qu'il ne faut pas s'étonner qu'à la fin il s'y trompe lui-même. L'égoïste croit à la vérité des sentiments qu'il a pris l'habitude de feindre. D'ailleurs il y trouve encore une satisfaction : il est doucement flatté de pouvoir se persuader qu'il atteint au désintéressement.

Mais ne nous laissons pas duper par ces faux semblants. Prenons les vertus une à une : toutes portent la tare ineffaçable de l'égoïsme ; toutes ont leur origine dans la préoccupation constante, inlassable de notre intérêt. « La modestie n'est que le désir de louanges plus délicates... La probité est une vertu de marchand, elle fait aller le commerce... La magnanimité est le bon sens de l'orgueil... » Cette analyse, qui prétend nous contraindre à y voir clair, se poursuit impitoyablement à travers les *Maximes* de La Rochefoucauld.

Cette théorie est un système qui a le défaut de tous les systèmes : c'est qu'on pourrait lui en opposer un autre tout contraire et tout aussi séduisant, à condition d'atteindre à la logique rigoureuse et à la pénétration d'analyse dont fait preuve La Rochefoucauld. Il est aisé de concevoir comment on pourrait prendre le contre-pied des

Maximes. Même nous trouvons plus que des indications, nous avons au moins l'esquisse de ce système dans les *Pensées* de Pascal et surtout le *Traité de Morale* de Malebranche¹. Il est vrai qu'il s'appuie sur des dogmes théologiques, ceux de la chute et du péché originel ; mais on peut parfaitement l'exposer, sans faire appel à aucun dogme.

D'après La Rochefoucauld, la tendance qui nous porte invinciblement à rechercher notre intérêt, l'amour-propre, commande et dirige nos actions même dans les cas où elles paraissent désintéressées. D'après Malebranche, il ne peut y avoir qu'un seul amour, celui de la perfection de Dieu, le seul objet, le seul bien qui puisse imprimer à l'esprit le mouvement pour se porter à sa recherche. Comment expliquer alors que cet amour qui se produit au plus profond de nous-même, par l'attrait invincible et seul intelligible du bien, soit corrompu, perverti en amour-propre ? C'est l'effet d'une méprise, d'une illusion. Elle est favorisée, provoquée même par l'appât sensible du plaisir que procure facilement la satisfaction de nos appétits grossiers ; l'amour, que nous inspire le bien et qui seul nous anime essentiellement est ainsi dévié vers les fausses apparences du bien aperçu dans les jouissances égoïstes ; et l'attachement

1. V. un article de M. Rauh dans la *Revue de métaphysique*, 1894, p. 68, et son livre *De la méthode dans la psychologie des sentiments* (F. Alcan).

que nous prenons pour elles oriente, en la faisant déchoir, vers notre intérêt la tendance de notre être qui le faisait aspirer à la perfection. « Pour aimer le mal, dit Malebranche, il faut aimer le bien ; car on ne peut aimer le mal que parce qu'on le regarde comme un bien, que par l'impression naturelle qu'on a pour le bien. »

Cette conception est bien plus satisfaisante que celle de La Rochefoucauld ; elle a un sens métaphysique plus profond. C'est une idée claire que la perfection incite un amour qui nous porte invinciblement vers elle, en sorte que, même dévoyé, dérégulé, c'est encore lui qui nous meut, lorsque nous succombons à l'illusion de croire trouver dans le moi le bien qui mérite cet amour.

Le psychologue aussi sans doute y trouve mieux son compte. Dans la théorie de La Rochefoucauld, comment expliquer que l'égoïsme, qui serait notre nature même, nous soit à ce point odieux, tellement insupportable ? Il y a, nous dit-on, avantage pour lui à se dissimuler. Mais alors il devrait prendre plaisir à s'avouer à lui-même sa ruse et se féliciter de son succès, dans un secret où il ne lui en coûterait rien ; le déguisement devrait lui paraître une contrainte qu'on se hâte de dépouiller. Il n'en est pas ainsi ; la meilleure preuve du contraire est la répugnance que nous éprouvons à admettre la thèse de La Rochefoucauld. Il nous semble que, si elle était vraie, nous nous sentirions déçus

sans espoir de la grandeur morale où nous pensons que l'amour du bien peut élever la nature humaine. Nous opposerions alors à notre nature supposée irrémédiablement égoïste, un idéal tout opposé qui nous paraîtrait infiniment préférable. Comment admettre que l'homme voué fatalement à l'égoïsme s'élève par ses conceptions tellement au-dessus de lui, souffre dans sa plus intime sensibilité à la seule pensée qu'il ne pourrait y échapper ?

Il y a là tout au moins une part d'inexplicable. On ne supprime pas la difficulté en traitant ces aspirations du cœur comme des manifestations d'une sensiblerie qui ne veut écouter aucune raison. Au contraire, les pressentiments du cœur sont ici en parfait accord avec les intuitions les plus lumineuses de l'esprit.

La théorie de Malebranche pourrait à son tour s'appuyer sur des faits où l'on voit l'amour de l'ordre, de la perfection, se révéler brusquement, d'une manière tout à fait inattendue, et sous sa forme la plus pure, dans une vie où il pouvait sembler avoir été complètement perverti en amour-propre.

Les sages et les saints, dit La Rochefoucauld, n'échappent pas plus que les autres hommes à la condition de l'égoïsme, qui est celle de l'humanité entière. Ne dirait-on pas avec plus de raison que les plus incorrigibles écervelés et les pires débauchés ne sont jamais tellement perdus d'erreurs et de vices qu'ils ne soient

encore capables de beaux mouvements, d'élan généreux ? Et il est bien entendu qu'ils ne cèdent pas alors à une impulsion complètement irréfléchie, ce qui serait un accident insignifiant. Non, ils ont conscience que certaines aptitudes se réveillent en eux, qu'ils ont négligé de cultiver, certaines tendances qu'ils ont même réfrénées. De beaux traits de sentiment et des actes dignes d'admiration dans des vies de désordre et de dérèglement ne révèlent-ils que l'attrait souverain, seul concevable, de la perfection et de la beauté s'exerce encore et agit efficacement parfois, même quand l'âme a mis dans la simple satisfaction de ses appétits égoïstes le seul bien auquel elle paraît sensible ? Certaines vies, comme celle d'un Verlaine, comprennent de fréquents retours des aspirations essentielles de l'âme et des efforts sincères, quoique souvent infructueux, pour se libérer, se relever de l'avilissement où l'homme est tenu dans la servitude des inclinations égoïstes. Dans le type de Don Juan, les maîtres en connaissance de l'âme humaine que l'idée de le reprendre a séduits, n'ont-ils pas mis comme trait caractéristique la révélation passagère et soudaine de tendances qui sont en parfait contraste avec celles qui d'ordinaire font agir ce personnage : toujours à court d'argent, il jette sa bourse à un misérable « pour l'amour de l'humanité ». N'atteint-il pas alors, ce libertin incorrigible, à une divination singulière de l'idéal humain, jusqu'à s'élever

au-dessus des meilleurs parmi les contemporains de Molière, qui faisaient généralement la charité pour assurer leur salut par de bonnes œuvres ? Assurément, ce n'est pas la vie de débauches où Don Juan s'est endurci, qui a préparé l'éclosion d'un sentiment aussi pur. — Il n'y a pas lieu d'insister beaucoup sur le thème si souvent repris par nos romantiques dans leurs drames, poèmes et romans, que les sentiments les plus admirables se rencontrent chez des personnages de la condition la plus vile, la plus défavorable aux progrès de la vie morale : ils y trouvent surtout un moyen de produire des effets de contraste. Du moins, il est indéniable que ce thème s'inspire des faits ; et comment expliquer qu'il s'en produise de pareils, si on ne reconnaît pas que toute tendance de notre âme va nécessairement au bien ?

D'ailleurs la thèse de La Rochefoucauld prête à la critique en elle-même. Elle admet que notre égoïsme trouve une satisfaction à paraître sous les dehors du désintéressement ; à ce jeu, il va jusqu'à se perdre de vue lui-même, jusqu'à se prendre en horreur. Qu'à partir de ce moment il ne soit pas complètement transformé, que l'origine des vertus dont l'homme s'honore, en oubliant qu'elles dérivent de son égoïsme, se décèle à plus d'un signe, accordons-le. Mais les efforts poursuivis, selon cette théorie, dans le but de dérober à la vue des calculs et combinaisons franchement égoïstes, et le résultat que

nous obtenons au moins de prendre en horreur l'égoïsme qui s'étale cyniquement devant en tout état de cause être comptés à l'actif de l'amour-propre comme un progrès vers le désintéressement qu'il accomplit sur une brutale et odieuse affirmation de ses fins.

En fin de compte, la théorie de La Rochefoucauld ne mérite-t-elle pas surtout d'être prise en considération pour faire la distinction profonde et le départ de ce qui est désintéressement véritable et de ce qui en a seulement les apparences ? Mais la nécessité d'établir une pareille opposition n'est-elle pas la preuve que nous sommes capables de désintéressement ?

En effet l'analyse de La Rochefoucauld dissipe les équivoques à la faveur desquelles nous faisons croire souvent et nous croyons nous-même à un faux désintéressement de notre part ; elle prémunit contre l'illusion dont on se laisse volontiers séduire, quand on se targue des sacrifices imposés à son amour-propre : on obtient ainsi à trop bon compte la satisfaction de cette tendance dont nous parlions, à échapper, pour quelques instants du moins, à la tyrannie de l'égoïsme. Prenons pour exemple l'exercice de la charité : que de moyens notoires s'offrent à nous de pratiquer une charité où les apparences du désintéressement sont bien ménagées, quoiqu'elle ne nous coûte pas à exercer l'effort de volonté qu'il faudrait accomplir pour s'affranchir des préoccupations intéressées : nous déploie-

rons pour organiser une fête de charité une activité que nous croirons dépensée par amour d'autrui : cependant il y a de fortes chances pour que nous ayons seulement saisi une occasion qui convient à notre goût d'organiser et de diriger, au désir de nous mettre en avant, etc. Mais qu'il s'agisse au contraire d'une initiative véritablement morale, que par exemple, une personne s'emploie par tous les moyens qu'elle peut découvrir à relever la condition matérielle et morale de malheureux, nous ne pourrions plus admettre qu'elle songe encore à son intérêt, même sans en avoir conscience : sans doute, il sera toujours possible d'inventer des motifs intéressés dont on pourra imaginer que dépend sa conduite, comme le plaisir qu'elle prend à faire le bien. Mais ne nous en tenons pas à ces suppositions gratuites : affirmons qu'au lieu de rien perdre à une action inspirée par une charité sincère, en vérité cette personne se retrouve, se ressaisit pleinement elle-même, qu'elle atteint au plus grand perfectionnement, au plus grand bonheur possible. Seulement, à moins de faire une confusion, il est impossible de soutenir que l'intérêt la fait agir. Qu'elle trouve son bien à faire celui d'autrui, rien de plus excellent ; la morale, en nous faisant une loi du désintéressement, ne nous commande pas de nous détruire, de nous faire broyer en vain sous les roues du char d'une idole, puisque celui-là pour qui nous nous dévouerions devrait en faire

autant pour un autre, et ainsi de suite jusqu'à l'absurde. La morale et le souci de notre perfectionnement trouvent également leur compte, c'est le même, à l'amour du bien, amour désintéressé, puisque ce bien est le nôtre comme celui d'autrui.

LEÇON XX

LES PASSIONS

On définit ordinairement les passions des *inclinations exagérées*. Mais où commence et finit l'exagération? — D'ailleurs il y a des passions qui ne sauraient comporter, que nous ne saurions jamais taxer d'exagération, comme le véritable amour de sa patrie. Cette définition de la passion est due à ce que les moralistes ont généralement insisté, avec raison, sur les mauvais effets des passions qui nous agitent; aussi nous sommes disposés à considérer toute passion comme dangereuse, comme tournant facilement, inévitablement même, à l'excès.

Dirons-nous alors que la passion est une *inclination très vive*? Mais il est facile de voir que la force d'une inclination peut être très grande, sans qu'elle tourne pourtant à la passion. Nous avons généralement pour nos meilleurs amis un sentiment qui peut être une inclination très prononcée, mais qui ne risque guère de devenir une passion; sans doute, si l'occasion se présente d'accomplir en faveur de cet ami un acte de dévouement, notre incli-

nation antérieure favorisera l'éclosion de la passion qui seule pourra le faire accomplir. Mais il se sera produit alors dans l'âme des phénomènes nouveaux, caractéristiques de la passion.

Ainsi, il y a une différence autre que de degré, entre l'inclination et la passion. On peut la déterminer en analysant les principaux caractères de la passion.

1° Elle est *impétueuse*, ardente ; elle atteint vite à la violence. Elle tend à ses fins, sans souffrir de retard ni d'obstacle. Une inclination peut exister en nous sans se manifester, sans être apparente, ni même sensible pour nous la plupart du temps ; si l'occasion se présente, alors seulement nous cédon à cette inclination. La passion veut tout de suite être satisfaite. Il y a sans doute des passions rentrées, sourdes ; d'ordinaire elles n'en sont que plus intenses ; celui qui les éprouve sait bien quelle place elles occupent dans sa vie : elles ne diffèrent pas, n'oublient pas, même pour un temps, le moment où elles pourront s'assouvir ; mais elles travaillent sans relâche, quoique obscurément, à rapprocher le plus possible ce moment.

2° La passion *paraît fatale*. Tandis qu'on peut favoriser ou contrarier une inclination même naturelle, la passion s'empare de nous sans nous laisser la force de lui résister. Toute tentative de résistance n'aboutit qu'à nous faire avouer notre impuissance contre elle. Les romanciers ont

souvent insisté sur cette disproportion de forces de la volonté qui prétend conquérir sa liberté et de la passion qui brise ces révoltes, réduit à rien en un moment les manœuvres longuement combinées et menées pour se délivrer d'elle. Est-ce à dire que nous soyons voués, comme par le destin, à telle ou telle passion, ainsi que l'admettent les romantiques ? Leur psychologie est ici encore un peu simpliste, quoiqu'il y ait en effet des cas où la vie morale de l'homme est bien déchu de sa liberté, au point qu'elle paraît complètement soumise à la fatalité. Même alors pourtant, il faut voir que la passion n'a pas, aussitôt née, la force incomparablement supérieure à celle de notre volonté, qu'elle acquiert à la longue. Au moment où elle se déclare, il est vrai, il se peut qu'elle soit déjà toute-puissante. Il se peut encore, et cela même est caractéristique de la passion, que les progrès qui la conduisent à ce point s'accomplissent très vite. Pourtant toujours elle a évolué sourdement en nous, à partir du moment où des prédispositions organiques, héréditaires, des influences qui se sont exercées sur notre vie psychologique ont préparé son éclosion, et peu à peu nous ont livré à elle. Mais c'est souvent à notre connivence que sont dus les progrès rapides de la passion, dont nous nous effrayons ensuite. Nous fermons les yeux sur les premiers qui s'accomplissent, nous ne voulons pas y attacher d'importance, quand déjà pourtant nous

sentons qu'elle nous gagne ; il nous semble que nous nous accordons seulement une trêve, lorsqu'en réalité nous nous abandonnons ; aussi quand notre vigilance reprend, inquiète, nous ne pouvons rétablir l'empire de notre volonté.

3° Enfin et surtout la passion est *exclusive*. Nous pouvons avoir des inclinations bien diverses, contraires même les unes aux autres. Elles coexistent pourtant dans notre âme et chacune peut conserver longtemps ses positions. Au contraire, il convient de réserver le nom de passion pour des états de la sensibilité, dont l'âme tout entière est envahie. La passion exclut toute idée et tout sentiment qui lui est hostile, ou qui seulement ne se subordonne pas à elle : le joueur ne pense qu'à jouer, ne veut que les moyens de jouer, n'éprouve plus d'émotions que celles du jeu. Parmi les romanciers, Balzac a marqué fortement, dans certains types de ses œuvres, les étapes du progrès d'une passion dominante qui exerce sur l'âme une fascination qui ne lui permet plus de songer qu'à la satisfaire. Aucune faculté ne reçoit plus alors de développement que dans la mesure et le sens où elle peut être employée au service de la passion.

On conçoit alors facilement pourquoi les moralistes s'entendent pour condamner la passion, pour lui reprocher ses excès. En effet sa violence ne laisse pas à la réflexion le temps de s'exercer ; elle produit des entraînements aux-

quels nous avons grandement chance de nous reprocher ensuite d'avoir cédé ; au lieu que le progrès de la vie morale s'accomplit délibérément, par un effort constant de la volonté, d'une manière continue, la passion se porte capricieusement d'un côté puis de l'autre, nous engage trop avant pour nous abandonner ensuite, désorientés, lorsque sa violence tombe tout à coup.

D'autre part, au cours de la vie morale, notre volonté doit garder sans se relâcher la direction de notre conduite qu'elle gouverne selon les enseignements de la raison : la passion, aveugle, d'apparence fatale, à laquelle nous cédon sans être capables de nous reprendre, témoigne par son triomphe de la défaillance et de la sujétion de notre volonté. Enfin la passion exclusive crée dans l'âme des disproportions, de véritables monstruosité. Souvent telle faculté d'ordre inférieur se développe démesurément, au détriment de toutes les facultés supérieures, dont l'essor est arrêté parce qu'elles ne peuvent se subordonner à la passion, s'asservir à elle pour les fins qu'elle poursuit. Au contraire la vie morale s'accomplit par le développement harmonieux le plus complet possible de toutes les facultés humaines, chacune dans la mesure où elle est capable de se déployer sans nuire aux autres, et par conséquent les facultés inférieures seulement jusqu'au point où les facultés d'ordre supérieur en pâtiraient, tandis que

celles-ci s'accoutument parfaitement d'un exercice modéré des autres.

Mais il y a lieu de se demander si la passion, qui présente ces caractères, produit toujours nécessairement ces effets nuisibles au progrès de la vie morale. Elle oriente l'âme et la porte tout entière, généralement d'une manière durable, dans une direction déterminée. Aussi peut-on la comparer à l'attention. Celle-ci est une concentration de l'esprit ; la passion peut être appelée une concentration de toute l'âme. Comme de l'attention, on peut en distinguer deux formes, qui diffèrent profondément au point de vue psychologique ; elles correspondent à l'attention spontanée et à l'attention volontaire.

Il y a des cas où la passion s'impose à nous, comme l'attention spontanée ; seul, l'objet de la passion, comme celui auquel nous faisons spontanément attention, occupe toute l'âme ; mais il en résulte que nous devenons incapables de penser à quoi que ce soit, tant notre esprit est fixé, immobilisé sur cet objet ; nous n'agissons que pour satisfaire notre passion ; nous n'éprouvons aucun sentiment qui ne s'accorde avec elle. Notre passion s'adresse alors à un objet dont la poursuite n'exige pas, au contraire arrête le déploiement actif de toutes nos facultés : tels la boisson, le jeu, etc. L'exercice de nos facultés supérieures contrarierait, empêcherait le développement d'une pareille passion.

Il ne faudrait pas aller pourtant jusqu'à attribuer ici à certains objets une vertu spéciale pour susciter de bonnes ou de mauvaises passions ; s'il est vrai que nous ne pouvons nous passionner pour certains, comme ceux dont nous venons de parler, sans faire tort et finalement échec à nos tendances les plus élevées, il n'en est pas qui provoquent nécessairement des passions de tous points admirables. Il ne suffit pas que notre passion soit vouée à la patrie, par exemple, pour que nous soyons sûrs de son excellence. La patrie ne constitue pas un seul et même objet dont tous les hommes se font une conception identique et qu'ils ne peuvent aimer que d'un seul amour : un amour de la patrie, qui comprend la haine aveugle d'un « ennemi héréditaire » et se compose de sentiments du même genre, comme on en a trop longtemps cultivé sous ce nom si beau, une pareille passion ne diffère pas de celles qui asservissent l'âme et s'opposent au progrès de la plupart et des plus nobles des facultés humaines.

Au contraire certaines passions produisent dans l'âme des effets aussi heureux que ceux de l'attention volontaire. Celle-ci réduit à l'unité les idées et images qui occupent l'esprit, en ce sens que toutes les puissances et connaissances de l'esprit concourent et convergent en vue d'éclairer le champ où il se concentre. D'une manière analogue, la passion peut nous porter

uniquement vers un objet ou plutôt vers une personne ou un groupe de personnes, mais en telle façon que dans l'objet de la passion, nous aimions tout ce qui est bien. Sans doute alors, nous nous passionnons exclusivement pour lui ; mais notre passion ne s'oppose pas à la préoccupation de donner à chacune de nos facultés le développement auquel elle a droit ; au contraire elle exerce au plus haut degré toutes ces facultés ; elle leur imprime une impulsion vigoureuse, leur demande sans relâche de déployer toutes leurs ressources à la servir. Leur perfectionnement n'est jamais assez rapide à son gré ; l'objet qu'elle leur propose est assez élevé pour qu'elles puissent progresser indéfiniment, sans se détourner de lui.

L'élan d'une passion généreuse nous entraîne, quand la froide raison hésiterait, se laisserait rebuter par des difficultés de toutes sortes. « Les grandes pensées viennent du cœur » ; la fougue de la passion peut nous faire atteindre au sublime ; une ardente passion suffit à remplir une vie où ne manque aucune des plus nobles actions dont l'homme est capable.

A ce compte, la vie morale ne saurait être accomplie sans la passion ; elle s'achève dans une passion pour le bien aperçu dans l'objet auquel ce sentiment s'adresse : l'humanité misérable à soulager, chez un Vincent de Paul, ou toute vie dans la nature à aimer, chez un François d'Assise, la cause d'un peuple, de la liberté

à faire triompher, le bonheur d'êtres chéris à assurer... il est tant d'autres objets pour lesquels nous ne saurions nous éprendre d'une trop vive passion !

On reconnaît que de pareilles passions s'adressent au bien, à ce que l'âme, au lieu de se rétrécir, s'épanouit alors et s'élargit. C'est par un choix volontaire, conforme à la raison, que nous avons voué notre passion à l'objet qu'elle exalte ; il nous a paru assez beau, assez capable à lui seul d'inciter au plus haut développement dont elles sont capables toutes les facultés les plus élevées de notre être, pour que nous puissions nous attacher à lui de toute notre âme et avoir les plus grandes chances, en poursuivant son bien exclusivement, de faire le plus grand bien. C'est pourquoi une noble passion ne saurait être confondue avec un sentiment étroit, jaloux et mesquin : l'amour de la patrie, par exemple, loin de nous porter à la haine des autres nations, nous disposera au contraire à reconnaître la noblesse du patriotisme d'un étranger ; notre affection passionnée pour une personne s'accompagnera de la plus grande bienveillance pour autrui, bienveillance sans bornes, si notre affection en suscite une pareille, si elle est payée de retour. Aimer ne saurait entraîner à haïr ; notre amour va toujours à la plus grande perfection, qui est aussi celle du plus grand nombre ; dans tous les cas, notre passion aspire à y faire participer le

plus possible de personnes, qu'elle associe volontiers à la pensée d'un grand objet : elle s'efforce de faire ressentir et agir autour d'elle dans un cercle de plus en plus vaste, l'attire pour le bien, dont elle est mise en mouvement.

LA VIE ACTIVE

L'activité consciente coordonne un ensemble ou une série de mouvements en vue d'une fin plus ou moins lointaine et constamment poursuivie tout au long de leur exécution. Elle se manifeste sous des formes bien diverses, depuis la simple exécution machinale, dans l'accomplissement de fonctions physiologiques, de mouvements qui dépendent de propriétés des tissus organiques, irritabilité, contractilité, etc., jusqu'aux résolutions volontaires.

Ce qui caractérise l'activité consciente, au moins à partir d'un certain degré, au-dessous duquel règne le mécanisme corporel, c'est qu'elle comporte plus ou moins le choix pour l'individu qui en est doué entre plusieurs modes d'action simultanément possibles. Tout acte dont l'exécution est connue et contrôlée par la conscience ne paraît pas absolument déterminé à l'avance dans les tendances qui nous portent à l'accomplir et qui forment ce qu'on appelle notre nature, notre caractère, etc. Sans doute de pareilles tendances nous sollicitent et nous prédisposent à agir d'une certaine manière ; il

semble bien qu'elles nous entraînent, selon les circonstances, aux diverses actions que nous exécutons en y obéissant. Mais si l'acte est préparé dans les tendances, il n'y est pas tout fait, compris, avant de se produire, tel qu'en fait il aura lieu : il reste toujours une certaine indétermination, un certain jeu à l'individu qui subit leur impulsion. Il est d'autant plus facile de s'en assurer qu'on envisage un mode d'activité plus réfléchi, plus personnelle, plus volontaire.

Mais nous connaissons deux autres modes d'activité qui se rattachent à la vie psychologique, bien qu'ils ne comportent pas une telle indétermination, au moins apparente : l'activité habituelle et l'activité instinctive. La première, il est vrai, quand elle dérive de l'activité volontaire, substitue simplement, par une dégradation qu'on peut suivre, le mécanisme à la spontanéité. Mais à aucun moment, l'activité instinctive, à notre connaissance du moins, n'a comporté, dans son évolution, l'indétermination : il convient d'ajouter qu'elle n'est pas consciente. Fait-elle partie alors de la vie psychologique ?

LEÇON XXI

L'ACTIVITÉ INSTINCTIVE

L'instinct est la faculté d'accomplir des actes sans les avoir appris ; c'est ainsi que l'oiseau construit son nid, l'abeille sa cellule, etc.

Il y a cette relation entre l'activité instinctive et l'activité volontaire, que plus l'une a d'importance dans la vie psychologique, moins l'autre est développée. Ainsi la plupart des animaux semblent bien n'agir que par instinct, quand ils accomplissent des actes de quelque complication. Toutes les fois que les démarches d'un animal nous mettent en présence d'une systématisation de mouvements simultanés ou successifs qui composent un tout et qui ont un seul but, on est certain qu'il agit par instinct, sauf dans le cas de quelques animaux supérieurs. On peut donc dire que l'animal est en général incapable de combiner une action, autrement que par instinct.

Ce n'est pas dans le sens propre du mot instinct dont nous venons de parler qu'on l'emploie pour désigner une tendance naturelle, primitive, comme celle de tout animal à défendre sa

vie ; il n'est pas certain que cette tendance n'ait pas le choix des moyens qu'elle emploie pour se manifester ; quant au prétendu instinct de conservation qu'on attribue à l'homme, comment serait-ce un instinct, puisqu'il s'agit d'inventions de l'esprit qui s'ingénie afin d'échapper au danger ? A plus forte raison, parle-t-on improprement d'un instinct de perfection.

L'homme a-t-il alors des instincts ? Il n'en a sans doute plus, dès qu'il n'a plus besoin de teter, c'est-à-dire de sucer le seul aliment qui puisse lui convenir à sa naissance.

Une faculté innée d'accomplir des actes, comme est l'instinct, doit présenter les caractères suivants :

1° L'instinct est incapable de se perfectionner dans la vie d'un individu et en se transmettant dans l'espèce. L'oiseau construit son nid toujours sur le même type ; dès la première fois il le bâtit aussi bien qu'un oiseau de son espèce qui en a construit déjà plusieurs. D'autre part, aussi loin que nous puissions remonter par les descriptions des naturalistes, nous ne voyons pas qu'aucun instinct ait varié. Il est vrai que, dans le détail, certaines variations dans les conditions de milieu peuvent imposer à l'animal certaines modifications ; par exemple dans une ville l'oiseau pourra remplacer par certains débris les matériaux qu'il trouve à la campagne pour bâtir son nid ; mais il le bâtit toujours sur le même plan. Quand on voit l'instinct

se transformer plus profondément, c'est par régression, quand il ne peut plus s'exercer. Ainsi les castors traqués par les chasseurs de fourrures, ne pouvant plus bâtir leurs huttes, se réfugient dans de misérables terriers.

2° Il faut que l'instinct arrive tout de suite à sa perfection, faute de quoi il serait complètement inutile, et même nuisible à l'animal, car il lui ferait dépenser en vain son activité. On cite des instincts qui permettent à l'animal d'accomplir des actions très compliquées : l'ammophile est un insecte dont la larve doit se nourrir, quoique naturellement très faible, d'une proie vivante ; or cet insecte sait déposer sa larve sur un ver dont il a au préalable piqué les ganglions pour le paralyser ; il l'empêche ainsi, sans le tuer, d'opposer la moindre résistance qui le débarrasserait facilement de la larve. Si l'instinct ne guidait pas parfaitement cet insecte dans les moindres détails, la perpétuation de cette espèce serait impossible.

3° L'instinct est spécifique ; il appartient à toute l'espèce ; il lui assure le moyen de vivre et de se perpétuer.

4° Il est spécialisé dans l'accomplissement de certains actes ; l'oiseau construira tel nid et ne bâtit jamais que pour construire son nid, quelques avantages et facilités qui puissent se présenter à lui.

5° L'instinct arrivant machinalement à sa fin qui est de conserver l'espèce n'a pas besoin de

la connaître ; c'est pourquoi il est facile de le faire travailler à vide, comme si on perce par le bas une cellule de cire, en sorte que le miel ne puisse plus y tenir ; cela n'empêche pas les abeilles de l'y verser.

Ainsi l'instinct nous offre le type d'une activité dont la conscience et par conséquent la variabilité, le progrès sont complètement absents. C'est pourquoi il n'y a aucun avantage dans l'état actuel de nos connaissances, à rapprocher ce mode d'activité de la volonté, à expliquer la formation de l'instinct par une série d'essais conscients. Entre autres difficultés, on se heurterait à celle-ci que les instincts très compliqués, dont la perfection seule fait l'utilité, ne peuvent provenir de formes plus imparfaites qui auraient été nuisibles à l'animal : comment aurait-il persévéré dans un effort pour les perfectionner, qui les aurait conduites lentement à l'état où il peut en tirer parti ?

On comprend bien comme l'explique l'évolutionnisme que l'instinct ayant adapté l'animal à certaines conditions de vie, qui n'ont plus varié, se soit désormais fixé, figé. Mais comment est-il parvenu à ce point ? C'est actuellement une question insoluble.

Il convient plutôt, sans doute, de montrer quels rapprochements s'imposent entre l'activité instinctive et le fonctionnement de l'organisme lui-même, fonctionnement beaucoup plus complexe, comme organisation de mouvements, mais

aussi beaucoup plus invariable que les simples réactions motrices des tendances de l'animal aux excitations du milieu. La conservation et plus encore la transmission de la vie, sous la forme d'espèces fixes, exigent que les organes combinent l'accomplissement de leurs fonctions respectives, de manière à défendre contre de nombreuses influences perturbatrices la cohésion d'un système aussi instable que celui de la vie et la perpétuation du type d'une espèce. L'instinct, sans lequel la vie de l'individu et la conservation de l'espèce seraient impossibles, est un collaborateur indispensable au jeu régulier des différents organes. Il fait partie intégrante de la vie et se transmet en même temps qu'elle. Le poulet, à peine éclos, sait happer sa nourriture d'un instinct sûr, exactement sans doute comme il est capable ensuite de la digérer. En un mot, l'instinct appartient moins à l'activité psychologique proprement dite qu'à la vie organique.

LEÇON XXII

L'HABITUDE

L'habitude est la faculté de reprendre avec plus de facilité une action accomplie déjà. Plus on répète une action et plus cette action s'exécute ensuite d'elle-même ; moins nous sommes arrêtés pour l'accomplir jusqu'au bout. Il arrive un moment où l'habitude est prise, c'est-à-dire où l'action se reproduit, quand l'occasion s'en présente, sans aucune difficulté ; mais les progrès de chaque habitude doivent bien dater de la première fois qu'on exécute une action, pour qu'il y ait un moment où chacune commence.

Nous pouvons vouloir contracter une habitude, ou bien l'habitude peut s'établir d'elle-même. Ordinairement d'ailleurs nos habitudes sont d'un type intermédiaire. On appelle habitudes actives celles que nous nous sommes efforcés de prendre, celle de jouer un air de piano, par exemple ; habitudes passives celles où notre volonté peut n'être pour rien : par exemple, transportés à une altitude élevée, notre respiration d'abord gênée dans un air raréfié s'adaptera peu à peu aux nouvelles conditions du milieu : pour en arriver

là, il faudra que les mouvements de la cage thoracique, du diaphragme, etc., se soient d'eux-mêmes modifiés peu à peu.

Les habitudes passives sont à peine des actions ; elles font plutôt partie encore de la vie organique ; ce sont des mécanismes qui se montent spontanément dans le corps, lorsque la plasticité de l'organisme lui permet de répondre par des réactions appropriées aux excitations d'un milieu nouveau. Mais il est à remarquer que c'est un mécanisme tout pareil qui prend naissance, lorsque l'habitude s'empare, comme elle le fait nécessairement, de n'importe quel mode d'activité proprement dite, fût-elle la plus volontaire ; c'est pourquoi, en étudiant la formation de l'habitude, nous apercevons sous le jour le plus clair qui se puisse l'union de l'âme et du corps.

Quelle que soit l'habitude, active ou passive, elle se constitue toujours de la même manière. Elle provient toujours de la coordination de mouvements en un seul système, qui simule un acte dans le cas de l'habitude passive, qui en est véritablement un dans le cas de l'habitude active. Ce système doit naturellement être constitué des seuls mouvements qui peuvent entrer dans sa composition. Or la plupart des mouvements qui sont tout d'abord exécutés, le sont gauchement, maladroitement, d'ordinaire avec une dépense exagérée de force ; par exemple, si je dois frapper une note sur le piano, je por-

terai ma main trop loin ou bien j'arrêterai brusquement le mouvement que j'accomplis, quand je m'aperçois que je vais dépasser la note. Ainsi la formation de l'habitude consiste à éliminer tous les mouvements inutiles, qui sont par suite nuisibles au bon accomplissement de l'action. Pour y arriver, il faudra que chaque mouvement ne soit pas exécuté pour lui-même, indépendamment des autres, mais au contraire, à sa place et avec l'importance qu'il a dans l'ensemble de l'acte. Tout d'abord, en effet, j'accomplis successivement les différents mouvements élémentaires, en ne songeant qu'à l'un d'eux, pour sauter ensuite, comme d'un bond, au suivant, que j'oublierai à son tour pour penser à exécuter celui qui vient après ; de là ce qu'il y a de heurlé, de coupé dans mon action. J'aurai pris l'habitude, quand je n'accomplirai plus des mouvements isolés, détachés les uns des autres, mais un seul acte, dans lequel tous ces mouvements entreront, s'engrèneront comme les pièces d'un mécanisme.

L'habitude aura nécessairement pour effet que la conscience éclairera moins, finalement ignorera même, l'accomplissement de l'action. En effet, la conscience psychologique ne connaît que les actions qui exigent un certain choix, qui comportent une certaine indécision ; dès qu'une action se reproduit infailliblement sur un type invariable, elle s'accomplit inconsciemment. Cela est même vrai jusqu'à un certain

point de la conscience de l'affection, plaisir ou douleur : nous ressentons de moins en moins par habitude la gêne, le malaise ou le bien-être que nous éprouvions d'abord, dans la plupart des cas où il s'en produit.

Il est évident aussi que la part de la volonté décroît, à mesure que l'habitude s'établit ; il arrive finalement que des actions d'abord volontaires s'accomplissent, l'occasion venue, sans que nous le voulions. Bien plus, la volonté n'a plus d'empire, ou n'a qu'une puissance très limitée sur les habitudes prises depuis longtemps. Nous sommes tyrannisés par elles, parce qu'elles ont fortifié considérablement certaines tendances, quand elles ne les ont pas créées ou plutôt fait surgir en développant des prédispositions organiques ; il peut arriver ainsi que nous recevions de ces tendances une impulsion irrésistible ; car l'occasion ne s'offre pas plus tôt pour elles d'entrer en jeu, que le besoin de les satisfaire se fait sentir dans l'organisme ; le mécanisme de l'habitude joue aussitôt ; car nous nous sommes accoutumés à rechercher d'une certaine manière cette satisfaction. Ainsi par l'effet de l'habitude, une tendance d'abord vague et incertaine se détermine, en nous dirigeant vers un certain objet et par l'emploi de certains moyens.

On voit ainsi comment l'habitude forme dans le corps des mécanismes qui peuvent avoir une très grande influence sur notre vie active, affec-

tive et même intellectuelle. C'est une faculté de conservation, puisqu'elle retient de chaque situation où nous nous sommes trouvés, les mouvements qu'il peut être profitable d'accomplir dans des cas semblables; elle adapte notre organisme aux conditions du milieu dans lequel il nous faut agir; sans cette adaptation, il est évident que la vie humaine serait impossible, occupés que nous serions constamment à reprendre à grand-peine les actions les plus simples. Grâce à elle, aucun effort n'est perdu; surtout, les progrès accomplis par la personne dans la durée peuvent contribuer à l'utilité commune dans le temps. Mais l'activité spirituelle se dégraderait si elle se figeait tout entière dans les habitudes par lesquelles notre esprit entraîne à sa suite en faisant rendre à la spontanéité de la vie organique tout ce dont elle est capable, l'organisme auquel il est lié.

LEÇON XXIII

LA VOLONTÉ ET LE DÉSIR

L'action volontaire est celle qu'on a résolu d'accomplir.

On peut distinguer, par abstraction, plusieurs moments dans l'accomplissement de l'acte volontaire :

1° La conception de l'acte ;

2° L'examen et la discussion des motifs et mobiles, les premiers d'ordre plutôt intellectuel (l'idée du devoir, etc.), les seconds d'ordre plutôt affectif (une passion, etc.), qui peuvent nous porter à l'action ou nous en détourner ;

3° Le choix ou résolution succède à la délibération ; il met fin à l'hésitation ; désormais la volonté a décidé quelle action s'accomplira ;

4° L'exécution de l'acte, qui est extérieure à l'action volontaire psychologique proprement dite.

C'est dans le choix que la volonté apparaît clairement ; c'est en l'exerçant qu'elle semble manifester une puissance créatrice : ce choix ne fait-il pas être une action qui aurait pu ne pas se produire, puisque avant lui nous étions

indécis entre plusieurs modes d'action tous possibles, bien qu'un seul pût être adopté?

Telle est du moins l'apparence. L'action volontaire s'accomplit vraiment, lorsque le choix se produit. Jusque-là nous nous sentions portés successivement en divers sens, autant qu'il y avait d'actions possibles ; nous aurions pu céder à un entraînement plus puissant que tous les autres, à une sorte de poussée, à laquelle seule il aurait fallu attribuer l'action accomplie ; celle-ci n'aurait pas été alors volontaire. Mais si aucun entraînement n'a eu raison de nous, si nous n'avons pas subi simplement une impulsion, notre acte a dépendu complètement de notre choix ; il ne doit d'avoir eu lieu, qu'à la décision de notre volonté.

Nous opposons ainsi l'action volontaire aux actes impulsifs accomplis sous l'empire d'un désir dominant, parfois incoercible. Nous ne saurions admettre donc qu'il y ait entre le désir et la volonté une simple différence de degré, que l'action volontaire consiste simplement dans le triomphe plus ou moins lent et pénible d'un désir, sur tous ceux avec lesquels il était en compétition : on réserverait, dans cette conception, le nom de désir à de simples velléités, sans suite aucune, ou bien à l'élan irraisonné qui nous emporte sans hésitation. Ce qu'on appelle volonté désignerait seulement alors la lutte de désirs contradictoires qui se contrebalancent plus ou moins longtemps, mais dont l'un luit

par l'emporter sur tous les autres. La délibération ne serait que le conflit des désirs opposés, tant que l'issue en est incertaine ; la victoire définitive de l'un d'eux s'appellerait choix.

Bien des différences qu'on signale souvent entre le désir et la volonté, ne s'opposeraient pas à ce qu'on acceptât cette conception. Il y a, dit-on, des désirs irréalisables, au lieu qu'on ne peut vouloir, sans être fou, ce qu'on sait être impossible : on peut bien désirer, on ne peut pas vouloir voler comme l'hirondelle. — Mais n'est-ce pas seulement que le désir est arrêté dans son développement par l'évidente impossibilité de le réaliser ?

On dit encore que la volonté s'oppose au désir, entre en lutte avec lui : des désirs de toutes sortes peuvent surgir, nous assiéger, même ceux qui sont le plus contraires à nos tendances les plus fortes, les plus naturelles : la vue d'un objet qui me plaît peut exciter le désir de m'en emparer ; pourtant je ne voudrai jamais le prendre ; au contraire, ma volonté empêchera que ce désir s'empare de moi jusqu'à me faire agir. Mais n'appelle-t-on pas ici volonté, un désir plus fort qui en contrecarre un autre, parce qu'il est en accord avec mon éducation, mes habitudes, etc., le désir de rester honnête ?

On insisterait donc en vain sur des distinctions établies de cette manière. Pour opposer la volonté au désir, il faut apercevoir la différence profonde qui existe entre l'impulsion du désir et

la résolution volontaire. Il ne s'agit plus alors de degrés de force, de complication plus ou moins grande du mode d'action. Un désir peut être fort violent, insinuant, insidieux et subtil, sans cesser d'être désir, alors même qu'il parvient à s'emparer de nous. Nous reconnaissons toujours en lui un désir à ce qu'il s'est imposé à nous, qu'il reste étranger au développement de notre personne. Pourtant il peut encore augmenter de force jusques à commander le cours de notre vie psychologique ; même alors, nous nous rendons compte que ce cours a été détourné par lui, que nous ne sommes plus maîtres de le diriger. Comment a-t-il pu prendre sur nous un pareil empire ? D'où a-t-il surgi pour tendre et parvenir à nous subjuguier ? Des tendances, que nous ignorons presque, se réveillent en nous à l'occasion, dans lesquelles une action est déjà esquissée ; une foule de circonstances, l'imitation, les exhortations, toutes celles dont les romanciers montrent l'action combinée, contribuent à les favoriser, à les encourager. Dans tous les cas, l'acquiescement de la volonté fait défaut ; la fin où nous tendons, ce n'est pas de notre plein gré que nous nous la sommes proposée ; si alors nous cédon à l'impulsion, nous renonçons à vouloir ; nous n'agissons plus ; comme dit Malebranche « nous sommes agis ».

Cette distinction du désir et de la volonté fait pressentir celle des actions nécessairement et librement accomplies. L'homme possède-t-il la

liberté ? Il semble qu'on puisse répondre à cette question, si on entend par liberté le pouvoir de se déterminer par soi-même à l'accomplissement d'une action. La réflexion nous apprend, en effet, que certaines de nos actions sont véritablement nôtres, qu'elles nous appartiennent en propre et s'opposent, comme à leur contraire, à celles, en plus grand nombre, dont nous ne pouvons pas nous dire véritablement les auteurs.

Ce n'est pas au sujet de cette conception de la liberté que s'opposent deux doctrines qui ne prouvent, semble-t-il, rien, ni l'une ni l'autre, pour ou contre la liberté.

1° On entend généralement par libre arbitre ce qu'on appelle liberté d'indifférence ; on désigne ainsi la liberté d'accomplir indifféremment une action ou une autre. Pour être libre, il faudrait donc que je puisse être assuré, en accomplissant une action, que j'aurais pu tout aussi bien en accomplir une différente. Il paraît difficile d'avoir conscience d'une pareille possibilité et Stuart Mill a quelque raison de faire cette remarque extrêmement simple, que j'ai bien conscience d'accomplir une action ; mais comment avoir conscience d'en pouvoir accomplir une autre que je n'accomplis pas ? — Cette action, dira-t-on, aurait pu avoir lieu ; je puis m'assurer que rien n'aurait pu m'empêcher de l'accomplir, si je l'avais voulu.

Mais l'aurais-je voulu pour quelque raison ?

Nullement, répondra-t-on, et voici de ces cas où la liberté d'indifférence apparaît manifestement : si j'ai besoin d'une bille et que je plonge ma main dans un sac où il y en a plusieurs de tout à fait semblables, je serai certain, lorsque je prendrai l'une d'elles, que j'aurais pu en choisir une autre quelconque. Mais il est facile de voir que, si mes doigts ont saisi l'une des billes, on en pourrait indiquer les causes d'ordre mécanique, en étudiant les mouvements de mon bras et de ma main pour plonger dans le sac, etc.

Il serait encore plus puéril de prouver sa liberté, comme on peut être tenté de le faire, non pas en agissant au hasard, c'est-à-dire en abandonnant la causalité de ses actions à des forces extérieures à soi, mais en voulant heurter la raison : la preuve, dira-t-on, que je puis user de ma liberté c'est que je suis capable d'accomplir l'action contraire de celle qu'on attendait de moi. Mais alors, c'est évidemment le désir de prouver que nous sommes libres qui nous fait agir.

Aussi nous abandonnons la conception de la liberté d'indifférence : liberté ne signifie pas caprice, pouvoir de se déterminer sans raison, contrairement à la raison.

2° Allons-nous maintenant nier la liberté, parce que nous constatons l'inefficacité, la vanité, l'impuissance de nos décisions. Une première inspection de notre activité paraît en effet

nous imposer une conception qui se fait jour dans notre esprit aussi aisément que nous nous persuadons de posséder la liberté d'indifférence : elle consiste à s'avouer, d'après l'enseignement de nombreuses expériences que nos résolutions les plus fortes et les plus tenaces n'ont aucune prise sur la suite des événements de notre vie ; elles n'en peuvent détourner le cours fatal ; notre volonté s'agite en vain, impuissante contre ce qui a été irrévocablement décidé de nous. Telle est la conception *fataliste* de la vie humaine. L'homme réalise par fiction dans un maître, une divinité suprême, le destin, ces arrêts souverains, cette puissance aveugle et inflexible dont il se reconnaît le jouet et la victime. Quoi qu'il fasse, comme il a été résolu, comme il est écrit qu'il en sera ainsi, ses efforts ni ses prières n'obtiendront qu'il en advienne autrement.

Nous n'échappons pas au fatalisme, pour avoir banni de notre esprit la croyance que les arrêts du destin sont inscrits dans un livre ; nous sommes toujours tentés d'avouer le néant de notre volonté, en présence de l'obscur mystère par lequel l'homme semble destiné au sort qui l'attend, qu'il peut pressentir et redouter, sans avoir le moyen de l'éviter.

Pourtant la conception fataliste est tellement paresseuse qu'il vaut mieux reconnaître l'ignorance complète où l'on reste, que d'éluder la difficulté par un semblant d'explication : il y a

ce grand danger en effet à s'y arrêter, ne fût-ce qu'en un moment de découragement, qu'on se familiarise ainsi peu à peu avec des préjugés dont l'influence se fait ensuite fâcheusement ressentir à notre insu sur tout le système de notre conduite et de nos idées. La croyance à une fatalité toute-puissante ne peut que détourner l'esprit, comme cela est arrivé en fait chez les peuples où elle domine, les Mahométans par exemple, de travailler à diriger le cours des phénomènes de la nature. Or la science nous en a rendu déjà « maîtres et possesseurs », partout où elle a étendu ses découvertes. Pourquoi ne pourrions-nous pas nous prémunir, grâce à elle, contre la production d'événements que nous ne sommes pas actuellement en état d'empêcher ? Les résultats merveilleux qu'elle a obtenus permettent de prévoir, d'admettre qu'elle commandera les destinées d'un peuple ou d'un individu, aussi bien qu'elle a soumis à son empire certains fléaux et maladies.

D'ailleurs le fatalisme ne nie pas la liberté elle-même ; il conteste seulement que notre volonté puisse résister efficacement au destin. Librement donc, OEdipe se résout à éviter par tous les moyens le parricide ; il n'en tuera pas moins son père. Avec nos conceptions actuelles, nous dirions d'une manière analogue ; la volonté de l'homme qui prend d'excellentes résolutions demeure impuissante contre les influences fatales, c'est-à-dire inévitables, qui les empêchent

d'aboutir au moindre résultat (tares ataviques, vices héréditaires, etc.). Et pourtant la liberté humaine n'est-elle pas manifeste dans l'effort, quoique infructueux, pour se ressaisir, dans la revendication de la prépondérance qu'elle devrait exercer ?

LEÇON XXIV

LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ

Le déterminisme est une doctrine qui nie que l'homme soit libre. La liberté consiste pour l'homme à pouvoir se déterminer par lui-même. D'après le déterminisme, toute action est l'effet de certaines causes, exactement au même sens que n'importe quel phénomène de la nature ; elle dépend de l'enchaînement universel des causes et des effets : ce qui se passe dans notre conscience fait partie intégrante des phénomènes naturels et ne se distingue en rien, pour la détermination des effets par les causes, de tout le reste de la nature. Il ne saurait donc y avoir une causalité libre, une causalité du moi. Le déterminisme ne compare pas, il assimile la volonté, nom qui nous sert à désigner les tendances de notre nature aboutissant à l'action, à un mécanisme qui, actionné par certaines forces, produit un travail en rapport avec la grandeur de ces forces et la disposition de ses rouages.

Voici comment on peut présenter l'argumentation du déterminisme, en la suivant dans son progrès : elle nous montre comment il enve-

loppe et enserme l'activité humaine, jusqu'à ce qu'il paraisse s'y établir et y régner comme partout dans la nature.

1° Il est d'abord nécessaire d'admettre un *déterminisme universel*, en vertu du principe de causalité qui s'impose à notre esprit. Il exige que les mêmes causes produisent les mêmes effets. La conception de la liberté heurte évidemment ce principe, puisqu'elle consiste dans la supposition que l'acte libre ne dépend pas nécessairement de la cause qui le produit. Or toute dérogation au principe de causalité, qui est indispensable à l'esprit, équivaut au pur inintelligible.

2° La vérification de ce principe, partout constatée dans la nature, permet à la science de se constituer. La science déjà constituée établit au-dessus de toute contestation les lois qu'elle a découvertes des phénomènes de la nature ; elle autorise à prévoir que nous pourrons à la longue déterminer les lois de la production de n'importe quel phénomène. Il y a donc un *déterminisme scientifique*, en ce sens que tous les phénomènes de la nature devant devenir objet de science, à mesure que celle-ci étendra son domaine, tout permet d'admettre qu'ils sont tous également soumis à des lois rigoureuses. La réussite quotidienne des prévisions de la science apporte d'innombrables vérifications à cette conception déterministe.

Il est vrai que si nous concevons une exten-

sion possible de l'explication scientifique à tous les phénomènes de la nature, nous sommes tentés néanmoins de faire exception pour les phénomènes psychologiques, au moins ceux qui s'accomplissent dans l'esprit humain. Mais qui ne voit là une survivance d'une illusion dont la science a fait justice ? L'homme a cru pendant longtemps que tout est disposé dans la nature en vue de lui procurer du plaisir ou de la peine. Les premiers progrès des sciences de la nature ont eu pour résultat de détruire ces fictions puérides qui plaçaient au centre de l'univers la Terre, habitacle des humains. Pourtant l'homme continue à croire qu'il jouit dans la nature d'une condition spéciale, d'un privilège inouï : il consent que tout ce qui se passe autour de lui soit soumis à des lois invariables ; il sait gré à la science d'avoir tourné à son profit le cours régulier des phénomènes ; mais le déterminisme s'arrête juste au point où il veut que son caprice commande ses propres résolutions. Il prétend être, comme dit Spinoza « un empire dans un empire ». Tandis que la science lui prouve qu'il tient étroitement à la nature où il vit, qu'aucune rupture de continuité ne l'en sépare, il se figure que dans le passage du reste des vivants à l'homme, il s'accomplit une transformation qui bouleverse complètement l'ordre des phénomènes : en deçà règne la nécessité, au delà surgit la liberté.

3° Parmi les influences qui s'exercent de la

nature entière sur la vie psychologique de l'homme, celles qui agissent par le corps la dominant jusqu'à paraître l'avoir à leur discrétion. On peut établir la conception d'un *déterminisme physiologique* sur les constatations qui prouvent la dépendance de l'esprit par rapport à l'organisme : nous sommes prisonniers des tendances héréditaires ; notre destinée dépend avant tout de prédispositions, d'aptitudes et d'incapacités qui se transmettent aussi nécessairement que les caractères de l'espèce et de la race, que les conformations et dispositions des organes. Ensuite toutes les affections du corps, les maladies en particulier, influent à tout instant sur l'exercice de nos facultés mentales. Puisque le mauvais état de l'organisme trouble le cours de la vie psychologique, ne semble-t-il pas que son cours régulier tienne uniquement à l'accomplissement normal des fonctions de la vie organique, c'est-à-dire soit un effet du déterminisme naturel ?

4° Enfin l'analyse psychologique établit, en dissipant une illusion qui est due à une inspection superficielle, qu'il y a un *déterminisme de la volonté*. Nous voyons le conflit des motifs et des mobiles aboutir au choix d'un certain parti. Sans doute il peut nous sembler que la décision prise ne suit pas les motifs les plus forts ; mais c'est à tort que nous considérons comme tels ceux que nous apercevons le plus clairement, comme par exemple des exhortations qu'on nous

adresse, un scrupule qui nous poursuit. Car nous ignorons généralement la plupart de ceux qui nous sollicitent. Il faut faire ici la part immense de l'inconscient : l'éducation que nous avons reçue, les maximes qu'on nous a inculquées, les exemples que nous avons eus sous les yeux et qu'on nous a proposés sont des motifs, parmi tant d'autres d'égale importance, qui passent inaperçus de la conscience empirique, bien qu'ils contribuent pour une part considérable à nous faire prendre la plupart de nos résolutions. Alors comme nous nous voyons agir sans savoir à quels motifs attribuer notre action, nous nous imaginons, et la conscience, dupe d'une illusion, nous apprend que nous sommes les véritables auteurs de nos actions : par la même illusion l'enfant se croit libre de frapper sa nourrice, l'homme pris de vin de prononcer des paroles qu'ensuite il regrettera, quand il reconnaîtra que la boisson le faisait parler¹. Si nous connaissons le poids dont pèse pour nous chacun des motifs de notre action, nous nous apercevons que notre volonté penche comme le fléau d'une balance, dans le sens du poids le plus fort.

Cette argumentation ruine cette conception de la liberté, que dans le cas des décisions volontaires, les causes et les effets, d'ailleurs tout à fait pareils à ceux de la nature physique, ne sont pas pourtant liés les uns aux autres par

1. Spinoza.

un lien de nécessité. On suppose ainsi que la conception de la causalité empruntée par le déterminisme au mécanisme physique s'applique à représenter le mode d'activité de la volonté, avec cette différence qu'on fait intervenir d'une manière mystérieuse dans les décisions humaines une cause capable de produire des effets imprévisibles.

Assurément la liberté ainsi comprise est une conception en désaccord profond avec le principe le plus essentiel de la raison, avec le système de la science, avec les faits de l'expérience, avec les données de l'analyse psychologique ; il convient de l'écarter comme une fiction sans consistance. Mais il s'agit de savoir si la représentation, sur laquelle s'appuie le déterminisme, de l'activité volontaire correspond bien à l'intuition que nous permet d'en avoir la réflexion. Or il faut substituer aux données immédiates de la conscience sur la vie proprement spirituelle une figuration toute faite de conventions et d'artifices, pour pouvoir soumettre au déterminisme toute activité humaine.

Mais si on peut l'employer à représenter les phénomènes de la vie psychologique où le mécanisme triomphe, on ne saurait s'y tenir sans méconnaître le développement original de l'esprit.

D'abord, pour mettre la conception de la liberté en contradiction avec le principe de causalité « les mêmes causes produisent les mêmes

effets », il faudrait établir que les mêmes causes se représentent au cours des manifestations de l'activité spirituelle ; mais celle-ci accomplit de constants progrès ; il est inconcevable qu'un de ses états passés se reproduise, puisqu'il fait désormais partie d'elle-même. Il ne se peut qu'une personne se retrouve ni se replace pour agir dans des conditions identiques, à la manière dont un phénomène de la nature physique peut recommencer, être reproduit autant de fois qu'on veut, dans des conditions aussi exactement semblables que possible les unes aux autres. Et il ne faut pas croire qu'en établissant cette différence, on se propose simplement d'invoquer à l'appui de la croyance à la liberté l'impossibilité de prouver par expérience que le principe de causalité s'applique au progrès de l'esprit ; son importance est bien plus considérable. Elle appelle l'attention sur cette proposition, dont la vérité apparaît à l'intuition, que la causalité de l'esprit n'est pas du même ordre que la causalité mécanique, dont la conception, impliquée dans l'énoncé du principe de causalité, suffit pour embrasser le mode de production de tous les phénomènes de la nature matérielle.

Comment s'autoriser alors des découvertes de la science pour étendre le déterminisme au progrès même de l'esprit ? La science établit certaines lois des phénomènes naturels et permet de prévoir avec une approximation très suffisante leur production. Il s'agit sans doute sur-

tout des phénomènes physiques ou chimiques ; mais la science des phénomènes de la vie se constitue rapidement : enfin rien assurément ne s'oppose, si ce n'est des préventions qu'il est impossible de justifier, à ce qu'on puisse donner une explication scientifique des phénomènes d'ordre moral ou social. Il est évident, en effet, que le mécanisme occupe une place considérable dans la vie humaine ; on n'exagère pas en affirmant que l'immense majorité de nos actions fait partie de la nature soumise au déterminisme. L'homme qui est capable de concevoir les idées et d'éprouver les sentiments les plus personnels, doit pourtant beaucoup au milieu où son esprit s'est formé : c'est l'exception, quand il s'en distingue vraiment par ses façons de penser, de sentir et d'agir. La vie humaine, en tout cas, ce qui en apparaît à la surface qui regarde le milieu où elle s'accomplit, peut donc présenter dans la succession des phénomènes dont elle se compose, une régularité de cours qui vient à l'appui de la thèse déterministe. On conçoit qu'étudiée sous cet aspect elle devienne objet de science.

Mais la vie intérieure, le progrès spontané du moi, en particulier les décisions volontaires où se manifeste notre personnalité, ne peuvent pas être objet de science, parce qu'on ne saurait ici pratiquer les conventions indispensables pour la constitution d'une explication scientifique, sans perdre complètement de vue le caractère original de notre personne tel qu'il se révèle à

l'intuition. L'apparence de la régularité dans la succession des phénomènes de la nature, leur reproduction à peu près identique dans des conditions semblables nous autorisent à concevoir leur enchaînement sur le modèle, que nous adoptons à cause de l'utilité et de la commodité de la convention, du jeu d'un mécanisme qui répète toujours les mêmes séries de causes et d'effets. La science vise en effet uniquement à nous assurer le moyen de prévoir le cours des faits de la nature. Ainsi se trouve justifiée toute théorie ou représentation systématique dont elle peut s'aider pour atteindre à ce but : telle est précisément l'hypothèse que la nature matérielle est un vaste mécanisme.

Mais quand le réel s'offre à nous, il ne peut être question de fermer les yeux sur la réalité apparue à l'intuition, pour s'astreindre à n'user que de systèmes de symboles, quand même leur maniement satisfairait mieux, par l'habitude qui nous y accoutume, notre tendance à employer des schèmes simplifiés, notre logique procédant par divisions et liaisons successives, notre préoccupation de l'utile en un mot.

On demandera sans doute comment la liberté de l'activité spirituelle est compatible avec le déterminisme des phénomènes sociaux, que le progrès de la science mettra de plus en plus en lumière. Mais puisque ce déterminisme n'est pas réel, rien ne s'oppose à ce qu'il ne soit qu'une approximation, bien qu'il puisse être extrême-

ment utile d'en connaître les lois ; même approchées, ces lois permettraient sans doute, dans l'immense majorité des cas, de prévoir le cours des phénomènes. La liberté se manifeste, se révèle dans les rares occasions où une personnalité est assez puissante pour ne pas se laisser dominer par les influences qui s'exercent sur elle de toutes parts ; et il faut encore une œuvre géniale pour produire, comme conséquences imprévues et imprévisibles, une action sensible et durable sur l'enchaînement des phénomènes sociaux. — Le plus souvent, le progrès de l'activité spirituelle s'accomplit comme au-dessous du cours régulier de ces phénomènes et sans être efficace sur lui, si même il ne paraît pas s'être complètement arrêté. — Quoi qu'il en soit, le mécanisme des sociétés est trop bien monté, le jeu de ses rouages est trop compliqué, son fonctionnement régulier trop indispensable à l'immense majorité des hommes, pour que de rares initiatives individuelles puissent y rien changer de considérable, dans la majorité des cas. La science sociale peut ainsi s'appliquer à un objet qui se prête à ses fins qui sont d'autoriser la prévision des phénomènes.

Peut-être d'ailleurs les restrictions que nous apportons ainsi à l'affirmation de la liberté humaine devraient-elles seulement être fort aggravées pour comprendre comment le déterminisme enferme dans ses lois si exactement en somme tous les phénomènes de la nature dont

nous pouvons donner une explication scientifique. L'homme libre ne constitue pas « un empire dans un empire » : par des dégradations dont les phénomènes sociaux déjà nous permettent de signaler toutes les étapes successives, on conçoit que le développement original d'une personnalité dégénère en fonctionnement automatique d'un système d'habitudes, puis en assujettissement complet à des lois rigoureuses.

C'est en s'aidant de considérations de ce genre qu'on peut comprendre en quoi consiste l'action du corps sur l'esprit ; le corps étant dépositaire de toutes les habitudes, de tous les mécanismes qui se forment à mesure que se développe la vie psychologique, peut en dominer, parfois même en commander le cours. Mais nous voyons aussi que l'esprit est capable, quand ce ne serait que par la formation de nouvelles habitudes, d'entraîner pour ainsi dire à sa suite le corps dans son progrès, selon la manière dont ce progrès peut retentir dans un organisme. Quoi qu'il en soit, il faudrait ne tenir aucun compte de faits nombreux et d'un clair enseignement, pour affirmer que l'esprit est dans la dépendance complète du corps ; il faudrait accepter toutes les hypothèses du matérialisme.

Enfin, comment le déterminisme est-il conduit à concevoir la vie psychologique elle-même, pour pouvoir s'étendre jusqu'à elle¹ ? L'artifice

1. Voy. Bergson, *Essai*, p. 122.

est partout apparent dans la conception de la combinaison des motifs et des mobiles considérés comme ayant chacun une existence propre et une force déterminée qui pourrait même être évaluée ; c'est ainsi que la mécanique compose dans l'abstraction des forces qui produisent une résultante ; et il est vrai que cette construction de l'esprit s'applique suffisamment bien à la représentation d'actions comme celles que les corps exercent les uns sur les autres dans la nature. Mais il ne faut pas pousser bien loin la réflexion pour apercevoir combien serait vaine toute tentative de justifier l'usage de telles abstractions dans l'analyse de la détermination volontaire. Il est vrai qu'on pourrait encore y avoir recours, toutes les fois qu'il s'agit de l'impulsion d'un ou de plusieurs désirs qui s'imposent à nous, de la puissance avec laquelle une habitude nous domine : on peut admettre que ces désirs et ces habitudes agissent, chacun pour son compte, avec une force à laquelle on pourrait assigner des degrés, par une grossière évaluation. Mais la liberté de l'homme ne se révèle que dans les actions choisies par la volonté. Or nous voyons bien qu'en pareil cas, des motifs d'agir de telle ou telle manière s'offrent à nous. Mais ils nous présentent seulement l'occasion d'esquisser, d'essayer, pour ainsi dire, l'action à laquelle ils nous incitent. Si nous cédon à leurs sollicitations, c'est uniquement pour tenter la voie qu'ils nous indiquent. Mais quand

notre détermination a été ainsi préparée, quand notre volonté s'affirme par le choix qu'elle fait, peut-on dire qu'elle se trouve à ce moment en présence, à plus forte raison, dans la dépendance de motifs d'une certaine force ? L'état de notre esprit est certainement plus complexe : on en donnerait une idée plus juste en disant que tout son développement passé aboutit alors à la décision qu'il prend¹.

Surtout il est impossible de prétendre que si nous nous croyons libre de faire ce choix, cela est uniquement dû à ce que nous ignorons les causes dont il est l'effet. Il faudrait pour l'admettre que notre croyance à la liberté perde de sa force et tende à disparaître, à mesure que nous avons mieux conscience des raisons qui nous déterminent. N'est-ce pas justement le contraire qui arrive ? Celui qui agit en pleine connaissance de cause, qui sait très bien pourquoi il prend telle décision, met-il en doute qu'il soit libre de la prendre ? Au contraire, il ne se croit jamais plus libre que lorsqu'il arrive à l'assurance qu'il ne peut et ne doit pas agir autrement qu'il ne fait, lorsque son action lui apparaît comme la seule raisonnable, la seule vraiment et clairement bonne, lorsqu'il ne lui reste aucune incertitude sur l'excellence de son action. Alors en effet il a bien connaissance qu'il

1. Sur les actes libres et la causalité intérieure, voy. Bergson, *Essai*, p. 125 et 152.

n'obéit pas inconsciemment à des influences insoupçonnées ou sur lesquelles il ne tient pas à faire la lumière, qu'il ne veut pas s'avouer à lui-même. Son action lui apparaît lumineuse, il voit le progrès de sa personnalité aboutir de lui-même, par la seule force de son développement, à l'accomplissement de cette action. C'est pourquoi il peut la revendiquer comme sienne, nier qu'elle lui soit le moins du monde étrangère, qu'elle provienne nécessairement d'influences auxquelles il n'a pu échapper ou n'a pas su résister. Elle n'est pas un accident, elle ne résulte pas d'un entraînement auquel en succédera bientôt, dans des conditions de milieu différentes, un autre également irraisonné. L'action libre porte la forte marque d'une personnalité. Sans doute celle-ci ne se développe pas isolément dans le monde ; mais elle ne s'éparpille pas non plus, parce qu'elle est attirée en bien des sens. Des actions s'exercent sur elle du dehors ; mais si elles ne diminuent pas et ne suppriment pas à la fin sa liberté, elles l'incitent seulement à de nouveaux progrès, appellent à de nouvelles manifestations les riches virtualités qui sont en elle ; bref, elles ne peuvent que contribuer à lui faire produire ce qu'elle a la puissance par elle-même de donner, mue par l'attrait qui la porte vers le bien.

CONCLUSIONS

LEÇON XXV

LE SENTIMENT ESTHÉTIQUE ET LA CRÉATION DE L'ŒUVRE D'ART

Comment l'esprit est-il sensible à la beauté ? Comment peut-il créer des œuvres capables d'exciter le sentiment esthétique ? Telles sont les questions les plus générales de l'esthétique.

On s'accorde pour admettre qu'une condition indispensable doit être remplie pour que le sentiment esthétique puisse se produire : il faut que l'activité se dépense dans le jeu.

Tout d'abord et généralement, l'homme s'emploie, s'absorbe tout entier à poursuivre des fins utiles ; il lui est indispensable en effet de se procurer les objets qui lui permettent d'assurer la satisfaction de ses besoins organiques ; aussi a-t-il uniquement en vue le but d'utilité qu'il se propose.

Mais lorsqu'il n'a plus de besoin à satisfaire,

lorsqu'il n'est plus assujéti à la préoccupation de l'utile, l'activité qui lui reste peut se dépenser d'une tout autre manière. Comme elle n'est plus alors subordonnée à une fin qu'il est urgent d'atteindre, l'homme peut la déployer uniquement dans le but d'en jouir, de se donner à lui-même le sentiment du libre jeu de ses forces : il agit alors uniquement pour le plaisir de se sentir agir ; il joue.

Alors seulement la beauté peut se révéler à lui partout où elle nous apparaît : le paysan qui doit arracher au sol la moisson n'aperçoit pas les ondulations des blés sous la brise ; ou du moins elles ne sont pour lui qu'un signe du poids des épis, de l'abondance de la récolte. Mais celui qui se promène désœuvré à la campagne peut se sentir doucement ému en suivant des yeux les ondulations et le chatouement des nuances que le vent produit en soufflant sur une nappe de blé. Pareillement la nature sauvage, les déserts, les solitudes, les glaciers n'ont pas manifesté leur beauté à l'homme, tant qu'ils ont été pour lui uniquement un objet d'effroi : lorsqu'il était contraint de les atteindre et de les traverser au péril de sa vie, son seul but était de les parcourir sain et sauf ; le voyageur au contraire, l'ascensionniste peuvent être sensibles à leurs aspects grandioses, à leur horreur sublime ; c'est qu'ils offrent un champ merveilleux pour le déploiement de leur activité, qui se dépense sans autre but que de faire éclater sa puissance.

Cependant l'aptitude à jouer, c'est-à-dire à se détacher, à se détourner de toute préoccupation utilitaire, n'est pas une condition suffisante, quoique indispensable, pour éprouver le sentiment esthétique. Elle prépare l'esprit à le ressentir. Mais comment s'y produit-il ?

On est tenté d'en attribuer la production à l'objet en présence duquel il surgit dans l'esprit. La comparaison d'objets communément reconnus comme beaux, permet-elle de discerner les caractères qui constituent la beauté de ces objets ? Il est facile de voir que la beauté ne réside pas dans l'objet considéré en lui-même, indépendamment de tout rapport avec l'activité spirituelle. Voilà pourquoi on ne peut dire quels caractères ou assemblage de caractères doivent se rencontrer dans un objet pour qu'il soit beau.

Toute définition qu'on peut donner de la beauté laisse échapper certains objets incontestablement beaux : elle convient au contraire à d'autres objets qui ne le sont point.

Dira-t-on par exemple que l'unité dans la variété constitue la beauté ? Il est vrai que le désordre ou la monotonie s'opposent généralement à la production du sentiment esthétique. Et pourtant certaines disproportions, dissonances, contribuent à le provoquer : l'architecture gothique, par exemple, et en général toute architecture qui vise surtout au grandiose, se préoccupent fort peu du défaut de symétrie et de proportion, de l'épaisseur massive des murailles,

de l'énormité des piliers qui occupent à l'intérieur de la nef une surface trop considérable ; elles bâtissent des voûtes démesurément élevées. Au contraire les monuments les plus réguliers et les plus ornementés, comme ceux du style jésuite, rococo ou macaronique répondent aussi parfaitement que possible à la définition de la beauté, sans en offrir aucune.

On a dit encore que la beauté c'est la pensée se révélant par la matière. On attribue ainsi une importance exagérée à la signification de l'œuvre d'art, à la devise dont elle pourrait se présenter comme une illustration. A ce compte, la meilleure œuvre d'art serait celle qui exprimerait le plus clairement la pensée la plus subtile ; le meilleur tableau serait une scène morale touchante, la malédiction du père de famille, une allégorie compliquée, la religion écrasant l'athéisme au lit de mort.

En revanche on exclurait de l'art les plus belles œuvres qui ne prétendent rien signifier, les chefs-d'œuvre de la sculpture antique où la pureté des lignes est tout, la pensée exprimée n'est rien.

Sans chercher plus longtemps quelles autres définitions de ce genre on pourrait présenter de la beauté, il suffira de remarquer qu'une telle définition, si elle pouvait être juste, fournirait une recette infallible pour produire une œuvre de beauté : aucune formule n'enferme le secret de faire beau.

Faut-il alors se contenter de reconnaître la beauté à ce qu'elle produit en nous un sentiment agréable? Ce serait abandonner, livrer sans réserve l'appréciation de la beauté aux préférences individuelles, aux engouements de la mode, aux caprices les plus vains et les plus passagers; or nous concevons bien qu'il peut y avoir et qu'il y a incontestablement de la beauté dans des objets qui pourtant ne parviennent pas à plaire à quelques-uns. Chacun de nous peut en découvrir où un autre n'aperçoit rien que de plat, d'insignifiant. Les légendes celtiques auraient paru à Voltaire d'insipides rhapsodies; un Renan, qui leur est profondément attaché, comme à des souvenirs nationaux et à des traditions familiales, qui est ainsi infiniment plus apte à en pénétrer le sens, leur trouvera au contraire une beauté très gracieuse, très simple en même temps que très subtile.

D'ailleurs il faut bien se garder de confondre le beau avec l'agréable, c'est-à-dire avec une certaine émotion dont nos sens sont flattés, à cause de sa douceur, de sa suavité. Il est vrai qu'il y a souvent un passage insensible de l'agréable au beau; par exemple, nous pouvons nous demander si l'azur du ciel nous émeut agréablement ou si cette couleur ne provoque pas en nous le sentiment de la beauté. La beauté de la nature à l'éveil du matin ne comprend-elle pas le sentiment agréable de la fraîcheur et de la pureté de l'air que l'on respire? Mais nous

voyons aussi que certaines sensations agréables n'ont rien de commun avec le véritable sentiment esthétique. Par exemple, les airs de musique entendus pendant un bal ou un festin peuvent contribuer beaucoup à notre récréation sans que nous en apercevions la beauté, ni même soyons en mesure de la saisir.

Il convient donc pour expliquer la production du sentiment esthétique de ne pas considérer uniquement un objet tout fait en dehors de nous, de ne pas s'arrêter non plus à noter un sentiment individuel, fugitif de la conscience empirique. Le sentiment du beau et l'œuvre d'art se produisent par l'aperception ou la création d'un lien qui relie intimement le développement de l'activité spirituelle à la sensation de certaines formes matérielles ou à leur détermination, à leur invention. La beauté ne s'impose pas à nous; elle ne fait pas non plus qu'effleurer la surface de l'âme; elle se sent et se crée par la pénétration de l'âme dans les formes matérielles où elle se devine ou bien se manifeste, en général où se poursuit le cours de son activité.

Nous avons remarqué déjà que la préoccupation de l'utile nous rend incapables d'apercevoir certains aspects sous lesquels la beauté se révèle manifestement. A quoi faut-il l'attribuer? Le souci de l'utilité que présente un objet ne nous priverait-il pas de la faculté de l'apercevoir en lui-même? C'est ce que prouvent clairement des observations usuelles: il semble

que nous devrions avoir une image d'autant plus nette d'un objet que nous avons plus souvent affaire à lui ; il n'en est rien pourtant ; sans doute nous saurons très bien manier cet objet, c'est-à-dire en tirer parti ; mais telle particularité qu'il présente et qui frapperait peut-être à première vue une personne étrangère, aura pu passer tout à fait inaperçue de nous ; nous serons surpris qu'on nous la fasse remarquer ; il y a des portes que nous ouvrons tous les jours et dont nous aurions peine à dire, en évoquant leur image visuelle, si elles ouvrent en dedans ou en dehors, à plus forte raison comment elles sont faites ; mais nous sortirions de l'embarras où nous met la première question en répétant ou en esquissant le geste de la pousser comme nous le ferions machinalement si nous avions à l'ouvrir. Pareillement la plupart des objets, constitués d'ailleurs en objets dans un but d'utilité, n'existent pour nous que par leur destination utilitaire et non par eux-mêmes, avec leur originalité, leur individualité propre. La ville où nous vivons, par exemple, n'est que le champ où s'exerce communément notre activité pratique ; c'est à quoi surtout il faut attribuer sans doute que nous soyons blasés sur les aspects de beauté qu'elle présente.

Voilà pourquoi aussi, pour être sensible à la beauté, il ne suffira pas de jouer, c'est-à-dire de ne plus tendre consciemment à l'utilité immédiate et manifeste ; ce n'est pas, en effet,

parce que nous voudrions nous arrêter de poursuivre l'utile, que les préoccupations utilitaires cesseront de s'imposer à notre esprit, de commander notre manière de percevoir. D'abord, en jouant, nous songeons encore souvent aux avantages que peut présenter pour nous le jeu auquel nous nous livrons ; le paysan endimanché qui parcourt ses terres durant un jour de fête, subi encore plus que bienvenu, ne fera peut-être pas de projets de culture ; mais son attention se portera sur tel indice de bonne ou de mauvaise récolte, sur telle amélioration de moindre importance à laquelle il n'a pas d'ordinaire le temps de songer. Surtout la résolution que nous prenons de jouer ne nous affranchit pas d'un seul coup du cours ordinaire des pensées, où dans la pratique de la vie l'esprit humain se trouve pris presque héréditairement. En jouant nous sommes encore sous la domination des interprétations, conventions, systèmes d'idées, etc., qu'une activité constamment orientée vers l'utile, a rendus pour nous d'un usage aussi naturel qu'indispensable. Il s'interpose ainsi¹, entre nous et la nature et même entre notre vie psychologique et notre activité spirituelle, comme un voile qui nous empêche de voir directement, à travers lequel nous n'apercevons plus que des lignes arrêtées, des ressemblances où s'efface toute originalité, en un mot un monde banal, identique d'une con-

1. Voy. Bergson, *Le rire*, p. 153 (F. Alcan).

science à l'autre, milieu impersonnel de l'activité sociale.

Aussi est-il indispensable pour éprouver le sentiment esthétique d'accomplir l'effort nécessaire pour apercevoir les choses « dans la fleur de leur nouveauté » (*novitas florida rerum*, Lucrèce). Par cet effort nous nous retrouvons, nous nous ressaisissons nous-mêmes, en présence d'une nature dont la vie semble s'être allumée à la flamme de la nôtre qui a soudain jailli ; nous ressentons de plus en plus profondément, sincèrement en nous, un sentiment qui nous fait pénétrer aussi de plus en plus avant dans les assemblages indécis et mouvants des couleurs, des lignes et des sons. Il s'établit comme un contact direct ou plutôt un courant ininterrompu des sources de notre activité intérieure aux profondeurs de la nature, qui soudain s'animent sous la surface des images ou plutôt des schèmes qui dans la perception paraissaient jusque-là figés.

Parceil effort qui doit s'accomplir contre des habitudes invétérées, est grandement facilité, quand nous nous trouvons en présence non pas de la nature elle-même mais d'une œuvre de l'art où se révèle plus clairement, presque manifestement parfois, une forte personnalité. Ce n'est pas à dire, bien entendu, que cette œuvre provoque nécessairement, sans que nous allions au-devant de sa beauté, une émotion esthétique. Il se peut qu'on l'admire par convention, parce

qu'il est admis qu'elle est belle. D'autres fois aussi, une nouvelle forme d'art reste incomprise, choque même, parce qu'une tradition s'est établie, s'impose d'observer les enseignements tirés de l'étude d'œuvres d'art réputées parmi les plus belles au moment où de toutes différentes font leur apparition¹. Mais celui qui considère en toute sincérité une œuvre d'art, sans parti pris, assuré du moins qu'il ne s'en connaît pas à un examen sérieux, arrive bien vite à se mettre au ton qu'il faut pour éprouver le sentiment de la beauté, que commande toute révélation éclatante d'une personnalité véritablement originale.

Ce n'est pas nier, que dans l'exécution de l'œuvre d'art, une connaissance approfondie d'un métier ne soit indispensable à tout instant. Chacun des arts comprend un métier, c'est-à-dire un ensemble de recettes ; l'artiste doit se familiariser avec leur emploi ; leur nombre s'accroît, leur valeur aussi en tant qu'elles permettent d'ouvrer avec plus de délicatesse et de sûreté de main la matière sur laquelle chacun des arts s'exerce ; c'est même sans doute en quoi consiste le progrès dont chacun d'eux est capable ; on s'explique aussi pourquoi l'acquisition rendue de plus en plus facile du métier suscite un nombre de plus en plus considérable d'artisans

1. Sur la difficulté qu'on éprouve à sympathiser successivement avec deux artistes tout différents, voy. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, p. 206 (F. Alcan).

habiles et corrects qui le possèdent assez à fond pour réussir convenablement dans la manière en vogue. Mais que le métier ne soit pas tout, l'insuffisance de tant d'œuvres qui témoignent pourtant d'un métier impeccable, en est une preuve manifeste. D'ailleurs il est incontestable qu'il n'y a pas de recettes, de tour de main, d'habileté professionnelle qui permettent d'exécuter des œuvres qui soient acquises à l'art. Enfin lorsqu'une école d'art se constitue par l'utilisation de procédés nouveaux dont on peut apprendre l'emploi par l'étude et la pratique des œuvres d'un grand artiste, son faire, sa manière n'ont bientôt plus de secret pour des élèves et disciples qui s'appliquent à s'y conformer point par point. Or la décadence de ces écoles se précipite et devient vite irrémédiable, dès qu'elles imposent des règles qu'on est tenu d'appliquer, des modèles d'après lesquels on ne peut manquer de bien faire, tandis qu'on ne le peut pas en s'efforçant de faire autrement.

Le renouvellement de l'art ne peut s'accomplir alors que par le retour à l'inspiration personnelle, dont seuls quelques privilégiés sont capables et qu'ils tentent malgré la tendance à suivre les voies tracées, analogue à celle qui nous porte à saisir uniquement la signification utile d'un objet, plutôt qu'à suivre dans ce qu'elles ont d'insaisissable de mouvantes individualités. Il apparaît clairement que l'œuvre d'art s'inspire à ces sources profondes, quand on apprend par

les confidences des plus grands artistes, sa lente élaboration dans le secret impénétrable de la vie spirituelle, son enrichissement constant de toutes les émotions que l'âme éprouve, son éclosion inattendue de la conscience empirique, révélant tout à coup la grandeur et la puissance de l'œuvre accomplie¹.

Comment s'étonner alors qu'il subsiste toujours une différence dont on est saisi entre la véritable œuvre d'art et n'importe quel travail complètement exécuté à la machine ? Il ne s'agit pas simplement des imperfections, des bavures que la retouche peut faire disparaître ; mais un travail mécanique reste toujours bien au-dessous de l'œuvre d'art, quelque ingénieusement agencées que puissent être les machines employées, par le défaut de personnalité toujours apparent dans un type reproduit à un nombre illimité d'exemplaires.

L'œuvre d'art est unique, parce qu'elle est le fruit d'une activité originale qui ne saurait se répéter, qui ne peut continuer à se développer qu'en accomplissant de nouveaux progrès ; cette œuvre révèle et fixe dans la mesure du possible, à l'aide de formes matérielles autour desquelles flotte, plus que dans le monde de la perception, l'indécision du réel, la vie de l'âme devenue à ce point intense et communicative

1. Voy. Séailles, *Essai sur le génie dans l'art*, en particulier, p. 169.

qu'elle dure à jamais dans l'œuvre où elle s'est transmise.

Nous pouvons classer les différentes formes sous lesquelles se manifeste la beauté soit dans la nature, soit surtout dans l'œuvre d'art qui en offre des aspects encore plus variés. On peut établir un progrès qui d'une part élève la beauté jusqu'au sublime, d'autre part permet de la relier à l'agréable à qui elle confine par le joli. Le sentiment de la grâce est celui que provoque la beauté par la souplesse des lignes, l'aisance et le charme des mouvements, la délicatesse des nuances : c'est la vie de l'âme apparue dans ce qu'elle a de plus insaisissable, de plus fluide, révélée surtout par les lignes du corps ou les inflexions de la musique. De là on passerait au joli par le mièvre, le mignard, etc. Dans un sens contraire, le sentiment du beau peut devenir le sentiment du grandiose et même du sublime, en se compliquant, il est vrai, dans le dernier cas d'une émotion religieuse : le grandiose nous transporte, nous exalte par la grandeur des proportions, l'immensité du spectacle ; le sublime se fait sentir à nous, lorsqu'en outre nous entrevoyons l'infini, nous devinons le mystère.

Devons-nous dire maintenant que l'art imite la nature ou bien qu'il est une fiction de l'imagination ? C'est un grand débat entre réalistes et idéalistes de savoir si l'art doit se contenter de reproduire les objets de la nature ou bien s'il doit nous transporter dans l'idéal.

Il faut, disent les réalistes, que l'art se mette à l'école de la nature. Où prendrait-il des leçons qui vailent les enseignements que donne l'observation du réel ? L'écrivain, le peintre, le sculpteur, car c'est de ces artistes presque uniquement qu'il s'agit dans ce débat, pourraient-ils nous intéresser à des fictions vaines, sans consistance, qui ne correspondraient à rien de ce que nous connaissons autour de nous. Comment l'imagination humaine aurait-elle une force d'invention comparable à la puissance de création de la nature ? Combien ses fictions paraîtraient mesquines, inutiles et insupportables au regard du réel ?

A quoi les idéalistes répondent : s'il faut s'en tenir à imiter la nature, ses propres œuvres doivent nous suffire. Comment ferions-nous plus parfait avec les faibles moyens dont nous disposons pour reprendre les œuvres qu'elle crée si aisément. Il faut donc faire autrement. Le besoin d'ailleurs s'en fait bien sentir : le tableau que nous offre la nature est souvent monotone, banal, insignifiant ; elle se répète et traîne en des redites fastidieuses ; n'est-ce pas une douleur de l'humanité, que la nature nous impose le spectacle de sa laideur ou de son indifférence pour la beauté ? L'art a pour mission de nous délivrer d'une vision à laquelle nous ne pouvons échapper dans la vie de tous les jours ; il exerce pour un moment les apparitions monstrueuses de laideur ou de platitude qui font de la

vie ordinaire un cauchemar pour une âme un peu délicate.

Comment trancher ce débat si l'on ne s'aperçoit qu'il s'élève et se poursuit par l'effet d'une confusion? Réalistes et idéalistes parlent de la nature comme si nous n'avions qu'à ouvrir les yeux pour l'apercevoir en elle-même, quand au contraire nous nous trouvons en présence d'un monde extérieur construit pour être le domaine de l'action où nous prenons part avec les autres hommes. Cette nature féconde en créations d'une infinie variété, d'une beauté inépuisable, dont les réalistes ont raison de dire qu'il convient de se rapprocher par l'activité artistique, en avons-nous la vision directe? Ne nous est-elle pas plutôt masquée par notre habitude de saisir des objets, tels que nous les avons découpés dans le monde extérieur, le côté par où il faut les prendre pour faire tourner notre expérience à notre avantage. — D'autre part la monotonie, la banalité de la nature dont les idéalistes se plaignent avec raison, ne doivent-elles pas être imputées seulement au monde extérieur de la perception où nous nous contentons de noter les ressemblances utiles, tandis que les caractères distinctifs des individualités passent inaperçus, comme inutiles à discerner. En confirmation de cette thèse, on peut remarquer qu'il n'y a pas dans la nature d'objet dont l'art ne puisse nous faire sentir la beauté, parce qu'il sait nous en découvrir l'aspect original. Les tableaux de genre et les

scènes d'intérieur que la peinture hollandaise et flamande d'abord s'est pluë à traiter, n'ont qu'à noter les vibrations de la lumière qui enveloppe des ustensiles vulgaires, des monceaux de légumes ou des fouillis d'étoffes pour que la beauté pénètre dans la mesure la plus misérable, pour qu'elle soit sensible dans le réseau des veinures et le recroquevillement d'une feuille de choux. Il y a longtemps qu'a été bannie de notre littérature la distinction des termes nobles et grossiers; ce n'est pas seulement « des monstres odieux », c'est aussi bien de l'animalité la plus vile que l'art peut tendre à faire ressortir la beauté, difficilement il est vrai, car en pareil cas ou bien notre dégoût l'emporte vite ou nos appétits grossiers se réveillent, et nous ne sommes plus alors capables d'éprouver l'émotion esthétique. Sans descendre aussi bas, prenons l'exemple d'une foule grouillante qui provoque par tous les sens chez un homme de quelque délicatesse un sentiment de répugnance; qu'il y cède et cette foule ne sera plus pour lui qu'un objet dont il faudra s'éloigner. Mais s'il peut prendre sur lui de l'observer en curieux, c'est-à-dire forcément avec quelque sympathie, elle ne sera bientôt plus pour lui avec un peu de perspicacité une foule quelconque: il distinguera l'entassement des badauds qui suivent les exercices d'un baladin, ou bien la presse des réunions publiques à travers lesquelles se déchainent des passions et des sentiments irraisonnés, ou encore la cohue

des pèlerinages de paysans ébahis se serrant à la file. Ensuite il distinguera des groupes, des expressions et attitudes particulières, etc. Bref le tableau s'animera ; si le spectateur est un artiste, sa vision pourra passer dans une œuvre qui provoquera le sentiment esthétique, beaucoup plus facilement que le spectacle qu'il a eu d'abord sous les yeux.

Enfin nous sommes en mesure de répondre à cette question si souvent agitée aussi : quels sont les rapports de l'art et de la morale ?

Il est indubitable que l'art ne peut se mettre au service de la morale, c'est-à-dire s'employer à propager et à défendre certaines conceptions au sujet de la conduite morale de la vie. Il y a trop d'intérêt, au moins apparent, pour une société, à ce que la conception régnante, traditionnelle, soit acceptée, triomphe de toutes les oppositions ; le désintéressement de l'art n'est pas compatible avec la mission de prêcher une morale. Toutes les fois qu'on a confié ce rôle à de prétendus artistes, à des artistes même, ils n'ont produit que des œuvres insipides, sonnantes faux et creux, comme tant de cantiques, de chants patriotiques et d'odes à la vertu. Il y a même un danger pour la morale, en même temps qu'on aboutit à émousser le sens de la beauté, à répandre sous le nom d'œuvre d'art, en les destinant à remplacer les véritables œuvres d'art dont on se défie, des ouvrages comme les romans édifians d'un brave homme et d'un jeune homme

pauvre, où la vertu est finalement récompensée et le vice puni comme il sied. Le lecteur s'habitue ainsi à une fausse conception de la vie ; il n'apercevra plus désormais dans ce qui se passe autour de lui que ce qui paraît s'accorder avec cette conception : les manifestations les plus importantes de l'activité morale, les seules presque à ses yeux consisteront en des cérémonies d'appât : distribution de prix de vertu à des personnes très méritoires, à toutes celles sans doute qui en méritent, éloges donnés dans des discours officiels aux humbles dévouements et aux héros obscurs, punition infaillible des coupables par les justes sentences des tribunaux, auxquelles le respect de la chose jugée confère une intangibilité sacrosainte. Ou bien, ce qui est pire encore, le besoin de vertu des lecteurs est satisfait par la constatation que les choses se passent de la bonne manière dans les romans dont ils font leur pâture quotidienne ; et, raisonnant inconsciemment comme si l'intérêt qu'ils y prennent les tenait quittes envers la morale, ils se montrent ensuite âpres à l'intérêt, prompts à l'emportement et à la médisance, aussi peu bienveillants que possible dans leurs relations de tous les jours.

En revanche, il est fort à craindre sans doute que l'art ne soit complètement absent d'œuvres qui mettent en scène et paraissent tendre à éveiller des appétits grossiers ; en effet il risque d'arriver alors que l'entraînement de penchants

aussi foncièrement égoïstes ne nous fasse sortir violemment de l'attitude de contemplation désintéressée où il faut se tenir pour être sensible à la beauté ; sans compter qu'un développement exagéré, comme il tend à l'être dès qu'il est encouragé, de pareils penchants, est aussi un obstacle au progrès de la vie spirituelle dont l'art est une des révélations les plus éclatantes et les plus pures.

Il semble donc bien que l'éclosion du sentiment esthétique soit le signe d'une âme qui est aussi capable d'éprouver les émotions les plus nobles, les plus élevées de la morale. Aussi nous n'admettrons pas avec Bossuet, Rousseau et les puritains en général, qu'il y a incompatibilité entre les jouissances artistiques et l'observation rigoureuse de la règle morale. Ils prétendent que les spectacles que donnent les arts, en particulier les pièces de théâtre, ne peuvent manquer de produire les pires effets sur ceux qui prennent plaisir à y assister. L'art, disent-ils, embellit ; il ne faut pas entendre par là, bien entendu, qu'il enjolive, agrément, charge d'ornements ; mais il fait apparaître et ressortir la beauté, la rend sensible dans les objets et les personnes où nous sommes accoutumés à ne pas l'apercevoir ; telles sont en particulier les actions immorales pour lesquelles les exhortations des hommes vertueux nous inspirent une répugnance, une aversion salutaires. Mieux vaut pour la bonne conduite de notre vie que,

cédant au seul sentiment approuvé et fortifié par la morale, nous ne puissions en supporter le spectacle sans indignation. N'y a-t-il pas danger au contraire à ce que la représentation dramatique nous rende indifférents même pour un moment aux préceptes de la morale, selon lesquels nous approuvons ou nous condamnons les actions qui leur sont conformes ou contraires ; dans l'état d'esprit où la persuasion de l'œuvre d'art sait nous placer, la violence d'une passion comme celle de Roxane ou de Phèdre cesse d'être pour nous l'objet de blâme qu'elle doit être, et cela seulement ; la beauté de l'œuvre d'un Racine nous induit même à prendre un plaisir très délicat et délicieusement savouré à la contempler. Si l'exemple en est dangereux déjà dans la vie ordinaire, au point qu'il faut toujours en redouter la contagion, combien le péril ne sera-t-il pas accru par l'attrait qu'y ajoute la magie de l'art ? Celui-ci ne donne-t-il pas plus de force à des tentations contre lesquelles nous sommes désarmés dans l'attitude contemplative où il nous place pour nous faire jouir de ses œuvres ?

Sans doute il peut se faire qu'un cerveau déjà déséquilibré fasse tourner à l'encouragement d'une mauvaise passion dont il est déjà dominé, l'impression produite par la représentation d'un drame. Faut-il en rendre responsables les auteurs dramatiques et l'art lui-même ? A moins de professer une défiance doctrinale à l'égard de

tout ce qui est véritablement et profondément humain, on ne peut admettre que sur un esprit sain ou seulement maître de lui, le spectacle saisissant des fautes et des déchéances doive produire cet effet de le solliciter à commettre les mêmes fautes, de l'entraîner dans de pareilles déchéances.

- Au contraire la connaissance plus approfondie de notre nature et le sentiment plus vif de toute vie autour de nous, que l'art substitue à des conceptions artificielles et pauvres, constitue une condition extrêmement favorable pour le progrès de la vie morale qui prend sa source au plus profond de nous-mêmes, dans le développement libre et spontané de notre personne. De plus, l'art provoque à l'exercice et au perfectionnement les facultés les plus élevées de l'homme. Il nous fait goûter des joies dont l'attrait se fait assez vivement sentir pour que nous ne soyons plus tentés de poursuivre, comme ils ne méritent pas de l'être, les plaisirs grossiers dont l'abus est condamné, presque en première ligne, par la morale. Enfin l'art nous rend capables de désintéressement, puisqu'il suppose
- à son origine un affranchissement des préoccupations utilitaires. Sans doute la faculté d'éprouver les jouissances artistiques peut coexister dans l'âme avec une sorte d'égoïsme au moins aussi haïssable que tout autre et qui consiste à trembler pour la délicatesse de cette jouissance, à vivre dans la crainte qu'une pitié inspirée par

le spectacle d'une misère trop grande ou même seulement le trouble occasionné par la vue d'un malheur hideux, ne vienne l'altérer d'un mélange grossier. Ce raffinement apparent dans la jouissance réduit en réalité à des proportions mesquines et à une condition bien précaire le plaisir esthétique; bien autrement puissante, ample et souverainement morale est la joie véritable que la beauté de l'œuvre d'art nous procure : la voie la plus sûre et la meilleure pour l'éprouver tout entière, enrichie de tous les accords dont elle peut s'accompagner, n'est-elle pas au contraire de la rendre accessible, de la répandre, de la faire éclater autour de soi ? Bien loin de perdre, elle gagne infiniment au contraire à être partagée avec autrui.

LEÇON XXVI

LA PERSONNALITÉ

Nous avons conscience de ce que tous les états de notre vie psychologique ne forment qu'une seule et même personne. Ils nous apparaissent comme des états de cette personne ; et tandis qu'ils sont multiples et variables, cette personne est une et identique.

1° Je puis avoir simultanément conscience de plusieurs sensations, images, sentiments, etc. ; ma conscience n'est pas pour cela morcelée ; ils sont tous compris dans un seul état de ma personne.

2° Les phénomènes psychologiques se succèdent rapidement ; ils disparaissent dans le passé, d'autres prennent leur place, qui continuent pourtant à faire partie du même moi ; nous nous rappelons nos souvenirs comme les états passés de notre moi actuel. La mémoire, c'est-à-dire la faculté de les évoquer à nouveau, nous fait reconnaître qu'ils ont appartenu à notre passé. Avoir conscience de sa propre identité, c'est donc se souvenir du passé comme du sien.

Il est facile de montrer que ces caractères définissent bien la personnalité comme forme distinctive de la vie de l'esprit.

Dans la nature, nous concevons que tout organisme, du moins chez les animaux supérieurs, possède une certaine unité, puisqu'on ne peut la briser sans détruire la vie, c'est-à-dire la propriété caractéristique de l'organisme ; celui-ci possède également une sorte d'identité : les états successifs par lesquels il passe dans un ordre déterminé, irréversible, depuis la conception jusqu'à la mort, sont solidaires les uns des autres et lui conservent le type de l'espèce, malgré les changements qui s'accomplissent dans toutes les cellules.

Mais on peut s'assurer qu'il ne s'agit pas d'une unité et d'une identité pareilles à celles de la personnalité. L'unité de l'organisme se compose des rapports très étroits de dépendance relative entre les différents organes qui se divisent les fonctions de la vie. Celle de la vie psychologique apparaît comme antérieure à la distinction et à la séparation des éléments, qui est pratiquée ensuite artificiellement. L'identité de l'organisme se maintient malgré la substitution de nouvelles cellules à la place d'autres qui ont été emportées dans le tourbillon de la vie. Celle de la vie psychologique ne se prête pas immédiatement à la division qui en sépare les moments successifs ; elle ne peut la subir que par l'emploi de véritables artifices, comme la création d'une unité de temps et de ses fractions.

Ces considérations suppriment les difficultés qui surgissent quand on cherche à expliquer

comment la diversité des éléments de la vie psychologique, se subordonne, se ramène à l'unité de la personne. Les *empiristes* considèrent les faits de conscience comme des atomes qui s'agrègent et se combinent pour donner naissance à la personnalité. Des connexions s'établissent par association entre les images qui arrivent à la conscience; elles se soudent ainsi les unes aux autres; finalement les associations, en se fortifiant, déterminent la formation d'une série qui se connaît comme une seule et même série.

Mais comment une série se connaîtrait-elle elle-même comme série? L'unité de toute série de termes rangés les uns à la suite des autres suppose un esprit qui, apercevant du dehors l'ordre selon lequel ils sont rangés, conçoit qu'ils font tous partie d'une seule série. Mais celle-ci n'existe pas comme simple juxtaposition de termes; elle réside, alors même que les termes ne seraient pas tous énoncés, dans la conception que se fait un esprit de la loi qui préside au groupement de ces termes.

Supposons-nous alors que les caractères d'unité et d'identité de la personne appartiennent à une *substance distincte* des phénomènes psychologiques multiples et variables? Au-dessous de la succession par substitution d'un phénomène psychologique à l'autre, persisterait une substance immuable, l'*âme*, qui les supporterait sans être affectée elle-même par leurs change-

ments incessants. Mais nous ne savons rien d'une pareille substance; nous ne connaissons que la succession des phénomènes conscients. A quoi bon supposer qu'elle existe, pour nous embarrasser dans des difficultés insolubles, quand il faudra se demander comment des phénomènes variables peuvent se produire dans une substance immuable? Cette conception de la substance est d'ailleurs évidemment empruntée aux images matérielles les plus grossières, c'est-à-dire aux interprétations les plus étroitement utilitaires qui nous servent à faire entrer les sensations dans notre conception du monde extérieur. Nous nous représentons la substance de l'âme qui nous semble persister sous les variations des phénomènes psychologiques, à la manière de ce support des qualités sensibles, la matière, que nous imaginons, quand nous voyons un corps changer de forme, de couleur, d'état physique, etc., sans cesser d'être, c'est-à-dire, au sens grossier où nous prenons ici le mot, de peser le même poids, de présenter les mêmes propriétés chimiques, etc. C'est ainsi que d'obscures et routinières interprétations de la sensation nous dérobent souvent la clarté qui s'offre à nous, dès que par la réflexion nous atteignons à la vision directe de la vie spirituelle.

A vrai dire, si l'on réfléchit sur le progrès de l'activité de l'esprit, on ne peut manquer d'apercevoir qu'il est essentiellement un et identique. Les caractères de l'unité et de l'identité ne sont

pas superficiels, surajoutés ; ils ne sont pas des apparences qui se produisent par l'effet d'une illusion et que l'analyse dissipe. Au contraire, plus profonde est la réflexion et plus on aperçoit qu'il est impossible, si ce n'est par artifice, de distinguer dans le progrès de l'esprit des éléments et des moments : en réalité l'état présent de notre esprit résume et comprend en lui tout notre passé ; nous sommes ce passé, au moment où il va s'enrichir de l'avenir le plus proche qu'il a préparé ; nous devinons déjà cet avenir comme nôtre, nous le prévoyons et le revendiquons d'autant plus sûrement qu'il est davantage notre œuvre. En résumé, chaque effort nouveau pour saisir par la réflexion et provoquer par nos résolutions le développement original de notre moi accuse davantage les caractères de l'unité et de l'identité de notre personne.

Mais il s'en faut que la conscience empirique ait puisé aussi profondément et, par suite, fondé aussi solidement ses notions de l'unité et de l'identité de la personne. Le moi qu'elle connaît est surtout le moi social : celui-ci est véritablement composé d'un système d'habitudes qui règlent la manière dont chacun de nous se comporte chaque fois que se représentent les mêmes circonstances de sa vie journalière. L'organisation de notre vie dans nos rapports avec nos semblables est le seul aspect qu'ils puissent saisir de notre activité propre ; c'est aussi celui

qui importe le plus à leurs yeux ; or nous nous connaissons nous-mêmes généralement tels que nous apparaissions aux autres et que nous les voyons aussi, par cette sorte de surface que nous tournons vers le dehors. C'est aussi en surface que nous vivons, engagés, absorbés souvent dans nos occupations, dans nos distractions qui se succèdent régulièrement, comme par le jeu d'un mécanisme.

Il faut d'ailleurs revenir ici sur l'importance des sensations organiques au point de vue de la formation de la notion empirique de notre personnalité¹. Fondues les unes dans les autres, généralement peu variables dans leur ensemble, constamment éprouvées plus ou moins confusément, elles forment comme un faisceau solidement lié, dont la cohésion n'est pas éprouvée pendant que s'éparpillent et se dispersent les images des autres sens. Se sentir un et identique, cela peut se réduire dans la conscience empirique à se sentir un seul corps et qui dure. Dans tous les cas, nous sommes tentés de confondre l'unité et l'identité de notre personne avec cette forme des sensations organiques, de nous assurer de la conservation de celles-là par la persistance du sentiment que nous avons de celle-ci. Pareillement et en même temps nous nous reposons de la conservation de ces caractères du moi sur le fonctionnement systématique

1. Voy. Th. de la perception, p. 44.

régulier de l'ensemble de nos habitudes les plus indispensables et les plus invétérées.

On comprend alors comment des troubles peuvent compromettre la notion empirique de notre personnalité, lorsqu'une affection de l'organisme produit une altération profonde de la tonalité ordinaire des sensations organiques ou bien dérègle le fonctionnement accoutumé d'habitudes sur lesquelles nous comptons, comme si elles faisaient la stabilité de notre personne.

Il importerait sans doute, pour apercevoir sous leur vrai jour et non pas dans leur bizarrerie apparente les cas que l'on désigne sous le nom de dédoublements de la personne et de personnalités successives, de les comparer avec ceux de la vie normale dont ils peuvent sembler être de notables aggravations. Il arrive assez fréquemment que certaines de nos habitudes jouent indépendamment du développement principal de notre vie psychologique ; elles produisent ainsi l'illusion d'une personne qui se détache de la nôtre, bien que constituée d'éléments qui ont primitivement appartenu et ne cessent pas en réalité d'appartenir, moyennant un effort pour se ressaisir, à la personne normale : si je suis, par exemple, absorbé dans la méditation, il se peut que j'exécute, sans m'en apercevoir, une action que j'avais songé à faire ou bien simplement que l'occasion se présente d'accomplir ; à la surprise que j'éprouve ensuite quand je m'aperçois de ce que j'ai fait, il est facile de recon-

naître que l'activité psychologique employée à la coordination des mouvements en vue de la fin poursuivie suivait son cours en dehors, à côté de la personne normale ; une certaine partie de la vie psychologique avait pris son autonomie, quoique ce ne fût pas d'une manière durable.

D'autre part, un homme d'habitudes fixes, transporté dans un milieu tout à fait différent de celui où il a vécu, sera tout désorienté ; néanmoins, quoique une adaptation poussée très loin aux anciennes conditions d'existence lui soit défavorable pour se faire aux nouvelles, il y a une si grande analogie, somme toute, entre les mœurs et coutumes des peuples les plus divers, que les habitudes acquises n'ont pas à subir en pareil cas de modifications bien profondes ; elles aident plus encore qu'elles ne sont un obstacle à se reconnaître, à se plier à de nouvelles conditions de vie. Et pourtant un individu qui se sera trouvé dans cette situation pourra se sentir tellement changé qu'il ne se reconnaîtra plus le même, qu'un moi nouveau lui paraîtra s'être substitué à l'ancien.

Combien cette impression ne s'accusera-t-elle pas davantage, si le mécanisme des habitudes cesse tout à coup ou progressivement de pouvoir fonctionner : tel est le cas d'une personne que la cécité psychique met dans l'incapacité de se reconnaître dans sa propre ville, de manier ses propres outils ; ou encore celui d'un homme qui a perdu la faculté d'évoquer, c'est-

à-dire d'actualiser, d'insérer dans l'action présente, comme il en avait pris l'habitude et le besoin, les souvenirs de toute une période de sa vie (amnésie partielle). Le trouble ne sera-t-il pas plus considérable encore, si l'aphasie motrice lui ôte l'emploi du langage avec lequel généralement se confond dans la pratique la pensée ?

D'une manière analogue sans doute, quand se rompt le faisceau que forment d'ordinaire les sensations organiques, il doit sembler que l'unité de la personne soit brisée ; y a-t-il lieu de s'étonner qu'elle soit fort compromise et même subisse une éclipse, quand la notion de l'unité de notre personne est confondue d'ordinaire par la conscience empirique avec celle de leur ensemble. On verra ainsi un maniaque s'obstiner à refuser la nourriture parce qu'il n'a pas d'estomac ; un mélancolique ne voudra pas marcher, parce qu'il est de verre, de bois ; on leur a changé leur corps ; ils ne sont plus celui que nous avons connu autrefois. — Une sorte de délire consiste en ce que le malade prononce sans discontinuer des paroles ordurières qu'il n'a pas conscience d'émettre lui-même, puisqu'il voudrait au contraire s'en retenir ; il les attribue à un ennemi qui est logé dans sa gorge et qui veut le discréditer. Tout permet de croire que dans des cas pareils le malade raisonne ou plutôt déraisonne sur une perturbation profonde du sentiment de la vie organique. La désorganisation du faisceau des sensations internes est

plus avancée encore et plus notable, bien qu'il puisse ne s'y ajouter aucun délire chez les hystériques, dont certains membres sont insensibles : la conscience des sensations qui en proviennent n'est pourtant pas abolie ; mais elles paraissent arriver à la conscience en dehors de la conscience normale qui d'ailleurs peut s'en ressaisir par un effort d'attention. Seulement d'ordinaire il ne s'accomplit pas¹.

Ainsi la vie psychologique, où l'activité spirituelle est presque nulle, comme l'incapacité de faire attention le prouve, perd de sa cohésion et peut se désagréger. Si elle est exposée à de tels accidents, c'est à cause du rôle important qu'y jouent et de la place prépondérante qu'y prennent presque forcément les systèmes de sensations organiques et de mécanismes corporels, dont l'unité et la régularité de fonctionnement peuvent arriver à suppléer et à représenter pour la conscience empirique l'unité et l'identité du moi. Mais il est bien évident que ces notions, caractéristiques de la vie de l'esprit, doivent être puisées à la source de la vie intérieure véritablement spirituelle. C'est là que nous apercevons, dans l'intuition du progrès original du moi, l'unité et l'identité comme caractères essentiels et par conséquent inaltérables de l'esprit².

1. Voy. P. Janet, *L'automatisme psychologique*.

2. Voy. Bergson, *Essai*, p. 96.

TABLE DES MATIÈRES

	Pages
PRÉFACE de M. H. Bergson.	vii
INTRODUCTION.	xi
LEÇON I. — OBJET ET DIVISIONS DE LA PHILOSOPHIE.	1
LEÇON II. — DIFFÉRENTS SENS DU MOT PSYCHOLOGIE.	5
LEÇON III. — LE FAIT PSYCHOLOGIQUE.	14
LEÇON IV. — DIVISIONS DE LA PSYCHOLOGIE. LES FACULTÉS	17

LA VIE INTELLECTUELLE

LEÇON V. — LA CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE.	19
LEÇON VI. — L'INCONSCIENT.	26
LEÇON VII. — LA PERCEPTION DU MONDE EXTÉRIEUR.	33
LEÇON VIII. — LA MÉMOIRE.	48
LEÇON IX. — L'ASSOCIATION DES IDÉES.	65
LEÇON X. — L'IMAGINATION.	74
LEÇON XI. — L'ATTENTION.	86
LEÇON XII. — JUGEMENT ET RAISONNEMENT.	94
LEÇON XIII. — L'IDÉE GÉNÉRALE.	97
LEÇON XIV. — LES SIGNES ET LE LANGAGE.	103
LEÇON XV. — LA RAISON.	113
LEÇON XVI. — CERTITUDE, DOUTE, ERREUR ET CROYANCE.	135

LA VIE AFFECTIVE

LEÇON XVII. — LES ÉMOTIONS, LE PLAISIR ET LA DOULEUR.	145
LEÇON XVIII. — LE PESSIMISME.	151
LEÇON XIX. — LES INCLINATIONS, LA SYMPATHIE.	157
LEÇON XX. — LES PASSIONS.	169

LA VIE ACTIVE

LEÇON XXI. — L'ACTIVITÉ INSTINCTIVE.	181
LEÇON XXII. — L'HABITUDE.	186
LEÇON XXIII. — LA VOLONTÉ ET LE DÉSIR.	191
LEÇON XXIV. — LE DÉTERMINISME ET LA LIBERTÉ.	200

CONCLUSIONS

LEÇON XXV. — LE SENTIMENT ESTHÉTIQUE ET LA CRÉATION DE L'ŒUVRE D'ART.	214
LEÇON XXVI. — LA PERSONNALITÉ.	236

BIBLIOTHÈQUE DE PHILOSOPHIE CONTEMPORAINE

Volumes in-8, brochés, à 5 fr., 7 fr. 50 et 10 fr.

EXTRAIT DU CATALOGUE

- STUART MILL. — Mes mémoires, 3^e éd. 5 fr.
 — Système de logique, 2 vol. 20 fr.
 — Essais sur la religion, 2^e éd. 5 fr.
- HERBERT SPENCER, Prem. principes, 10^e éd. 10 fr.
 — Principes de psychologie, 2 vol. 20 fr.
 — Principes de biologie, 5^e éd., 2 vol. 20 fr.
 — Principes de sociologie, 4 vol. 36 fr. 25
 — Essais sur le progrès, 5^e éd. 7 fr. 50
 — Essais de politique, 4^e éd. 7 fr. 50
 — Essais scientifiques, 3^e éd. 7 fr. 50
 — De l'éducation, 10^e éd. 5 fr.
- PAUL JANET. — Causes finales, 4^e éd., 10 fr.
 — Œuvres phil. de Leibniz, 2^e éd., 2 vol. 20 fr.
- TH. LEBOT. — Héritéité psychologique, 7 fr. 50
 — Psychologie anglaise contemporaine, 7 fr. 50
 — La psychologie allem. contemp., 7 fr. 50
 — Psychologie des sentiments, 4^e éd., 7 fr. 50
 — L'évolution des idées génér., 2^e éd. 5 fr.
 — L'imagination créatrice, 5 fr.
- A. FOUILLEE. — Liberté et déterminisme, 7 fr. 50
 — Systèmes de morale contemporains, 7 fr. 50
 — Morale, art et religion, d'ap. Guyau, 3 fr. 75
 — L'avenir de la métaphysique, 2^e éd. 5 fr.
 — L'évolut. des idées-forces, 2^e éd. 7 fr. 50
 — Psychologie des idées-forces, 2 vol. 15 fr.
 — Tempérament et Caractère, 2^e éd. 7 fr. 50
 — Le mouvement positiviste, 2^e éd. 7 fr. 50
 — Le mouvement idéaliste, 2^e éd. 7 fr. 50
 — Psychologie du peuple français, 7 fr. 50
 — La France au point de vue moral, 7 fr. 50
 — Esquisses psych. des peuples europ., 10 fr.
 — Nietzsche et l'immoralisme, 5 fr.
- BAIN. — Logique d'éd. et ind., 2 vol. 20 fr.
 — Les sens et l'intelligence, 3^e éd., 10 fr.
 — Les émotions et la volonté, 10 fr.
 — L'esprit et le corps, 4^e éd., 6 fr.
 — La science de l'éducation, 6^e éd., 6 fr.
 — Descartes, 2^e éd., 5 fr.
- LIARD. — Science positive et métaph., 4^e éd. 7 fr. 50
 — Science positive et métaph., 4^e éd. 7 fr. 50
- GUYAU. — Morale anglaise contemp., 5^e éd., 7 fr. 50
 — Probl. de l'esthétique cont., 3^e éd., 7 fr. 50
 — Morale sans obligation ni sanction, 5 fr.
 — L'art au point de vue social, 2^e éd., 5 fr.
 — Héritéité et éducation, 3^e éd., 5 fr.
 — L'irréligion de l'avenir, 5^e éd., 7 fr. 50
- H. MARION. — Solidarité morale, 5^e éd., 5 fr.
- SCHOPENHAUER. — Sagesse dans la vie, 5 fr.
 — Principe de la raison suffisante, 5 fr.
 — Le monde comme volonté, etc., 3 vol., 22 fr. 50
- JAMES SULLY. — Le pessimisme, 2^e éd., 7 fr. 50
 — Etudes sur l'enfance, 10 fr.
- WUNDT. — Psychologie physiol., 2 vol., 20 fr.
- PICAVET. — Les idéologies, 10 fr.
- GAROFALO. — La criminologie, 4^e éd., 7 fr. 50
 — La superstition socialiste, 5 fr.
- G. LYON. — L'idéalisme en Angleterre au XVIII^e siècle, 7 fr. 50
- P. SOUBIRAU. — L'esthét. du mouvement, 5 fr.
 — La suggestion dans l'art, 5 fr.
- F. PAULHAN. — L'activité mentale, 10 fr.
 — Esprits logiques et esprits faux, 7 fr. 50
- JAURÈS. — Réalité du monde sensible, 7 fr. 50
- PIERRE JANET. — L'autom. psych., 4^e éd., 7 fr. 50
- H. BERGSON. — Matière et mémoire, 3^e éd., 5 fr.
 — Données imméd. de la conscience, 3 fr. 75
- PILLON. — L'année philosophique, Années 1890 à 1902, chacune, 5 fr.
- GURNEY, MYERS et PODMONK. — Hallucinations télépathiques, 3^e éd., 7 fr. 50
- L. PROAL. — Le crime et la peine, 3^e éd., 10 fr.
 — La criminalité politique, 5 fr.
 — Le crime et le suicide passionnels, 10 fr.
- COLLINS. — Résumé de la phil. de Spencer, 10 fr.
- NOVICOW. — Les luttes entre sociétés humaines, 3^e éd., 10 fr.
 — Les gaspillages des sociétés modernes, 5 fr.
- DURKHEIM. — Division du travail social, 7 fr. 50
 — Le suicide, étude sociologique, 7 fr. 50
 — L'année sociolog., Années 1896-97, 1897-98, 1898-99, 1899-1900, 1900-1901, chacune, 10 fr.
 — Année 1901-1902, 12 fr. 50
- J. PAYOT. — Educ. de la volonté, 16^e éd., 10 fr.
 — De la croyance, 5 fr.
- NORDAU (MAX). — Dégénérescence, 2 vol., 17 fr. 50
 — Les mensonges conventionnels, 7^e éd., 5 fr.
 — Vus du dehors, 5 fr.
- AUBRY. — La contagion du meurtre, 2^e éd., 5 fr.
- GOFFENAU. — Le sentiment et la pensée, 5 fr.
- BRUNSCWIG. — Spinoza, 3 fr. 75
 — La modalité du jugement, 5 fr.
- LÉVY-BRUHL. — Philosophie de Jacobi, 5 fr.
 — Lettres de J.-S. Mill et d'Aug. Comte, 10 fr.
 — Philosophie d'Aug. Comte, 7 fr. 50
 — La morale et la science des mœurs, 5 fr.
- BOIRAC. — L'idée du phénomène, 5 fr.
- G. TARDE. — La logique sociale, 2^e éd., 7 fr. 50
 — Les lois de l'imitation, 4^e éd., 7 fr. 50
 — L'opposition universelle, 7 fr. 50
 — L'opinion et la foule, 2^e éd., 5 fr.
 — Psychologie économique, 2 vol., 15 50
- G. DE GREEF. — Transform. social, 2^e éd., 7 fr. 50
- CRÉPIEU-JAMIN. — Écrit et caract., 4^e éd., 7 fr. 50
- SÉAILLES. — Essai sur le génie dans l'art, 3^e éd., 5 fr.
- V. BROCHARD. — De l'erreur, 2^e éd., 5 fr.
- AUG. COMTE. — Sociol., rés. p. *Rigolage*, 7 fr. 50
- G. PIAT. — La personne humaine, 7 fr. 50
 — La destinée de l'homme, 5 fr.
- E. BOUTROUX. — Etudes d'histoire de la philosophie, 2^e éd., 7 fr. 50
- P. MALAPERT. — Les élém. du caractère, 5 fr.
- A. BERTRAND. — L'enseignement intégral, 5 fr.
 — Les études dans la démocratie, 5 fr.
- H. LICHTENBERGER. — Richard Wagner, 10 fr.
- J. PÉREZ. — L'art et le réel, 3 fr. 75
- E. GORLOT. — Classif. des sciences, 5 fr.
- ESPINAS. — Laphilos. soc. au XVIII^e s., 7 fr. 50
- THOMAS. — L'éducation des sentiments, 5 fr.
- G. LE BON. — Psychol. du social, 3^e éd., 7 fr. 50
- RAUB. — De la méthode dans la psychologie des sentiments, 5 fr.
 — L'expérience morale, 3 fr. 75
- DUPRAT. — L'instabilité mentale, 5 fr.
- HANNEQUIN. — L'hypothèse des atomes, 7 fr. 50
- AD. COSTE. — Sociologie objective, 3 fr. 50
 — L'expérience des peuples, 10 fr.
- LALANDE. — Dissolution et évolution, 7 fr. 50
- DE LA GRASSERIE. — Psych. des religions, 5 fr.
- BOUGLÉ. — Les idées égalitaires, 3 fr. 75
- F. ALENGRY. — Essai historique et critique sur la sociologie d'Aug. Comte, 10 fr.
- DUMAS. — La tristesse et la joie, 7 fr. 50
- G. RENARD. — La méthode scientifique de l'histoire littéraire, 10 fr.
- STEIN. — La question sociale, 10 fr.
- BARZELLOTTI. — La philosophie de Taine, 7 fr. 50
- RENOUVIER. — Dilemmes de la métaphys., 5 fr.
 — Hist. et solut. des probl. métaphys., 7 fr. 50
 — Le personalisme, 10 fr.
- BOURDEAU. — Le problème de la mort, 3^e éd., 5 fr.
 — Le problème de la vie, 7 fr. 50
- SIGHELE. — La foule criminelle, 2^e éd., 5 fr.
- SOLLIER. — Le problème de la mémoire, 3 fr. 75
 — Psychologie de l'idiot, 2^e éd., 5 fr.
- HARTENBERG. — Les timides et la timidité, 5 fr.
- LE DANTEC. — L'unité dans l'être vivant, 7 fr. 50
 — Les limites du connaissable, 3 fr. 75
- OSSIP-LOURÉ. — Philos. russe contemp., 5 fr.
- LECHALAS. — Etudes esthétiques, 5 fr.
- BRAY. — Du beau, 5 fr.
- PAULHAN. — Les caractères, 2^e éd., 5 fr.
- LAPIE. — Logique de la volonté, 7 fr. 50
- GHOS. — Les jeux des animaux, 7 fr. 50
- XAVIER LÉON. — Philosophie de Fichte, 10 fr.
- KARPE. — Essais de critique et d'histoire de la philosophie, 3 fr. 75
- OLDENBERG. — La religion du Vêda, 10 fr.
 — Le Bouddha, 2^e éd., 7 fr. 50
- WENDEL. — Vers le positivisme absolu par l'idéalisme, 7 fr. 50
- TARDIEU. — L'ennui, 5 fr.
- RIBÉRY. — Essai de classification naturelle des caractères, 3 fr. 75
- GLEY. — Psychologie physiol. et pathol., 5 fr.
- SABATIER. — Philosophie de l'effort, 7 fr. 50
- MAXWELL. — Les phénomènes psychiques, 5 fr.
- SAINT-PAUL. — Le langage intérieur et les paraphrasies, 5 fr.
- LUBAC. — Esquisse d'un système de psychologie rationnelle, 3 fr. 75
- ALB. LÉVY. — La philosophie de Feuerbach