

G. SORTAIS

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE

TOME PREMIER

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

L. Lethielleux, Éditeur

G. SORTAIS

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE

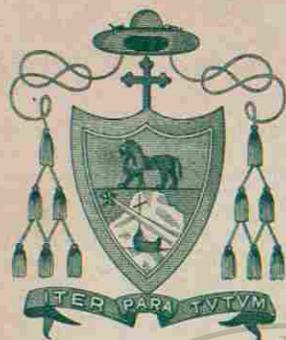
I

PSYCHOLOGIE
EXPÉRIMENTALE



B77
S6
v.1

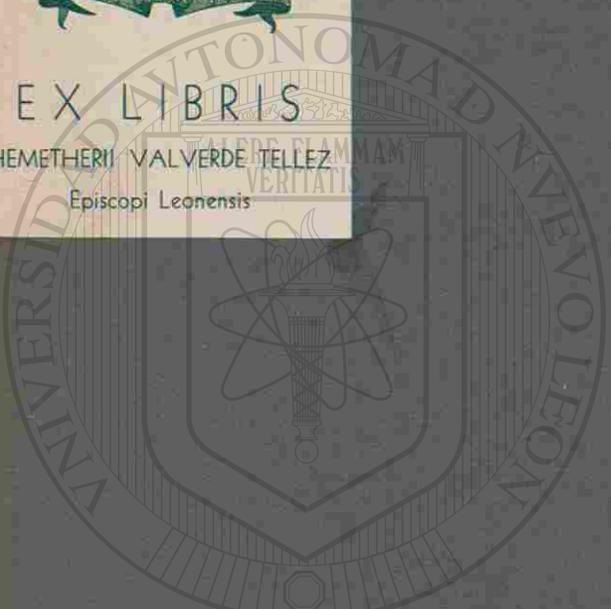
009676



1080014356

EX LIBRIS

HEMETHERII VALVERDE TELLEZ
Episcopi Leonensis

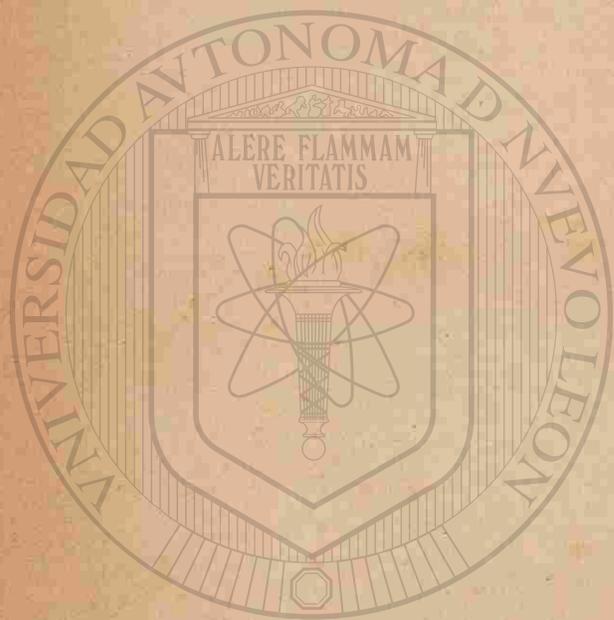


UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN



DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



U A N L

MODERNA
LIBRERIA RELIGIOSA
JOSE L. VALLEJO S. e C.
SAN JOSE EL REAL Núm. 3.
APARTADO POSTAL Núm. 444.
MEXICO.

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



DU MÊME AUTEUR

ILIOS ET ILIADE

Deuxième édition

1 volume in-8°, xv-417 pages avec une carte.

Les ruines de Troie. — La Formation de l'Iliade.

Essai de restauration de l'Iliade primitive.

L'Olympe et l'Art homériques.

E. BOULLON, Paris, 67, rue de Richelieu. Prix 5 fr. »»

Des conditions spéciales sont faites aux maisons d'éducation qui prennent l'ouvrage en nombre.

DE LA BEAUTÉ

D'APRÈS PLATON, ARISTOTE ET SAINT AUGUSTIN

V. RETAUX, Paris, 82, rue Bonaparte. Broch. in-8°. Prix . . . 0 fr. 75

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

SAINT-AMAND, CHER. — IMPRIMERIE BUSSIÈRE

TRAITÉ

DE

PHILOSOPHIE

TOME PREMIER

1

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE



2

TRAITÉ
DE
PHILOSOPHIE

CONFORME AUX DERNIERS PROGRAMMES
DES BACCALAURÉATS CLASSIQUE ET MODERNE

Par le **P. Gaston SORTAIS**

DE LA COMPAGNIE DE JÉSUS

Professeur de Philosophie au Collège de l'Immaculée Conception
Paris-Vaugirard.

TOME PREMIER



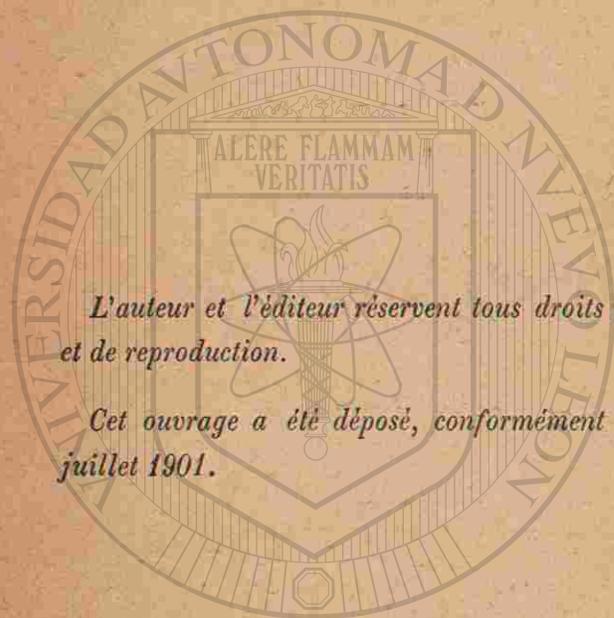
Capilla Alfonsina
Biblioteca Universitaria

PARIS

P. LETHIELLEUX, LIBRAIRE-ÉDITEUR

10, RUE CASSETTE, 10

46132
UNIVERSIDAD DE NUEVO LEÓN
Facultad de Filosofía y Letras



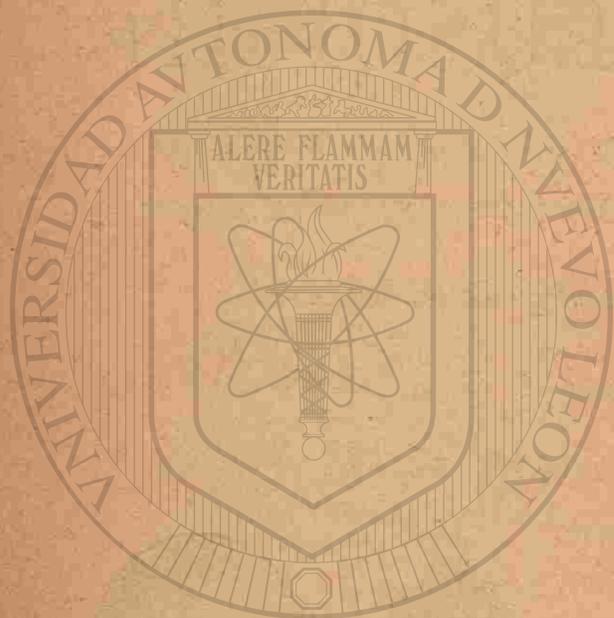
*L'auteur et l'éditeur réservent tous droits de traduction
et de reproduction.*

*Cet ouvrage a été déposé, conformément aux lois, en
juillet 1901.*

B77

S6

V.1



FONDO EMETERIO
VALVERDE Y TELLEZ

A

MES CHERS ANCIENS ÉLÈVES

DE L'ÉCOLE SAINT IGNACE

ET DE

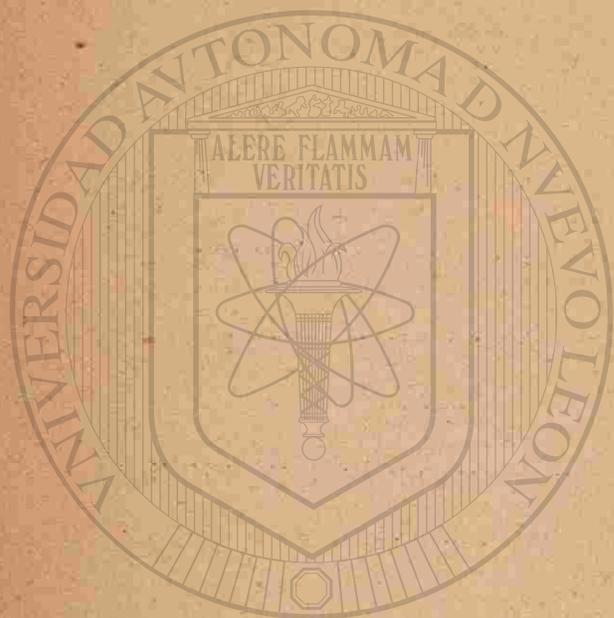
L'ÉCOLE DE L'IMMACULÉE CONCEPTION

A PARIS

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

009676



TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

PAR

Le R. P. G. SORTAIS, S. J.

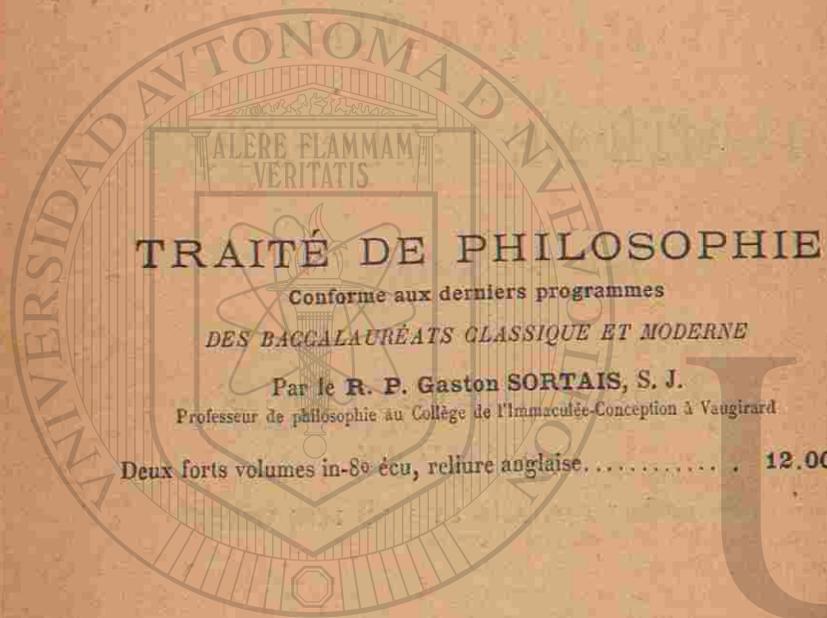
TABLE ANALYTIQUE

ALPHABÉTIQUE

DES MATIÈRES CONTENUES DANS LES DEUX VOLUMES

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

Conforme aux derniers programmes

DES BACCALAURÉATS CLASSIQUE ET MODERNE

Par le **R. P. Gaston SORTAIS, S. J.**

Professeur de philosophie au Collège de l'Immaculée-Conception à Vaugirard

Deux forts volumes in-8^o écu, reliure anglaise. 12.00

TABLE ANALYTIQUE

ALPHABÉTIQUE

DES DEUX VOLUMES¹

A

- ABÉLARD : I, 301.
ABOULIE : I, 440.
ABSOLU : compréhension de la notion d'absolu, I, 407; — sa concevabilité, 409; — son origine, 410; — Dieu, c'est l'absolu, 412; — le bien absolu, II, 475.
Abstine : maxime stoïcienne, II, 466-467.
ABSTRACTION : nature, espèces et degrés, I, 291; — avantages et dangers, 292; — idée abstraite et idée concrète, 306.
ABSTRACTION RÉALISÉE : I, 293; II, 338.
ABSURDE (DÉMONSTRATION PAR L') : II, 151.
ACADÉMIE (NOUVELLE) : II, 835.
ACCIDENT : I, 299; 383; — indice du caractère accidentel, II, 224; — sophisme de l'accident, 340.
ACCORD (MÉTHODE D') : II, 189.
ACQUISITION (FACULTÉS D') : I, 158.
ACTE : acte et puissance, I, 59; II, 716.
ACTION : définition, I, 428; — principe de moindre action, II, 177.
ACTIVITÉ : définition, I, 59; — modes et degrés, 60; — activité psychologique, 61.
ACTIVITÉ INTELLECTUELLE (TABLEAU DE L') : I, 158-160; — 158-422.
ACTIVITÉ INTELLECTUELLE (RÉSULTATS DE L') : idées du moi, du monde et de Dieu, I, 422.
ACTIVITÉ SENSIBLE : I, 61; 63-157.

(1) Les chiffres romains indiquent le volume; les chiffres arabes, la page.

- ACTIVITÉ VOLONTAIRE : I, 62 ; 423-514.
 ADAPTATION (FACULTÉ D') : II, 241.
 ADÉQUATE (IDÉE), II, 13.
 ADJECTIF : son rôle dans la phrase, I, 555.
 ADMIRATION : passion, d'après *Descartes*, I, 149-150 ; — effet produit par le beau, II, 689.
 ADORATION : I, 117 ; II, 622.
 AFFECTIF : caractère de la sensibilité, I, 43 ; 63 ; — élément affectif de la sensation, 86.
 AFFIRMATION : c'est l'âme du jugement, I, 315 ; — qualité des propositions, II, 27.
 AGNOSTIQUE (ÉCOLE) : II, 779.
 AGRÉABLE : rapports avec le beau, II, 678.
 AILLY (PIERRE D') : I, 301.
 ALBERT LE GRAND : II, 838.
 ALCOOLISME : effets et remèdes, II, 662-664.
 ALEMBERT (D') : classification des sciences, II, 85.
 ALEXANDRIE (ÉCOLE D') : II, 836.
 ALLÉGORIE : I, 264 ; 290 ; II, 252.
 ALTERNATIVE (PRINCIPE D') : I, 342-343.
 ALTRUISME : mot inventé par *Comte*, II, 449 ; — inclinations altruistes, I, 103 ; 121.
 AMBIGÜITÉ : sophisme, II, 338.
 ÂME : objet de la psychologie, I, 15 ; — l'âme et la conscience, 171 ; — l'âme pense-t-elle toujours ? 182 ; — rapports du physique et du moral, 556 ; — simplicité et spiritualité, II, 749-753 ; — immortalité, 764-767 ; — union de l'âme et du corps, 758-764 ; — devoirs envers l'âme, 538 ; — caractères distinctifs de l'âme et du corps, 754.
 AMITIÉ : I, 106-107.
 AMMONIUS SACCAS : II, 836.
 AMNÉSIE : I, 249.
 AMOUR : éléments constitutifs et espèces, I, 107-108 ; — amour et désir, 98-99 ; — amour de soi et égoïsme, 101-102 ; — amour des autres, 103-106 ; — amour conjugal, 108 ; — amour paternel, maternel filial, fraternel, 109 ; — amour de la patrie, 109-111 ; — amour de l'humanité, 112 ; — amour du vrai, du bien et du beau, 115-116 ; — amour de Dieu, 117 ; — irréductibilité des inclinations à l'amour de soi : réfutation de *La Rochefoucauld* et des associationnistes, 117-123 ; — *Bossuet* ramène toutes les passions à l'amour, 148-149 ; — morale de l'amour de Dieu, II, 481 ; — devoir d'aimer Dieu, 623.
 AMPÈRE (ANDRÉ-MARIE) : classification des sciences, I, 1 ; II, 87.

- ANALOGIE : au point de vue psychologique, I, 335 ; — définitions et espèces, II, 243 ; — formes, 245 ; — valeur, 248 ; — comparaison avec l'induction et la déduction, 250 ; — avantages et dangers, 252.
 ANALYSE : jugement analytique, I, 324 ; — analyse de la pensée par le langage, 537 ; — définition de l'analyse, II, 113-115 ; — analyse rationnelle, 115-118 ; — analyse des anciens géomètres, 117, note ; — analyse expérimentale, 118-120 ; — comparaison avec la synthèse, 120-122 ; — règles de l'analyse, 122 ; — emploi des procédés analytiques, 122-124 ; — esprit analytique, 124 ; — comparaison avec l'induction, 131-132.
 ANALYTIQUE (LANGUE) : I, 544 ; 550-551.
 ANARCHIE : II, 582-584.
 ANATOMIE : sa place dans les sciences, II, 160-161.
 ANCIENS (AUTORITÉ DES) : II, 352-357.
 ANIMAL : méthode pour étudier l'animal, I, 30 ; 587 ; — l'instinct chez l'animal, 125-126 ; — différences entre les industries de l'animal et celles de l'homme, 129-130 ; — nature de l'animal : âme raisonnable (*Montaigne*), 128-130 ; bête-machine (*Descartes*), 130-131 ; — âme sensitive (*Bossuet*), 589-591 ; — ressemblances avec l'homme, 591-592 ; — différences essentielles, 592-594 ; — devoirs envers les animaux ? II, 529-530.
 ANIMISME : II, 746-748.
 ANNIHILATION : II, 765.
 ANSELME (SAINT) : preuve ontologique, II, 774-775.
 ANTÉCÉDENT : I, 387 ; 392-393 ; — II, 185-186.
 ANTERIORITÉ DE L'IDÉE GÉNÉRALE : I, 307.
 ANTHROPOMORPHISME : I, 293 ; II, 254.
 ANTINOMIES KANTIENNES : II, 730.
 ANTIPATHIE : I, 113.
 APATHIE : I, 142.
 APHORISMES DE CONDILLAC, I, 552.
 A posteriori, a priori : I, 324.
 APPÉTITS : appétit sensitif et appétit rationnel, I, 55 ; — appétits irascible et concupiscible, 147-148 ; — distinction entre les appétits et les penchants, 99-100 ; — division des appétits, 100.
 APPLICATION : I, 283.
 APPROBATION : jugement de la conscience morale, II, 391 ; — son rôle d'après A. Smith, 451.
 ARBITRAGE INTERNATIONAL : II, 549, note.
 ARCÉSILAS : II, 835.
 ARCHITECTURE : II, 704-705.

- ARGUMENT : II, 11 ; — argument *ad hominem*, 53.
 ARISTIPPE : fondateur de la morale du plaisir, II, 430-432.
 ARISTOCRATIE : II, 602.
 ARISTOTE : ses ouvrages, II, 830-831 ; — ses principales doctrines, 831-832.
 ARNAUD : II, 842 ; 845.
 ART : source d'informations psychologiques, I, 31 ; — définitions, II, 686 ; — théories sur l'art : idéalisme, réalisme, spiritualisme, 686-687 ; — les grandes lois de l'art, 695-699 ; — leur valeur, 699-700 ; — la science et l'art, 703-704 ; — classification des arts, 704-706 ; — l'art et la morale, 706-708 ; — l'art et la civilisation, 618-619.
 ARTICLES : les quatre articles de 1682, II, 635-636 ; — articles organiques, 636.
 ASCÉTISME : II, 538.
 ASSASSINAT POLITIQUE : II, 546.
 ASSIMILATION (THÉORIE DE L') : I, 191.
 ASSISTANCE PUBLIQUE : II, 593-594.
 ASSISTANCE LÉGALE : II, 594-595.
 ASSOCIATION DES IDÉES : domaine et nature, I, 251 ; — théorie anglaise, 252 ; — théorie écossaise, 256 ; — rôle de l'association, 260 ; — excès de l'associationnisme, 261.
 ASSOCIATION (DROIT D') : II, 614-616.
 ASSOCIATIONNISME : doctrines principales, II, 859-860.
 ATARAXIE : I, 72 ; 142 ; II, 433.
 ATAVISME : I, 139.
 ATHÉISME : II, 777.
 ATOMISME : II, 739 ; 783-784.
 ATTENTION : nature, I, 282 ; — formes, 283 ; — lois, 284 ; — rôle et importance : rapports avec l'intelligence, la volonté et la sensibilité, 285 ; — connaissance instinctive et connaissance réfléchie, 287 ; — rôle de l'attention dans les découvertes scientifiques, 275.
 ATTRIBUT : terme d'une proposition, I, 315 ; — rapport d'attribution, 315.
 ATTRIBUTS DE DIEU : métaphysiques, II, 779 ; — moraux, 781 ; — méthode pour les déterminer, 781.
 AUDACE : I, 148.
 AUGUSTIN (SAINT) : interprétation des idées de Platon, I, 304 ; — origine des idées, 371 ; — définition de la loi éternelle, II, 422 ; 487 ; — définition de la vertu, 508 ; — définition de l'ordre, 672 ; — les deux cités, 282-285.
 AUMÔNE : II, 561.
 AUTHENTICITÉ : des monuments, II, 271 ; — des écrits, 272.

- AUTOMATISME : l'âme des bêtes d'après Descartes, I, 130-131 ; — l'instinct, mouvement automatique, 134-135 ; — l'âme, automate spirituel d'après Leibniz, 472-473.
 AUTONOMIE : la volonté autonome d'après Kant, II, 469 ; 473.
 AUTORITÉ : Descartes et l'autorité, II, 107 ; — l'autorité comme critérium de l'évidence, 352-357 ; — l'autorité paternelle, 578 ; — origine de l'autorité publique, 585-588 ; — limites et empiétements de l'autorité, 589-598.
 AVARICE : II, 506 ; 560.
 AVERSION : I, 147.
 AVEUGLES : sujets d'observation, I, 35 ; 209-211.
 AXIOMES : axiomes logiques, I, 343 ; — principes de la démonstration, II, 67-68 ; — axiomes mathématiques : définition, caractères, rôle, 144-145 ; — règles, 152.

B

- BACON (ROGER) : II, 838.
 BACON (FRANÇOIS) : ensemble de son œuvre, II, 193-195 ; — ses ouvrages, 841 ; — principales doctrines, 841.
 BAIN (ALEXANDRE) : classification des sensations, I, 89 ; — sensations indifférentes, 90 ; — loi de contraste, 253 ; — origine des idées, 361 ; — classification des caractères, 487.
 BARTHEZ : vitalisme, II, 745.
 BAYLE : objection contre la liberté, I, 444.
 BEAU : amour du beau, I, 116 ; — origine de l'idée du beau, 412 ; — effets du beau, II, 666 ; — nature, 670 ; — division, 674 ; — rapports avec le vrai et le bien, 674 ; — rapports avec l'utile et l'agréable, 677 ; — rapports avec le joli et le gracieux, 679 ; — rapports avec le sublime, 680 ; — la morale de la beauté, 459 ; — Dieu, beauté suprême, 709-711.
 BEAUX-ARTS : II, 704.
 BEATTIE : philosophe écossais, II, 850-851.
 BELLES-LETTRES : II, 101.
 BENTHAM (JÉRÉMIE) : morale utilitaire, II, 434-437.
 BERKÉLEY (GEORGES) : ouvrages, II, 849 ; — doctrines principales, 849.
 BERNARD (CLAUDE) : expérimentation, I, 38-39, 184 ; — méthode inductive, II, 163 ; — fondement de l'induction, 202 ; — vitalisme, 745.
 BERNOUILLI : la loi des grands nombres, I, 460.
 BESOIN : appétit et besoin, I, 100 ; — droit et besoin, II, 514.

- BÊTE : l'âme des bêtes, I, 589-594.
 BICHAT : expérimentation, I, 34; — organicisme, II, 744.
 BIEN : amour du bien, I, 116; — le bien en soi et le bien moral, II, 391-392; — le bien individuel, le bien altruiste, le bien rationnel, 427; — le problème du souverain bien, 427-428; — morale du bien rationnel, 474; — origine de l'idée du bien, 476; — nature de l'idée du bien, 477; — le bien n'est pas obligatoire par lui-même, 484-485; — rapports du bien avec le vrai et le beau, 674.
 BIENFAISANCE : vertu morale, I, 104; 112; II, 572; — intervention de l'État, 593-595.
 BIENVEILLANCE : I, 104; 112; — morale de la bienveillance : *Hutcheson*, II, 449.
 BIOLOGIE : II, 160-161.
 BIRAN (MAINE DE) : origine des notions et vérités premières, I, 376; — origine de la notion de cause, I, 390-391.
 BOËCE : définition de la personne, I, 437.
 BONALD (DE) : origine du langage, I, 526-529.
 BONAVENTURE (SAINT) : II, 838.
 BONHEUR : instinct, I, 101; — tendance nécessaire et universelle, 485; — le bonheur d'après *Bentham*, II, 434; — le bonheur de l'humanité, d'après *S. Mill*, 438; — l'intérêt et le bonheur, 444-447; — le bonheur au point de vue psychologique et au point de vue moral, 461-462; — le bonheur rationnel d'après *Aristote*, 462-464; — bonheur éternel, 767.
 BON SENS : sa nature, I, 340; — opinions de *Descartes* et de *Nicole*, 340-341.
 BONTÉ : morale, II, 499; — métaphysique, 717.
 BOSCOWICH (PÈRE) : dynamisme externe, II, 741.
 BOSSUET : principales doctrines, II, 844.
 BOTANIQUE : sa place dans les sciences, II, 160-161.
 BOULLIER (FRANÇOIS) : plaisir, fait positif, I, 69; — la conscience, 164; — l'animisme, II, 746.
 BRÉAL (MICHEL) : racines primitives, I, 308.
 BROUSSAIS : déterminisme physiologique, I, 470; — organicisme, II, 744; — matérialisme, 755.
 BROWN : classification des émotions, I, 123, note 2; — II, 851.
 BUCHNER : matérialisme, II, 755.
 BUDGET : II, 657.
 BUREAUCRATIE : II, 597-598.

C

- CABANIS : déterminisme physiologique, I, 470; — organicisme, II, 744; — matérialisme, 755.
 CALOMNIE : II, 572.
 CAPITAL : II, 649.
 CARACTÈRE : influence de la volonté sur le caractère, I, 436; 489; — influence du caractère sur la volonté, 489; — éléments du caractère, 487-488; — le caractère intelligible et le caractère empirique de *Kant* et de *Schopenhauer*, 488; — le caractère et la liberté, 479; 489-491; — l'éducation et le caractère, 497.
 CARDAN : plaisir, fait négatif, I, 68.
 CARNÉADE : II, 836.
 CARTÉSIANISME : disciples de *Descartes*, II, 844-845.
 CASUISTIQUE : cas de conscience, II, 413-415.
 CATÉGORIES : d'*Aristote*, I, 300; 352; — de *Kant*, 353; II, 728.
 CAUSALITÉ (PRINCIPE DE) : ses formules, I, 395; — son origine, 395-398; — comparaison avec le principe de finalité, 405; — le principe de causalité et la liberté, 461; — son rôle dans la connaissance des corps, 202; — son rôle dans l'induction, II, 187; — dans la preuve de l'existence de Dieu, 772.
 CAUSE : cause et substance, I, 386; — définition, 386-387; — les quatre espèces de causes, 387-388; — cause première et cause seconde, 388; — origine de la notion de cause, 388-391; — la notion psychologique et la notion scientifique de cause, 392-394; II, 185-186; — extension de l'idée de cause aux autres êtres, I, 394; — application aux sciences, 394-395; — savoir, c'est connaître par les causes, II, 74; 78.
 CAUSE FINALE : notion et origine, I, 398-400; — utilité et valeur des causes finales, 402; — principe des causes finales, 400; II, 237; — argument des causes finales, 771.
 CÉLIBAT : II, 577.
 CENTRALISATION : II, 597.
 CERCLE VICIEUX : II, 341-342.
 CERTITUDE : définition, II, 313; — certitude et opinion, 313; — certitude et probabilité, 313-314; — certitude et évidence, 314-315; — certitudes immédiate et médiate, 315; — certitudes de fait et de raison, 316; — certitudes métaphysique, physique et morale : leurs fondements, 317-318; — certitude historique, 318; 277-278; — certitude psychologique, 318; — certitude morale : sens varié de ce mot, 319-322.

- CERVEAU : son rôle dans la sensation, 1, 83; — système cérébro-spinal, 84; — cerveau et faits psychologiques, 18-20; 22-24; — cerveau et pensée, 557-560; II, 756.
- CHAMPEAUX (GUILLAUME DE) : réalisme exagéré, I, 301-302.
- CHARITÉ : nature et formes, II, 543; — objection de *Spencer* contre la charité, 543-544; — comparaison avec la justice, 545-546; — devoirs de charité, 572; — devoir de l'aumône, 561; — charité légale, 594-595.
- CHÂTIMENT : théorie des châtements d'après *Leibniz*, I, 448; — fondement, nécessité, but d'une sanction pénale, II, 497-500.
- CHAUVINISME : I, 117.
- CHIMIE : II, 160.
- CHOSE : personne et chose, I, 437.
- CHRYSIPPE : II, 835.
- CICÉRON : II, 836.
- CIRCONSTANCES : atténuantes ou aggravantes, I, 145; II, 410.
- CIRCULATION DES RICHESSES : II, 650.
- CITOYEN : morale civique, II, 580-616; — devoirs et droits des citoyens, 606-607.
- CIVILISATION : II, 618.
- CLARKE : ses idées sur l'espace, I, 413.
- CLASSIFICATION : définition et espèces, II, 227; — formation des classifications naturelles, 229; — leurs avantages, 233; — leur valeur, 234.
- CLASSIFICATION DES SCIENCES : II, 83-97.
- CLASSIFICATION DES ARTS : II, 704-706.
- CLEANTHE : II, 835.
- CŒUR : désigne l'ensemble des facultés affectives et des sentiments moraux, I, 152.
- COÏNCIDENCES CONSTANTES (MÉTHODE DES) : II, 186-188.
- COÏNCIDENCE SOLITAIRE (MÉTHODE DE) : II, 189-192.
- COLÈRE : I, 148.
- COLLECTIVISME : II, 569-571.
- COMBINAISON (FONCTIONS DE) : I, 159.
- COMBINATRICE (IMAGINATION) : I, 263.
- COMMUNISME : II, 569.
- COMPARAISON : nature, rôle et importance, I, 289-290.
- COMPARATIF (JUGEMENT) : I, 312-313.
- COMPARATIVE (MÉTHODE) : I, 290; II, 261.
- COMPARÉE (PSYCHOLOGIE) : I, 587.
- COMPARCTON (TABLES DE) : II, 187.
- COMPOSÉ (SENS) : II, 338.

- COMPRÉHENSION : des idées, I, 296; — des termes, II, 13-14; — point de vue de la compréhension dans le syllogisme, 56-57; — comparaison avec le point de vue extensif, 59-60; — représentations graphiques des syllogismes, 63-64.
- COMTE (AUGUSTE) : œuvres et doctrines principales, II, 858.
- CONCEPT : formation des concepts par l'abstraction et la généralisation, I, 280-281; — formation du concept ou idée générale, 294; — la connaissance du monde extérieur est une conception de l'esprit et non une perception, 185.
- CONCEPTUALISME : I, 301.
- CONCORDANCE (MÉTHODE DE) : II, 189.
- CONCORDAT : II, 634.
- CONCRET : idée concrète, I, 306; — terme concret, II, 13.
- CONDILLAC (FRANÇOIS BONNOT DE) : œuvres et doctrines principales, II, 849.
- CONDITION : différence entre la cause et la condition, I, 387; II, 185-186.
- CONDITIONS D'EXISTENCE (PRINCIPE DES) : II, 237.
- CONDITIONNEL (SYLLOGISME) : II, 50.
- CONDORCET : la perfectibilité humaine, II, 173; 620.
- CONDUITE MORALE (RÈGLES DE) : II, 414-415.
- CONFLIT : entre les droits, II, 526; — entre les devoirs, 530.
- CONFUSION : sophismes, II, 338; 370.
- CONJONCTION : son rôle dans la phrase, I, 555.
- CONNAISSANCE : instinctive et réfléchie, I, 287; — matière, forme, terme de la connaissance, 421-422; — connaissance empirique et connaissance scientifique, II, 73-74; — connaissance du particulier et science du général, 79; — valeur de la connaissance, 718-735.
- CONNEXION : principe des connexions organiques, II, 238.
- CONNOTATION : II, 12.
- CONSCIENCE PSYCHOLOGIQUE : I, 161; ses modes : spontané et réfléchi, 161-162; — caractères du témoignage de la conscience, 163-164; — nature de la conscience : mode fondamental ou faculté spéciale? 164-166; — degrés de la conscience, 166-171; — objet et portée de la conscience, 171-172; — limites de la conscience : corps, monde extérieur, Dieu, 173-174; — idées dues à la conscience réfléchie, 174-176.
- CONSCIENCE MORALE : comparaison avec la conscience psychologique, II, 390; — analyse : jugements et sentiments moraux, 391-393; — nature et origine de la conscience morale : a) sens moral, 394-397; — b) éducation et coutume, 397-398; — c) association et habit de, 398-399; — d) évolution et hérédité, 400-402; — e) c'est la raison pratique, 402-404; — valeur de la conscience, 406-409; — universalité de la con-

- science, 406-409; — degrés, éducation et règles de la conscience, 413-415; — examen de conscience, 539.
- CONSENTEMENT UNIVERSEL : le critérium du consentement universel, d'après *Lamennais*, II, 359; — conditions de la valeur du consentement universel, 368; — preuve de l'existence de Dieu, 775; — preuve de l'existence de la liberté, I, 446.
- CONSERVATION : fonction de conservation, I, 159; — conservation des idées, 230; — lois psychologiques de la conservation des idées, 233; — la conservation de l'existence est la création continuée, II, 812.
- CONSUMMATION DES RICHESSES : II, 657.
- CONSTITUTION POLITIQUE : II, 602-603.
- CONTAGION DE L'EXEMPLE : I, 114-115; II, 408.
- CONTEMPLATION : I, 283; — plaisir du beau, II, 669.
- CONTENTION : I, 283.
- CONTIGUÏTÉ (LOI DE) : I, 253; 259.
- CONTIGUÏTÉ : dans le temps et l'espace, I, 257.
- CONTINGENT : I, 338.
- CONTINGENCE DU MONDE : II, 770.
- CONTINUITÉ (LOI DE) : I, 465-466.
- CONTRADICTION : principe de contradiction, I, 342; — idée contradictoire, II, 14; — opposition par contradiction, 29-30; — critérium de certitude, 360.
- CONTRAINTÉ PHYSIQUE OU MORALE : II, 491.
- CONTRAPOSITION : II, 32.
- CONTRARIÉTÉ : opposition par contrariété, II, 29-30.
- CONTRASTE (LOI DE) : I, 253.
- CONTRIBUTIONS : II, 610.
- CONVAINCRE ET PERSUADER : II, 323.
- CONVERSION : déduction immédiate par conversion, II, 31-32; — critiques d'*Hamilton*, 32-33.
- COOPÉRATION : II, 492.
- COORDINATION DES CARACTÈRES : II, 225.
- COPULATIF (SYLLOGISME) : II, 51.
- CORPORATION, CORPS (ESPRIT DE) : I, 111-112; — II, 553.
- CORPS : devoirs envers le corps, II, 535-538; — systèmes divers sur l'essence des corps, 727-742; — distinction de l'âme et du corps, 749-754; — caractères distinctifs de l'âme et du corps, 754; — systèmes divers sur l'union de l'âme et du corps, 758-764.
- CORRÉLATIF (CARACTÈRE) : II, 225.
- CORRÉLATION : principe des corrélations organiques, II, 238, note 2.
- COSMOLOGIE : I, 6; — II, 736.

- COSMOPOLITISME : I, 111.
- COURAGE : II, 509; 539.
- COUSIN (VICTOR) : œuvres et doctrines principales, II, 855.
- COUTUME : nature et coutume d'après *Pascal*, I, 132; — coutume, au sens d'habitude, I, 501; — la coutume, origine de la conscience morale, II, 398.
- CRAINTE : de Dieu, I, 117; — sentiment, 148.
- CRÉATION : créationnisme : II, 810.
- CRÉATION ARTISTIQUE : I, 274.
- CRÉATRICE (IMAGINATION) : I, 265-278.
- CRÉDIBILITÉ : évidence de crédibilité : II, 316-317; — 329-330.
- CRÉDIT : II, 651-652.
- CRÉDULITÉ : instinct de crédulité, d'après *Reid*, II, 266.
- CRIME : crime passionnel, I, 145.
- CRITÉRIUM DE LA VÉRITÉ ET DE LA CERTITUDE : ses caractères, II, 352; — diverses sortes de critères, 352-367.
- CRITICISME DE KANT : I, 374; II, 726-734.
- CRITIQUE (LOGIQUE) : II, 7; 301-368.
- CRITIQUE (MÉTAPHYSIQUE) : II, 715; 718-735.
- CRITIQUE HISTORIQUE : II, 269-273.
- CRITIQUE DU TÉMOIGNAGE EN GÉNÉRAL : II, 264-269.
- CROYANCE : jugement et croyance, I, 318; — espèces de croyances, 318-319; — degrés, 319; — origine et cause : théorie de *Hume* (sensibilité), 319-320; — théorie de *Descartes* (volonté), 320-322; — théorie commune (intelligence), 322; — croyance et science : systèmes divers, II, 324-331.
- CULPABILITÉ DE L'ERREUR : II, 349; — conditions de la culpabilité, 409-410.
- CULTE : intérieur, extérieur, public, II, 622-624.
- CURIOSITÉ : I, 102.
- CUVIER (GEORGES) : principe des conditions d'existence ou des causes finales, II, 237; — principe des corrélations organiques, 238, note 2; — vérification d'une induction analogique, 249.
- CUVIER (FRÉDÉRIC) : l'instinct, I, 134.
- D
- DARWIN (CHARLES) : production des signes, I, 520; — le transformisme, II, 788.
- DÉGÉNÉRALISATION : II, 597-598.
- DÉCISION : I, 427.

- DÉDOULEMENT DE LA PERSONNALITÉ : I, 179-180.
 DÉDUCTIF : raisonnement, I, 333; — méthode déductive, II, 125-132.
 DÉDUCTION : immédiate, II, 28; — médiate (théorie du syllogisme), 33;
 — valeur de la déduction, 69; — rôle de la déduction dans les sciences inductives, 129-130.
 DÉFENSE : droit de légitime défense : II, 512; 547.
 DÉFICIENTE (CAUSE) : de l'erreur, II, 346.
 DÉFINITION : définition réelle; logique ou essentielle; ses règles et qualités, II, 16-18; — définition descriptive, 19-20; — définition nominale: nature, espèces, règles, 20-21; — réduction et liberté des définitions; 22-23; — définition mathématique, 148-149; — définition empirique, 223; — comparaison des définitions mathématiques et empiriques, 226; — définition et classification, 221-222.
 DÉISME : II, 812.
 DÉLIBÉRATION INTELLECTUELLE : I, 426-427; 428; — part de la volonté dans la délibération, 429.
 DÉMENÇE : I, 585.
 DÉMOCRATIE : II, 602.
 DÉMONSTRATION : syllogisme démonstratif, II, 65-66; — nécessité de principes indémonstrables, 66-67; — principes de la démonstration : axiomes et définitions, 67-68.
 DÉMONSTRATION MATHÉMATIQUE : II, 142-144; — principes de la démonstration; a) principes communs : axiomes, 144-145; — b) principes propres : postulats et définitions, 146-149; — démonstration mathématique et syllogisme, 149; espèces de démonstrations : analytique ou synthétique, directe ou indirecte, 151-152; — règles de la démonstration, 152-153.
 DÉNOMBREMENT INCOMPLET : II, 339-340.
 DÉNOTATION : II, 12.
 DÉONTOLOGIE : science du devoir, II, 435, note.
 DESCARTES (RENÉ) : œuvres et doctrines principales, II, 842-844; — disciples, 844-845.
 DESCRIPTION : II, 19-20.
 DÉSINTÉRESSEMENT : inclinations désintéressées, I, 114-118; — vertu désintéressée, II, 445-447; — charité désintéressée, 573; — plaisir du beau, 669.
 DÉSIR : amour et désir, I, 98-99; — l'appétit concupiscible, 147; — distinction entre la volonté et le désir, 432-434; — le désir et le droit, II, 513-514.
 DESTUTT DE TRACY : fondement du droit, II, 514.
 DÉTERMINATION : I, 427; — c'est l'essence de l'acte libre, 428-429.

- DÉTERMINISME : objections des déterministes contre les preuves de la liberté, I, 443; — le déterminisme en général, 459; — le déterminisme scientifique, 460; — le déterminisme physique et physiologique, 469; — le déterminisme psychologique, 472; — principe du déterminisme, 345; II, 203; 206; — le déterminisme des lois historiques et sociales : sa mesure, II, 288-289.
 DÉTRACTION : II, 572.
 DEVENIR : les êtres créés deviennent, I, 59-60; — le devenir de Hegel, II, 786.
 DEVOIR : devoir et loi morale, II, 416; — devoir et obligation, 416; — existence du devoir, 422; — caractères du devoir, 425; — nature du devoir d'après Kant, 468-469; 471-473; — morale du devoir ou du bien rationnel, 474; — fondement du devoir, 483; — rapports du devoir et du droit, 517; — division des devoirs, d'après leur forme (positive, négative, etc.), 527; — d'après leur matière, 529; — égalité des devoirs d'après les Stoïciens, 528; — devoirs envers les animaux, 529; — conflit des devoirs, 530; — existence et fondement des devoirs personnels, 532; — devoirs relatifs : au corps, 535; — à l'âme, 538.
 Devoirs de justice, 546-572; — devoirs relatifs : à la vie d'autrui, 546; — à l'âme d'autrui, 551; — aux biens matériels d'autrui, 556; — aux biens spirituels d'autrui, 572; — devoirs de charité, 572.
 Devoirs des époux, 577; — des parents, 578; — des enfants, 578; — des maîtres et serviteurs, 579; — des patrons et ouvriers, 579.
 Devoirs : des gouvernants, 605; — des gouvernés, 606.
 Devoirs internationaux, 617.
 Devoirs envers Dieu, 621-624.
 DÉVOUEMENT : I, 112; II, 543.
 DIALECTIQUE SOCRATIQUE : II, 826.
 DIALLÈLE : II, 341; 720.
 DIEU : Dieu et les créatures, I, 59; — amour de Dieu, 117; — formation de l'idée de Dieu, 412; — morale indépendante de l'idée de Dieu, II, 383-388; — fondement de la distinction du bien et du mal : volonté arbitraire de Dieu (Scot, Occam, Descartes), 482; — fondement de l'obligation morale : a) volonté arbitraire de Dieu (Puffendorf), 485; — b) volonté infiniment sage de Dieu, 485-488; — devoirs envers Dieu, 621-624; — Dieu, beauté suprême, 677; 708; 709-711.
 Preuves de l'existence de Dieu : a) physiques, 770-773; — b) métaphysiques, 773-775; — c) morales, 775-778; — nature et attributs de Dieu, 779-782; — Dieu, créateur, 810; — Dieu, providence, 811-816; — Dieu, conservateur, 812; — Dieu et le miracle, 813; — Dieu

- et le mal, 816-819; — Dieu et la valeur du monde, 819-824; — Dieu et l'immortalité de l'âme, 764-767; — la prescience divine et la liberté humaine, 1, 453-459; — la bonté divine et la liberté humaine, 459.
- DIFFAMATION : II, 572.
- DIFFÉRENCE : origine de cette idée, 1, 175.
- DIFFÉRENCE (MÉTHODE DE) : II, 199.
- DIFFÉRENCE SPÉCIFIQUE : I, 299; II, 17.
- DIGNITÉ HUMAINE : principe de la dignité personnelle, fondement de la morale, d'après *Kant*, II, 533-535; — respect de la dignité humaine, 470; 474.
- DILEMME : II, 51; — dilemme de *Lequier*, 1, 464, note.
- DIMINUTION DE LA CONSCIENCE : 1, 505.
- DIRECTION D'INTENTION : II, 410-413.
- DISCURSIVES (OPÉRATIONS) : I, 330; II, 67.
- DISJONCTIF (SYLLOGISME) : II, 51.
- DISSOCIATION : des idées, 1, 255; 270; 270-272.
- DISTANCE : perception naturelle du toucher, 1, 209; — perception naturelle ou acquise de la vue? 209-211; — définition, 418.
- DISTRACTION : I, 283.
- DIVISÉ (SENS) : II, 338.
- DIVISION : physique, II, 23; — logique, 24; — ses règles, 24; — comparaison entre la division et la définition, 25; — la division et l'analyse, 122-123; — la division et la classification, 232.
- DIVORCE : II, 576-577; 525.
- DOGMATISME : II, 754.
- DOMAINE DIRECT ET INDIRECT : II, 557.
- DOMESTIQUES (INCLINATIONS) : I, 108.
- DOMESTIQUES (DEVOIRS ENVERS LES) : II, 579.
- DOMINATEUR (CARACTÈRE) : II, 225.
- DOMMAGE : II, 562.
- DONNÉES DES SENS : primitives et naturelles, 1, 208; — acquises, 212.
- DOULEUR : définition causale, 1, 67; — rapports du plaisir et de la douleur, 67; — douleur, fait positif, 70; — origine de la douleur, 70-73; — lois fondamentales, 73-77; — lois secondaires, 78-79; — espèces de douleurs, 81-82; — rôle de la douleur dans la vie, 153; — rôle de la douleur dans l'éducation, 493-494; — objection contre la Providence, II, 817-818.
- DOUTE : négatif et positif, II, 307; — doute méthodique (*cartésien*) et doute sceptique, 308-310; — scepticisme absolu, 718-720; — scepticisme relatif, 721-722.

- DRIT : définition et caractères du droit, II, 510; — principe et fondement du droit : force, désir, besoin, intérêt personnel, utilité sociale, liberté, le bien, 513-517; — rapports du droit et du devoir, 517-518; — le droit, fondement du devoir d'après *Kant* et *Proudhon*, 518-520; — corrélation entre le droit et le devoir, 520-521; — étendue du droit, 521-522; — origine et caractères de l'idée du droit, 522; — formes du droit : naturel, 522-523; — positif, 523-524; — préceptes primaires et secondaires du droit naturel, 524-526; — conflit des droits, 526.
- DRIT DIVIN : II, 586.
- DRIT CIVIL : II, 523.
- DRIT POLITIQUE : II, 523.
- DRIT DES GENS : II, 523-524, 616.
- DRIT INTERNATIONAL : II, 523-524, 616.
- DRIT NATUREL : II, 522-523, 524-526.
- DRIT NOUVEAU : II, 524.
- DRIT PÉNAL : II, 542-543.
- DRIT POSITIF : II, 523-524.
- DRIT SOCIAL OU PUBLIC : II, 523.
- DRIT (SCIENCE DU) : sa place dans les sciences : II, 255-256; — sa méthode, 292.
- DUALISME : II, 784.
- DUEL : II, 547-548.
- DUGALD STEWART : II, 851.
- DURÉE : origine de cette idée, 1, 175; 417.
- DYNAMIQUE : dynamique sociale, II, 287-288; — loi dynamique des images, 1, 278; — loi dynamique de l'esprit, 346.
- DYNAMISME : interne (*Leibniz*), II, 740; — externe (*Boscovich* et *Palmieri*), 741, note; — loi dynamique des images, 1, 278-279.

E

- ÉCHANGE : II, 650-651.
- ÉCLECTISME : II, 856.
- ÉCONOMIE POLITIQUE : notions sommaires, II, 647-657; — rapports de la morale et de l'économie politique, 658-661.
- ÉCONOMIE (PRINCIPE D') : II, 177.
- ÉCOSSAISE (ÉCOLE) : principaux représentants et principales doctrines, II, 850-852.
- ÉCRITURE : I, 522; — écriture et parole, 522-523.
- ÉDUCATION : en général, 1, 491-492; — éducation et instruction, 491. — Éducation morale : a) de la sensibilité, 493-496; — b) de la volonté,

- 496-497; — éducation et caractère, 497; — éducation personnelle, 498. — Éducation *intellectuelle*, 498-500. — éducation: a) des sens, 215; — b) de la mémoire, 245; — c) de l'association, 260-261; — d) de l'imagination, 276-278; — e) des opérations proprement intellectuelles, 498-500; — devoirs des parents relatifs à l'éducation, II, 578; — éducation de la conscience morale, 414.
- EFFICACITÉ : caractère de la volonté, I, 434.
- EFFICIENTE (CAUSE) : I, 387.
- EFFORT : notion de l'effort, I, 68-69; — sens de l'effort, 186; — conscience de l'effort, 390-391.
- ÉGALITÉ : égalité du droit fondamental, II, 512; — égalité, règle de la justice, 541-542; — égalité de nature, 644; — égalité devant la loi, 645.
- ÉGLISE : rôle, II, 625; — constitution, 626; — rapports avec l'État, 628.
- ÉGOÏSME : différence entre l'égoïsme et l'amour de soi, I, 102; — La Rochefoucauld ramène tout à l'égoïsme, 118-120; — comment, d'après les associationnistes et évolutionnistes, l'altruisme sort de l'égoïsme, 121-122; — II, 442-443; — égoïsme de la passion, I, 138; — comment les passions bonnes peuvent devenir égoïstes, 150-151; — morales égoïstes, II, 430-443.
- ÉLABORATION (FONCTION D') : I, 286.
- ÉLECTEUR : devoir de l'électeur, II, 613.
- ÉLECTIVES (INCLINATIONS) : I, 106.
- ÉLOQUENCE : II, 706.
- ÉMANATION : théorie des idées-images, I, 194; — panthéisme des Stoïciens, II, 785.
- ÉMOTION : nature et espèces, I, 66; — émotion agréable (plaisir), émotion désagréable (douleur), 67; — émotion physique (sensation), 82; — émotion intellectuelle et morale (sentiment), 83; — besoin d'émotions, 101; — rapports de l'émotion et de l'inclination, 80.
- ÉMOTIONNEL : signe, langage, I, 518; 523.
- EMPIRISME : interprétation empirique de la sensation, I, 199-201; — solutions empiriques du problème de l'origine des vérités et notions premières, 355-366; — réfutation générale de l'empirisme, 366-367; — origine empirique de l'instinct (*Condillac, Spencer*), 131-134; — connaissance empirique et connaissance scientifique, II, 73-74; — fondement empirique de l'induction, 204-206; — empirisme et méthode expérimentale, II, 213-215; — définition empirique, II, 223; — théories sur l'origine empirique de la conscience morale,

- 397-402; — morales empiriques, 476; a) utilitaires, 430-443; — b) sentimentales, 448-455.
- EMPIRISME ANGLAIS AUX XVII^e ET XVIII^e SIÈCLES : principaux représentants et principales doctrines, II, 848.
- EMPREINTES CÉRÉBRALES : I, 231.
- ÉMULATION : I, 113-114.
- ÉNERGIE : principe de la conservation de l'énergie, I, 465-469.
- ENFANTS : psychologie infantile, I, 32; — éducation, 491-500; — devoirs des enfants, II, 578.
- ENSEIGNEMENT (LIBERTÉ D') : II, 592-593, 608.
- ENTENDEMENT : I, 338, N. B.; — imagination et entendement, 309-311.
- ENTHYMÈME : II, 48.
- ENVIE : I, 113.
- ÉPICHÉRÈME : II, 48.
- ÉPICTÈTE : morale, II, 466-467; 835.
- ÉPICURE : II, 833.
- ÉPISYLOGISME : II, 49.
- ÉPOUX : leurs devoirs, II, 577.
- ÉPREUVE : son rôle dans la vie, I, 155 (*Remarque*).
- ÉQUITÉ : II, 542.
- ERREUR : nature, II, 332; — siège, 334; — classification des erreurs de raisonnement ou sophismes, 337-342; — causes de l'erreur, 342-347; — causes de l'erreur : d'après *Bacon*, 347-348; — d'après *Descartes, Malebranche, Spinoza*, 348-349; — culpabilité de l'erreur, 349; — remèdes à l'erreur, 350; — erreur invincible ou invincible, 414; 490-491.
- ERREURS DES SENS ou de la perception, I, 219; — ses causes, 222.
- ESCLAVAGE : I, 112; II, 551-552.
- ESPACE : nature de cette notion d'après *Newton, Clarke, Descartes, Gasendi, Kant, Leibniz*, I, 412-415; — espace réel et espace absolu, 415-416; 417-418; — origine de cette idée, 416-417.
- ESPÈCE : I, 299; II, 229; — espèce infime, I, 299.
- ESPÈCES (FIXITÉ OU VARIABILITÉ DES) : II, 788-801.
- ESPÉRANCE : I, 148.
- ESPRIT : esprit philosophique et esprit scientifique, I, 7; — esprit géométrique et esprit de finesse, II, 157-158; — esprit et matière, 737-738.
- ESPRIT DE CORPS : I, 111-112.
- ESSENCE : définition, I, 439; II, 18; — indice du caractère essentiel, II, 224.
- ESTHÉTIQUE : science du beau, II, 665; — méthode de l'esthétique, 297; — morale esthétique, 459-461; — sens esthétiques, I, 219.

- ESTIME : I, 447; II, 393.
- ÉTAT : mot équivoque, II, 581; — fonctions de l'État, 589; a) fonction de protection, 590; — b) d'assistance, 591-592; — intervention de l'État dans l'enseignement, la bienfaisance, la réglementation du travail, 592-596; — limites et empiétements de l'État, 596-598; — l'État et l'instruction, 608; — l'État et le droit d'association, 615-616; — rapports de l'Église et de l'État, 628-633; — devoirs et droits de l'État, 605-606.
- ÉTATS ANORMAUX : I, 32; 34-35.
- ÉTATS FORTS OU PRIMAIRES : I, 279.
- ÉTATS FAIBLES OU SECONDAIRES : I, 279.
- ÉTATS (LOI DES TROIS) : Comte, II, 713.
- ÉTENDUE : différence entre l'espace et l'étendue, I, 418; — perception de l'étendue, 209; — rapports avec le mouvement, 213; — étendue virtuelle, II, 741.
- ÉTERNITÉ DE DIEU : II, 780; — la connaissance éternelle de Dieu et la liberté, I, 453-459.
- ÊTRE : genre suprême, I, 299; — indéfinissable, II, 17; — analyse de la notion d'être : ses modes, ses propriétés essentielles, les principes qui en dérivent, 716-717.
- ÊTRE DE RAISON : II, 717.
- EUDÉMONISME RATIONNEL : II, 461.
- EVIDENCE : nature, II, 314-315; — immédiate et médiate, intrinsèque et extrinsèque, métaphysique, physique et morale, 315-317; — évidence géométrique et évidence morale, 322-323; — critérium de l'évidence, 364.
- ÉVOLUTIONNISME : exposé du système, II, 802-806; — réfutation, 806-810; — rapports de l'inclination et de l'émotion d'après l'évolutionnisme, I, 80; — origine de l'instinct, 132-134; — origine des idées, 364-366; — production et interprétation des signes, 519-521; — origine de la conscience morale, II, 400-402; — morale évolutionniste 442-443.
- EXAMEN DE CONSCIENCE : II, 539.
- EXÉCUTION : I, 427-428; 429; 431.
- EXEMPLE : influence de l'exemple, I, 114-115; — argument de l'exemple, II, 52.
- EXEMPLAIRE (CAUSE) : I, 388.
- EXPÉRIENCE : expériences psycho-physiques et physiologiques, I, 35-38; — facultés expérimentales, 158; — caractères et données de l'expérience, 338; — part de l'expérience dans l'origine des notions et vérités premières, 375-376; 379; — méthode expérimentale, II, 162; 213-215; — part de l'expérience dans l'induction, 208; — sciences d'ob-

- servation et sciences expérimentales, 183-184; — formes de l'expérience d'après Bacon, 181-182; — interprétation de l'expérience, 185; — généralisation de l'expérience, 196-197; — expérience : critérium du vrai, 362.
- EXPÉRIMENTATION : en psychologie, sa nécessité, I, 33-34; — possibilité et limites, 34-35; — exemples d'expériences psycho-physiques, physiologiques, hypnotiques, 35-38; — l'expérimentation dans les sciences physiques, II, 178; — ses conditions, 180-181; — ses formes, 181-182; — ses avantages, 182-183; — méthodes d'expérimentation : Bacon, 186-188; S. Mill, 188-192; — l'expérimentation en psychologie et en physique, 218; — l'expérimentation en physiologie, 184; 235.
- EXPIATION : II, 500.
- EXPRESSIF : signe expressif, I, 519.
- EXPRESSION : faculté d'expression, I, 47; II, 519; — définition du beau, II, 670; — beau de l'expression, 683-684; — l'expression, élément de l'art, 686.
- EXTASE : différence entre l'extase hystérique et l'extase divine, I, 581.
- EXTENSION : propriété de l'idée générale, I, 296; — extension des termes, II, 13-14; — extension des propositions, 27; — lois de l'extension de l'attribut, 31-32; — critique d'Hamilton, 32-33; — point de vue de l'extension dans le syllogisme, 34; 57-59; — comparaison avec le point de vue de la compréhension, 59-60; — représentations graphiques des syllogismes, 60-62.
- EXTÉRIEUR : perception de l'extérieur, I, 173; 190.

F

- FACULTÉ : définition, I, 48; — détermination des facultés de l'âme, 47-48; — théorie écossaise, 49-50; — théorie de Taine, 50; — théorie de Bossuet, 50-51; — classifications diverses des facultés : Platon, Aristote, Scolastiques et Bossuet, Descartes, Reid, Condillac, Jouffroy et Garnier, 53-57; — ordre du développement des facultés, 57-58.
- FAIT ACCOMPLI : II, 512; — c'est le prétendu droit de la force, 513.
- FAITS PHYSIOLOGIQUES : distincts des faits psychologiques, I, 17-22; II, 259-260.
- FAITS PSYCHOLOGIQUES : distincts des faits physiologiques, I, 17-22; II, 259-260; — leurs classifications, I, 43-47; 53-57.
- FAITS PRIVILÉGIÉS OU PRÉROGATIFS : d'après Bacon, II, 168-169.
- FAMILLE : inclinations domestiques, I, 108; — société familiale, II, 573-574; — droit naturel de la famille, 523.
- FANATISME : I, 151.

- FANTAISIE : I, 264.
 FATALISME : comparaison avec le déterminisme, I, 449-450; — fatalisme :
 a) vulgaire, 451-452; — b) panthéistique, 452-453; — c) théologique,
 453-459.
 FATALITÉ : de l'instinct, I, 128; — des lois et des causes de la nature,
 II, 207; 417.
 FAUSSETÉ, FAUX : fausseté logique, II, 332; — ontologique; 333; —
 morale, 334.
 FECHNER (LOI DE) : I, 36-37.
 FÉLICITÉ : instinct, I, 101; — tendance nécessaire, 485; — la félicité et
 l'intérêt, II, 445-447.
 FEMME : devoirs envers son mari, II, 577-578.
 FÉNELON : origine des idées, I, 371.
 FERGUSON : II, 850.
 FICHTE : II, 785.
 FICTION : distinction entre le souvenir et la fiction imaginative, I, 240-
 241; — imagination, faculté de concevoir la fiction, 273; — rêve et
 fiction, 569; — fiction et idéal, II, 694.
 FIDÉISME : II, 363.
 FIGURES DU SYLLOGISME : II, 34; — trois figures seulement, 35-37; —
 règles particulières à chaque figure, 45.
 FIN : origine de cette notion, I, 176; 399-400; — définition, 398; — es-
 pèces, 398-399; — comparaison avec la cause efficiente, 399; — ob-
 jections contre les causes finales, 402-405; — la fin justifie-t-elle les
 moyens? II, 412.
 FINALITÉ (PRINCIPE DE) : formules d'après *Aristote, Bossuet, Reid, P. Janet*,
 I, 400-402; — origine, 402; — application aux sciences, 404-
 405; — comparaison avec le principe de causalité, 405-406.
 FINI, INFINI, INDÉFINI : I, 407-409; — la notion du fini est, dans l'ordre
 logique, antérieure à celle de l'infini, 410-411.
 FOI : la foi au témoignage, II, 266-267; — témoin digne de foi, 267-
 268; — la foi et la science, 324-331.
 FOLIE : I, 585.
 FONCTION : définition, I, 48; — fonctions de l'État, II, 589-598.
 FONCTIONNARISME, II, 597-598.
 FORCE : notion comparée à celles de cause et de substance, I, 177-178;
 — vertu de force, II, 509; — le droit et la force, 513; — force d'âme,
 539.
 FORCES (HYPOTHÈSE DE L'UNITÉ DES) : I, 193; — 204-206; — 465-466.
 FORMELLE (CAUSE) : I, 387.

- FOUILLÉE (ALFRED) : les idées-forces, I, 278-279; — interprétation des
 idées de *Platon*, 304, note 2; — principe d'universelle intelligibilité,
 343.
 FOURIER : valeur des passions, I, 142; — morale du plaisir, II, 430-
 431.

G

- GALL : déterminisme physiologique, I, 470.
 GARNIER (ADOLPHE) : classification des facultés, I, 46-47; — perception
 intuitive, 192; — origine du langage, 530.
 GASSENDI : ses idées sur l'espace, I, 413-414.
 GÉNÉALOGIQUE (CLASSIFICATION) : des langues, d'après *M. Müller*, I, 549.
 GÉNÉRAL : science du général, II, 79.
 GÉNÉRALISATION : définition et espèces, I, 294; — formation de l'idée
 générale, 294-296; — utilité et abus de la généralisation, 304-306; —
 la généralisation de l'expérience par l'induction, II, 196-197; — la gé-
 néralisation appliquée aux sciences naturelles, 220-221; — fondement
 de la généralisation, 236-241; — induction et généralisation, 242.
 GÉNÉRATIONS SPONTANÉES : expérience de *Pasteur*, II, 191, note 1; — ré-
 pugnance, 744-745.
 GÉNIE : n'est pas une névrose, I, 269; — génie artistique, 273-274; —
 génie scientifique, 275; — l'attention et le génie, 285-286; — compa-
 raison avec l'esprit et le talent, II, 700.
 GENRE : I, 298-300.
 GÉOLOGIE : sa place dans les sciences, II, 160-161.
 GÉOMÉTRIE : II, 136; — origine des notions géométriques, 140; 141; 142-
 143.
 GERSON (JEAN) : I, 301.
 GOUT : son rôle dans la création artistique, I, 273; — sa nature, II, 702;
 — son unité, 703.
 GRAMMAIRE : particulière, comparée, générale, I, 554.
 GRANDEUR : science de la grandeur, II, 135; 136.
 GRANDS MOTS : leurs dangers, I, 542-543.
 GRÈVES : II, 657.
 GROTE : loi de quantité du plaisir, I, 74.
 GROTIUS : fondement du droit de propriété, II, 559.
 GOUVERNANTS : devoirs et droits, II, 605-606.
 GOUVERNÉS : devoirs et droits, II, 606-607.
 GOUVERNEMENT : dépositaire de l'autorité, II, 581; — gouvernement de
 fait, 600; — formes du gouvernement, 602; — devoirs et droits des
 gouvernants, 605-606. (Voir *Autorité, État*.)

GUERRE : conditions de sa légitimité, II, 548-549; 616-617.
GUYAU : la morale indépendante, II, 383.

H

HABITUDE : forme de l'activité, I, 424; — cause de l'habitude, 501; — ses conditions, 501-502; — habitude active ou passive, générale ou particulière, 502-504; — effets de l'habitude, 504; — lois de l'habitude, 505; — sa nature : phénomène de passivité ou loi de l'activité? 507; — son domaine : habitudes physiques ou psychologiques, 509-511; — bienfaits et services, 511-512; — inconvénients et dangers, 512; — l'habitude et la liberté, 471 (*Remarque*); 512; — l'habitude et l'instinct, 513; — l'habitude et la mémoire, 231-234; — l'habitude et l'association, 255; — l'habitude et la vertu, 512-513, II, 505-506, 508-509.
HAECKEL : monisme, II, 801.
HAINE : I, 113; 147-148.
HALES (ALEXANDRE DE) : II, 838.
HALLUCINATION : théorie de l'hallucination vraie (*S. Mill, Taine*), I, 199; — état anormal de l'imagination, 267; — nature et explication de l'hallucination, 583-584; — comparaison avec le rêve et l'illusion, 268; 584-585.
HAMILTON (WILLIAM) : œuvres et doctrines principales, II, 851.
HARMONIE PRÉÉTABLIE : II, 762.
HARTMANN : l'inconscient, I, 167; — pessimisme relatif, II, 822.
HASARD : hasards de l'expérience, II, 182; — du hasard dans la méthode des coïncidences constantes, II, 188.
HÉDONISME : valeur des passions, I, 142; — morale de l'école cyrénaïque, II, 430.
HEGEL : doctrines principales, II, 854.
HERBART : méthode de la psychologie, I, 25-26.
HÉRÉDITARISME DE SPENCER : I, 364-366.
HÉRÉDITÉ : explication de l'origine des inclinations, I, 121-122; — de l'instinct, 132-134; — des notions et vérités premières, 364-366; — l'hérédité et les passions, 139; — l'hérédité et le tempérament, 471; — l'hérédité et le caractère, 479; 488; 489-491; — persistance du type, II, 240.
HÉRILE (SOCIÉTÉ) : II, 579.
HÉRITAGE : droit de transmettre l'héritage, II, 566-568.
HÉROÏSME : inclination altruiste, I, 112; — l'héroïsme n'est pas obligatoire, II, 484, 486-487.

HÉTÉROGÉNÉITÉ DES MOTIFS : I, 480.
HÉTÉRONOMIE DE LA VOLONTÉ : II, 469.
HIÉRARCHIE : des sens, I, 217; — des idées générales, 297; — des sciences, II, 97; — des lois, 421.
HISTOIRE : source d'informations pour la psychologie, I, 31-32; — méthode des sciences historiques, II, 263; — critique historique : traditions, 270; monuments, 271; écrits, 271-273; — l'histoire, œuvre de science et œuvre d'art, 273-275; — écoles historiques, 275; — qualités de l'historien, 276; — certitude historique, 277; — rôle de l'induction et de la déduction dans l'histoire, 278; — rôle de l'histoire dans les sciences morales, 280; — synthèse métaphysique de l'histoire, 280; — philosophie de l'histoire ou science sociale, 286-291; — nature des lois historiques, 287-289.
HOBBS : œuvres et doctrines principales, II, 848.
Homestead : II, 568.
HOMICIDE : II, 546-547.
HOMME-STATUE (COMPARAISON DE L') : I, 356-357.
HOMME-NOUMÈNE, HOMME-PHÉNOMÈNE : I, 464.
HOMOLOGIE : II, 244.
HONNÊTE (LE BIEN) : c'est le bien rationnel, II, 474-476.
HONNEUR : aux points de vue psychologique et moral, II, 453-455; — respect de l'honneur d'autrui, 572.
HORRIBLE : II, 683.
HUME (DAVID) : œuvres et doctrines principales, II, 849.
HUTCHESON : II, 850.
HYGIÈNE : II, 536.
HYPERMÉSIE : I, 250.
HYPOCRISIE : I, 119; II, 539.
HYPNOTISME : mode d'expérimentation, I, 33; — les écoles et les systèmes, 573-575; — les faits, 575-576; — explication, 576-580; — usage et danger, 580-581.
HYPOTHÈSE : son rôle en psychologie, I, 33; — syllogisme hypothétique, II, 50-51; — nature de l'hypothèse, 169; — opérations qu'elle implique, 170-171; — espèces : particulière, générale, représentative, explicative, 172-173; — son rôle : expérimental, 173-175; théorique, 175; — ses dangers, 176; — ses règles et ses conditions, 176; — grandes hypothèses scientifiques, 172-173; — caractère théoriquement et pratiquement hypothétique de l'analogie, 251; — hypothèses fausses, leur utilité, 174; — exemple d'hypothèses scientifiques, I, 275-276; — II, 174; — hypothèse et thèse dans les rapports de l'Église et de l'État, 633.

I

IDÉAL : l'imagination, faculté de l'idéal, I, 273-274; — formation et origine de l'idéal, II, 687-689; — ses effets sur la sensibilité et l'activité, 689-690; — son rôle, 690; — l'idéal chrétien, 709.

IDÉALISATION : imitation et idéalisation, II, 691-694; — fiction et idéal, 694.

IDÉALISME : théories idéalistes sur l'origine des idées (*Berkeley et Malebranche*), I, 196-198; — idéalisme sensible de *Berkeley*, II, 722-723; — idéalisme de *Hume*, de *S. Mill* et de *Spencer*, 723-726; — idéalisme transcendantal de *Kant*, 726-734; — idéalisme dans l'art, 686.

IDÉE ABSTRAITE : I, 291-292; 306; — II, 13.

IDÉE COLLECTIVE : I, 306; — II, 13.

IDÉE CONCRÈTE OU SINGULIÈRE : I, 306; II, 13.

IDÉES DIVINES : théorie de *Malebranche*, I, 196.

IDÉE GÉNÉRALE : définition, I, 294; 306; — II, 13; — formation, I, 294; — propriétés, 296; — hiérarchie des idées générales, 297; — division, 298; — nature et valeur, 300-306; — comparaison avec les autres sortes d'idées, 306-307; — antériorité de l'idée générale, 307; — comparaison de l'idée générale et de l'image, 309-310; 312; — la science se ramène à des idées générales, II, 75.

IDÉES-IMAGES : théorie des idées-images, I, 190-191; — conséquences, 197.

IDÉE UNIVERSELLE : I, 298; 307.

IDÉNTITÉ : origine de cette notion, I, 172; 175. — contestation de l'identité, 181; — l'identité et la mémoire, 238; — l'identité personnelle, argument en faveur de la simplicité de l'âme, II, 750.

IDÉNTITÉ (PRINCIPE D') : ses dérivés, I, 342; — son rôle, 345; — son origine, 381.

IDOLES : *Bacon*, II, 347.

IGNORANCE : état négatif de l'esprit, II, 307; — ignorance de la cause, 339; — ignorance du sujet, 341; — ignorance vincible et invincible, 414; 490-491.

ILLUSION : illusions de la perception interne, I, 179-180; — illusions des sens, 219-223; — illusions de la mémoire, 250; — différence entre l'illusion et l'hallucination, 267-268.

IMAGE : définition, 263; — variété des images, 263-264; — images, matière de la création artistique, 269; — comparaison entre l'idée et l'image, 309-310, 312; — l'image composite, 271; 294; — peut-on penser sans images? 540; 558-560.

IMAGINATION : influence sur les passions, I, 140; — reproductrice ou passive, II, 263; — rapports avec la mémoire, 264-265; — imagination créatrice ou active, 265; — imagination créatrice spontanée, 266; — imagination créatrice réfléchie, 269; — conditions du travail constructeur et destructeur de l'imagination, 270-272; — rôle de l'imagination dans : a) les arts et les lettres, 273; — b) dans les sciences, 274; — c) dans la vie : bienfaits et dangers, 276; — rapports de l'imagination avec l'organisme, 278-279; 558; 562-563; — rôle de l'imagination dans la formation de l'idéal, II, 687-688; — dans la fiction et l'idéalisation, 692-695.

IMITATION : instinct d'imitation, I, 115; — beauté de l'imitation, II, 691-692; — insuffisance de l'imitation dans l'art, 692-694.

IMMANENT : action immanente, I, 395; — panthéisme immanent, II, 785.

IMMORTALITÉ : preuves métaphysique, morale et psychologique, II, 764-767; — immortalité de la substance et de la personne, 765.

IMMUNITÉ ECCLÉSIASTIQUE : II, 641.

IMMUTABILITÉ : attribut divin, II, 780.

IMPARFAIT : I, 408.

IMPÉNÉTRABILITÉ : I, 2; 209.

IMPÉRATIF : catégorique et hypothétique, II, 425-426, 468-469, 473-474.

IMPÔTS : espèces, II, 610; — qualités, 610; — quotité : proportionnel ou progressif? 610-612; — assiette de l'impôt, 612-613.

IMPRESSION : physique, I, 83; — physiologique, 83; 85, note; — impression produite par le beau, II, 666-670.

IMPÛTABILITÉ : II, 490.

INCLINATION : inclination et désir, I, 98-99; — classifications d'après : a) leur objet, 99; — b) leur rapport au temps, 123; — c) leur fin, 124-125; — inclinations physiques, 100; — inclinations morales, 100-101; — inclinations : a) personnelles, 101; — b) sociales ou altruistes, 103; — c) supérieures ou idéales, 115; — inclinations : 1) électives, 106; 2) domestiques, 108; — 3) corporatives, 109; — 4) philanthropiques, 112; — 5) malveillantes, 113; — irréductibilité des inclinations (réfutation de *La Rochefoucauld*, de *S. Mill* et de *Rabier*), 117-123; — caractères des inclinations, 125; — rapports de l'émotion et de l'inclination, 80; — place des inclinations dans la sensibilité, 65-66; — l'inclination et la passion, 137-138; — rôle des inclinations, 155.

INCONCEVABILITÉ DE L'ABSOLU : d'après *Hamilton*, I, 409; — inconcevabilité du contraire : effet subjectif de l'évidence, II, 365.

INCONNAISSABLE : les substances, les causes, Dieu, sont inconnaissables d'après *Comte*, *Spencer*, II, 713; 779; 858.

INCONSCIENCE, INCONSCIENT : existe-t-il des phénomènes psychologiques

- inconscients ? I, 166-171 ; — rôle de l'inconscient dans la vie, 171 ; — philosophie de l'inconscient par *Hartmann*, 167 ; II, 822-823.
- INDEMNITÉ : II, 562.
- INDÉPENDANCE : esprit d'indépendance, I, 102 ; — l'absolu est seul indépendant, 407-408 ; II, 770-771 ; 779.
- INDÉTERMINISME RELATIF DE LA VOLONTÉ : I, 479-480 ; 482.
- INDIFFÉRENCE (LIBERTÉ D') : I, 474-476.
- INDIFFÉRENT : existe-t-il des sensations indifférentes ? I, 90 ; — cas d'actions indifférentes, mais seulement *in abstracto*, II, 409 ; 411.
- INDISCERNABLES (PRINCIPE DES), I, 289.
- INDIVIDU : indéfinissable, II, 18.
- INDIVIDUALISME : I, 112 ; II, 597.
- INDIVIDUALITÉ : I, 439.
- INDUCTION : en psychologie, I, 24-26 ; 39 ; — raisonnement inductif, 331-333 ; 336-337 ; — méthode inductive comparée à la déductive, II, 125-126 ; — l'induction et l'analyse, 131 ; — le stade inductif dans les sciences physiques, 163-164 ; — raisonnement inductif ou expérimental, 185-186 ; — méthodes inductives de *Bacon*, 186-187 ; — de *S. Mill*, 188-192 ; — l'induction chez *Bacon*, 193-195 ; — comparaison des méthodes inductives, 195-196 ; — induction proprement dite, 164 ; 196-197 ; — fondement de l'induction : systèmes divers, 197-208 ; — élément expérimental et élément rationnel dans l'induction, 208-209 ; — le syllogisme inductif, 209-210 ; — valeur et utilité de l'induction, 211-213 ; — l'induction en psychologie et en physique, 219 ; — généralisation et induction, 220-221 ; 242-243 ; — analogie et induction, 250-251 ; — l'induction dans les sciences morales, 257-259 ; — l'induction en histoire, 278-279 ; — l'induction dans la science sociale, 289-290.
- INDUCTION FORMELLE : II, 197.
- INDUSTRIE : arts industriels ou mécaniques, II, 704.
- INERTIE : I, 59.
- INFÉRENCE : théorie de l'inférence sur la perception externe, I, 202-204 ; — synonyme de raisonnement, 329-336.
- INFINI : définition, I, 407-408 ; — origine de cette notion, 410-411 ; — l'infini en nombre répugne, 408 ; — preuve de l'existence de Dieu tirée de l'idée d'infini et de parfait, II, 774.
- INFINITÉ : attribut divin, II, 779 ; — l'infini, d'après *Pasteur*, 811, note.
- INFLUX PHYSIQUE (EULER) : II, 760.
- INJURE : II, 551 ; 572.
- INJUSTICE : II, 542.
- INNÉISME, INNÉITÉ : innéité des inclinations, I, 125 ; — de l'instinct, 126-

- 127 ; 134-135 ; — théorie sur l'origine des idées (*Descartes, Kant*), 372-375 ; — l'instinct philologique, 529-532.
- INQUISITION : II, 638.
- INSPIRATION ARTISTIQUE : I, 271-272 ; 274 ; — II, 689.
- INSTINCT : improprement dit, I, 125-126 ; — proprement dit ou animal, 126 ; — caractères et lois de l'instinct, 126-128 ; — origine et nature de l'instinct : systèmes divers, 128-135 ; — inclinations instinctives, 125 ; — instincts de conservation, du bonheur, du progrès, 101 ; — activité instinctive, 424 ; — l'habitude et l'instinct, 513-514 ; — instinct philologique, 529.
- INSTRUCTION ET ÉDUCATION : I, 491 ; 492-500 ; — devoirs relatifs à l'intelligence, II, 539 ; — devoirs des parents à l'égard de leurs enfants, 551 ; — l'État et l'instruction, 608.
- INSTRUMENT : condition physique de l'observation, II, 165-166.
- INSTRUMENTALE (CAUSE) : I, 388.
- INSURRECTION : II, 558 ; 645.
- INTÉGRITÉ : du témoignage, II, 272-273 ; — élément du beau, 671 ; 673.
- INTELLECT ACTIF : I, 378.
- INTELLIGENCE : faculté générale de connaître, I, 158 ; — opérations sensitives, 158-159 ; — opérations proprement intellectuelles, 159-160 ; — éléments de l'intelligence, 160 ; — intelligence de l'homme et intelligence de l'animal, 590-594 ; — devoirs relatifs à sa propre intelligence, II, 539 ; — à l'intelligence d'autrui, 551.
- INTENTION MORALE, II, 409-410 ; 410-411 ; — intention actuelle, virtuelle, habituelle, 413 ; — direction d'intention, 412-413.
- INTÉRÊT (MORALE DE L'INTÉRÊT DANS L') : *Épicure*, II, 433 ; — *Bentham*, 434 ; — *S. Mill*, 437 ; — *Spencer*, 442 ; — le plaisir et l'intérêt, 447 ; — le sentiment et l'intérêt, 458.
- INTÉRÊT (LÉGITIMITÉ DU PRÊT A) : II, 652.
- INTERPRÉTATION : instinctive, empirique, rationnelle de la sensation, I, 198-204 ; — faculté d'interpréter les signes, 519.
- INTERPRÉTATION DE L'EXPÉRIENCE : II, 185.
- INTERPRÉTATIONNISME : ensemble de systèmes sur la perception extérieure, I, 191 ; 198-204 ; 221.
- INTOLÉRANCE : brutale, civile, doctrinale, II, 637.
- INTROSPECTION : I, 27.
- INTUITIF (JUGEMENT) : I, 313-314 ; II, 336.
- INTUITION : faculté d'intuition, raison intuitive, I, 295 ; 329-330 ; 339 ; — nécessité du procédé intuitif, II, 67 ; — supériorité de l'intuition, 152-153 ; — il n'y a pas d'erreurs d'intuition, 336-337.

INTUITIONNISME : système sur la perception extérieure, I, 191-193 ; 220-221.

INVARIABILITÉ DES ESSENCES (PRINCIPE DE L') : II, 206-207.

INVARIABILITÉ DES CAUSES (PRINCIPE DE L') : II, 206-207.

INVRAISEMLANCE : métaphysique, physique et morale, II, 268.

IRONIE SOCRATIQUE : II, 826.

IRRÉFLEXION : cause d'erreur, I, 321-322 ; — II, 107 ; 345.

J

JACOBI : nature de la croyance, II, 327 ; — la satisfaction morale, 432 ; — critérium du vrai, 860, note 1.

JALOUSIE : I, 113.

JAMBLIQUE : II, 836.

JANET (PAUL) : nature de la sensation, I, 188 ; — définition de la passion, 136 ; — la perception de la forme solide par la vue, 209-210 ; — l'intellect actif, 378-379 ; — le principe de finalité, 401 ; — l'eudémonisme rationnel, II, 462 ; — conflit des devoirs, 530.

JEU : l'activité de jeu, II, 668-669.

JOIE : sentiment de la joie, d'après *Spinoza*, I, 77;90 ; 150 ; — d'après *Bossuet*, 147.

JOLI : rapports avec le beau, II, 679 ; 682.

JOUFFROY (THÉODORE) : doctrines principales, II, 857.

JUGEMENT : ses modes, I, 313-314 ; — analyse du jugement aux points de vue psychologique et logique, 314-316 ; — sa nature et son rôle, 316 ; — erreurs sur la nature du jugement, 317-318 ; — jugement et croyance, 318 ; — erreur cartésienne sur le jugement, 320-321 ; — rôle indirect de la volonté, 321-322 ; — division des jugements, 322 ; — jugement synthétique *a priori*, 325-328 ; — les propositions et les jugements, II, 26 ; — règles formelles des jugements, 26 ; — l'erreur est-elle dans le jugement ? 336-337.

JUGEMENTS MORAUX : II, 391.

JURISPRUDENCE : II, 292.

JUSTE MILIEU : théorie d'*Aristote*, II, 565-568.

JUSTICE : justice sociale et liberté, I, 448 ; — nature de la justice, II, 541 ; — espèces : commutative, distributive, pénale, 341-342 ; — comparaison avec la charité, 545-546 ; — devoirs de justice, 546-572 ; — corrélation entre les droits et les devoirs fondés sur la justice, 520-521.

K

KANT (EMMANUEL) : œuvres et doctrines principales, II, 852-854.

L

LACHELIER : les figures du syllogisme, II, 35-37 ; — fondement de l'induction, 201, note 4.

LA FONTAINE : l'instinct, I, 130.

LAID, II, 682-683.

LAMARCK : l'instinct, I, 132 ; — précurseur de *Darwin*, II, 788.

LAMMENAIS (FÉLICITÉ DE) : origine du langage, I, 526 ; — le critérium du consentement universel, II, 359-360.

LANGAGE : espèces diverses, I, 521-523 ; — comparaison entre le langage naturel et le conventionnel, 523 ; — origine du langage, systèmes divers : invention conventionnelle, 526 ; — révélation divine, 526 ; — instinct philologique, 529 ; — hypothèse transformiste, 532 ; — élaboration progressive, 532 ; — influence de la pensée sur le langage, 536-537 ; — influence du langage sur la pensée, 537-539 ; — peut-on penser sans langage ? 539 ; — inconvénients du langage, 541 ; — unité primitive du langage, 549 ; — sophismes de mots, II, 338 ; — cause d'erreurs, 345.

LANGUES : source d'informations, I, 31 ; — classifications aux points de vue psychologique, morphologique, généalogique, 543-549 ; — qualités d'une langue bien faite, 550 ; — projet de langue universelle, 551-552 ; — l'analogie dans les langues, II, 252.

LA ROCHEFOUCAULD : l'amour-propre, I, 118-120 ; 141.

LAROMIGUIÈRE : abstraction spontanée, I, 291 ; — simplicité de l'âme, II, 752.

LÉGALITÉ : II, 420.

LÉGITIMATION DU POUVOIR USURPÉ : II, 601.

LÉGITIMITÉ : de la psychologie, I, 41 ; — de la loi, 419-420 ; — du pouvoir, II, 585-588 ; — de la métaphysique, 713-714 ; — de l'intérêt, 652.

LEIBNIZ : œuvres et doctrines principales, II, 846.

LEMOINE (ALBERT) : impression sensorielle, I, 195.

LE PLAY (FRÉDÉRIC) : la propriété, II, 564 ; — liberté testamentaire illimitée, 567 ; — les faux dogmes de 89, 643-645.

LEQUIER (DILEMME DE) : I, 464, note.

LETTRES (BELLES-) : source d'informations psychologiques, I, 31.

LIAISON DES IDÉES : I, 234, 257-258.

LIBERTÉ : actes volitifs : conatifs et libres, I, 44 ; — volonté et liberté, 425 ; — analyse de l'acte volontaire et libre, 426 ; — essence de

l'acte libre, 428; — nature de l'acte volontaire et libre, 431-435; — liberté, élément de la personnalité, 437-438; — diverses espèces de libertés : liberté morale ou libre arbitre, liberté physique ou d'action, liberté de perfection, 441-442.

Preuves de la liberté : 1) témoignage de la conscience, 443; — 2) témoignage de l'humanité, 446; — 3) preuves morales : devoir, responsabilité, 446; — 4) justice sociale, 448; — preuves insuffisantes, 449; — objections de *S. Mill* et de *Spinoza*, 443-455.

Erreurs opposées à la liberté : 1) fatalisme, 451-459; — 2) déterminisme : a) scientifique, 460; — b) physique et physiologique, 469; — c) psychologique, 472-479; — la liberté phénoménale et la liberté nouménale de *Kant*, 463; — Vraie nature du libre arbitre, 479-481; — conditions, degrés et limites de la liberté, 482; — nécessité et liberté, 485; — le caractère et la liberté, 489-491; — l'habitude et la liberté, 512-513; — liberté individuelle, n, 552; — liberté du travail, 553; — liberté de conscience, 553; — liberté de penser, de la presse, 553-555; — liberté d'enseignement, 592-593; — liberté civile et liberté politique, 607; 644; — liberté des cultes, 554-555, 634-635, 639; — la liberté, postulat de la loi morale, 731; — la liberté en Dieu, 781; — la liberté et le mal, 818-819.

LITTRÉ, n, 858.

LOCALISATION : des sensations internes, n, 91; — localisation apparente des sentiments, 93; — mécanisme de la localisation des sensations, 224; — nature et conditions de la localisation des souvenirs, 237-238; — mécanisme de cette localisation, 239; — localisation précise dans le passé, 241-243.

LOCKE : œuvres et doctrines principales, n, 848.

LOGIQUE : science normative, n, 1; — objet et définition de la logique, 2; — science et art, 4; — division de la logique : formelle, matérielle, critique, 5-7; — rapports de la logique avec la psychologie, la morale, la métaphysique et les autres sciences, 8-10; — domaine et division de la logique formelle, 11; — logique matérielle ou spéciale, 72; — logique critique, 301; — méthode de la logique, 293; — utilité de la logique, 369.

LOI : lois psychologiques, n, 39; — détermination de la loi dans les sciences physiques et naturelles, n, 164; 196-197, 220-221; — définition générale de la loi, 416-417; — comparaison entre la loi physique et la loi morale, 417-418; — la loi éternelle, morale, naturelle, 418-419; — loi positive, 419; — loi civile : conditions de sa légitimité, 419-420; — comparaison entre la loi naturelle et les lois civiles, 420-421; — lois politiques, 421; — ordre hiérarchique des

lois, 421; — existence de la loi morale, n, 422; — ses caractères, 425; — la loi morale, d'après *Kant*, 468; 470; — critique de la théorie kantienne, 471; — preuve de l'existence de Dieu tirée de la loi morale, 778.

LOIS HISTORIQUES ET SOCIALES : n, 287.

LOIS DE L'ART : n, 695.

LOI EMPIRIQUE ET LOI DÉRIVÉE : n, 129-130.

LOI PSYCHOLOGIQUE ET LOI ONTOLOGIQUE : n, 299; 732-733.

LOIS (PRINCIPE DES) : n, 344.

LOYAUTÉ : n, 542.

LUCRÈCE : n, 833.

LUTTE POUR LA VIE : n, 790-791.

LUXE : n, 657.

M

MACHIAVÉLISME : n, 291; 412.

MAGENDIE : la méthode empirique, n, 214.

MAGISTRATS : pouvoir judiciaire, n, 604; — condition de leur indépendance, 604; — doivent appliquer les lois avec justice, 606; — on doit les respecter, 606.

MAINE DE BIRAN : n, 855; — origine des vérités premières, n, 376; — origine de la notion de cause, 390-391.

MAISTRE (JOSEPH DE) : n, 855; — origine du langage, n, 526.

MAÎTRES : devoirs et droits, n, 579.

MAJEURE : proposition, n, 34.

MAL : définition, n, 481; — le mal métaphysique, physique et moral, objections contre la Providence, 816-819; — la vie est-elle un bien ou un mal? 819-824.

MALADIES : de la personnalité, n, 179; — de la mémoire, 249; — de la volonté, 439.

MALEBRANCHE : doctrines principales, n, 844-845.

MANIE : n, 584.

MARC-AURÉLE : n, 835.

MARIAGE : au point de vue du droit naturel, n, 574; — du droit chrétien, 574-575; — liberté, unité, indissolubilité du lien conjugal, 575-576.

MATÉRIALISME : arguments et réponses, n, 754.

MATÉRIELLE (CAUSE) : n, 387; — erreur matérielle, n, 335-337; — faute matérielle, 411.

MATHÉMATIQUES : objet des sciences mathématiques, n, 135; — division :

mathématiques pures, 136-137; mathématiques appliquées, 137-138; — origine des notions mathématiques; a) innéité, 138; — b) théorie empirique, 139; — c) théorie empirico-rationaliste, 141; — démonstration mathématique, 142; — axiomes, 144; — postulats, 146; — définitions, 148; — démonstration mathématique et syllogisme, 149; — démonstration analytique ou synthétique, 115-118; — démonstration directe ou indirecte (par réduction à l'absurde), 151-152; — règles des axiomes, des définitions et des démonstrations, 152; — caractère d'exactitude des mathématiques, 153-155; — avantages et dangers des mathématiques pour la formation de l'esprit, 155-158; — comparaison des définitions mathématiques et empiriques, 226; — l'imagination en mathématiques, 1, 276.

MATIÈRE : qualités premières et secondes, 1, 207; — matière et esprit, II, 737-738; — quelle est l'essence de la matière? systèmes divers : mécanisme atomique (*Épicure*), 739; — mécanisme géométrique (*Descartes*, *Spinoza*), 739-740; — dynamisme interne (*Leibniz*) et externe (*Boscovich*), 740-741; — matière et forme (*Scotistiques*), 741-742.

MATIÈRE ET FORME : II, 741; — cause matérielle et cause formelle, 1, 387; II, 74.

MAXIMUM SENSIBLE : I, 36; 84, 169.

MÉCANISME : mécanisme physique d'*Épicure*, II, 739; — mécanisme de *Descartes*, de *Spinoza* et de *Malebranche*, 739; 743.

MÉDIATEUR PLASTIQUE : attribué par erreur à *Cudworth*, II, 759.

MÉDISANCE : II, 572.

MÉDITATION : I, 283.

MÉLANGOLIE : I, 585.

MÉMOIRE : fonction de conservation, 1, 159; objet et fonctions, 229; — conservation des idées, 230; — lois de la conservation, 233-234; — rappel, réviscence des idées : modes et conditions, 235; — reconnaissance ou localisation : nature et conditions, 237; — mécanisme, 239; — localisation précise, 241; — mémoire intellectuelle et mémoire sensible, unité de faculté, 243-244; — qualités et défauts, 244; — éducation de la mémoire, 245; — mémoire et volonté, 246; — importance de la mémoire, 247; — maladies, 249; — mémoire et imagination reproductrice, 264-265; — souvenirs, matière de l'imagination créatrice, 269.

MENSONGE : II, 334; 539; 551.

MÉPRIS : I, 447; II, 393.

MÉRITE : définition, II, 494; — mesure et degrés, 495; — mérite et liberté, 1, 447.

MESURE : mesure des sensations, 1, 20, 35-37; — le plaisir vient d'une activité exercée avec mesure, 74.

MÉTAPHYSIQUE : méthode de la métaphysique, II, 298; — la morale et la métaphysique, 382; — nature et objet, 712; — adversaires, 712-713; — légitimité de la métaphysique, 713-714; — division, 1, 5-6; II, 714.

MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE : II, 715.

MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE : II, 736; — rapports avec la Psychologie, 1, 16; — la Logique, II, 9; — la Morale, 382.

MÉTHODE : méthode générale, II, 106; règles de la méthode cartésienne, 106; — procédés essentiels de la méthode générale : analyse et synthèse, 113; — induction et déduction, 125; — méthode des sciences mathématiques, 134; — méthode des sciences physiques, 159; — méthode des sciences naturelles, 220; — méthode des sciences morales en général, 255; — méthode des sciences morales *théoriques* : philosophie, 261; — psychologie expérimentale, 1, 24-40; — sciences historiques, II, 262; — science sociale, 289; — politique, 291; — droit, 292; — économie politique, 292; — méthode des sciences morales *pratiques* : logique, 293; — morale, 294; — esthétique, 297; — méthode des sciences métaphysiques, 298; — utilité de la méthode, 373; — méthode pour déterminer les attributs de Dieu, 781; — méthode cartésienne, 106; — méthode socratique, 826.

MÉTHODOLOGIE : II, 72.

MILIEU : son influence morale, 1, 141; — influence physique, 140-141; II, 790.

MILL (JAMES) : I, 261, note.

MILL (JOHN STUART) : doctrines principales, II, 859.

MINEURE : proposition, II, 34.

MINIMUM SENSIBLE : I, 36; 84; 169.

MIRACLE : nature et possibilité, II, 813.

MISANTHROPIE : I, 106, 114.

MNÉMOTECHNIE : I, 234; 246.

MOBILES : I, 427.

MODALITÉ DES JUGEMENTS : I, 323.

MODE : définition, 1, 383; — modes de l'être, II, 716-717.

MOI : idée du moi, 1, 176; — origine, 177; — rôle en psychologie et en morale, 177-178; — importance de la perception du moi, 178; — altérations de l'idée du moi, 179; — fausses notions du moi, 181; — éléments constitutifs du moi, 437-438; — le relativisme, II, 723-726; — idée du moi, d'après *Kant*, 729.

MOLESCHOTT : déterminisme, 1, 470; — matérialisme, II, 755.

MOLINEUX (PROBLÈME DE) : I, 211, note 2.

- MOLINISME : la liberté humaine et la science divine, I, 456, note.
 MOLLESSE : I, 102.
 MONACHISME : I, 103.
 MONADE, MONADISME : II, 740-741, 762-763.
 MONARCHIE : II, 602-603.
 MONDE : perception du monde extérieur, I, 184 ; — réalité du monde extérieur, 206 ; II, 722-723 ; — science du monde (cosmologie), II, 736.
 MONISME DE HÆCKEL : II, 801.
 MONNAIE : II, 651.
 MONOMANIE : I, 586.
 MONOTHÉISME : II, 777.
 MONTAIGNE : l'instinct et la raison, I, 128 ; — joie et remords, 157 ; — l'attention, 233.
 MONTESQUIEU : définition de la loi, II, 417, note 3 ; — nature de l'idée du bien, 478 ; — origine du droit de propriété, 560.
 MORAL : rapports du moral et du physique, I, 557-565.
 MORALE : définition et objet, II, 375 ; — science et art, 376 ; — division de la morale, 377 ; — méthode de la morale, 204 ; — utilité de la science de la morale, 378 ; — rapports de la morale avec la psychologie, 380 ; — la logique, 381 ; — la métaphysique, 382 ; — la morale indépendante, 383-388 ; — rapports de la théodicée et de la morale, 388.
 Morale formelle ou générale, 388 ; — morale matérielle ou particulière, 527 ; — morales égoïstes ou utilitaires, 430-443 ; — morales sentimentales, 448-455 ; — morales rationnelles, 459-476 ; — rôle en morale : du plaisir, 443 ; — de l'intérêt, 444 ; — du sentiment, 455.
 Morale personnelle, 532 ; — morale sociale, 540 : a) humanitaire, 541 ; — b) domestique, 573 ; — c) civique, 580 ; — d) internationale, 616 ; — la morale et la politique, 617 ; — morale religieuse, 621 ; — rapports de la morale et de l'économie politique : a) généraux, 658 ; — b) spéciaux 658 ; — la morale et l'art, 706.
 MORALE FORMELLE DE KANT : II, 467.
 MORALITÉ : ses éléments, II, 409 ; — conséquences de la moralité : personnalité, responsabilité, mérite et démerite, sanction, vertu, 489.
 MORPHOLOGIQUE (CLASSIFICATION) : des langues, I, 545.
 MORT : peine de mort, II, 549-551.
 MOTEUR : nécessité d'un premier moteur, II, 771.
 MOTIFS : définition, I, 427 ; — nécessité des motifs pour l'acte volontaire, 472-476 ; — influence des motifs, 476-480 ; — comparaison des motifs aux poids, 481 ; — les divers motifs des actions : plaisir, intérêt, sentiment, bien rationnel, II, 426.

- MOTRICE (ACTIVITÉ) : inhérente à tout phénomène psychologique, I, 46-47 ; — cause motrice, 387 ; — l'activité motrice et la volonté, 429 ; 435 ; — conscience de l'activité motrice, 390-391.
 MOTS : langage oral, I, 522-523 ; — vocabulaire, 537 ; — peut-on penser sans le secours des mots ? 539-540 ; — sophismes de mots, II, 338.
 MOUVEMENT : mécanique, spontané, I, 60 ; — perception du mouvement, 213 ; — transformations, II, 757 ; — preuve de l'existence de Dieu tirée du mouvement, 771.
 MOYEN : corrélatif de fin, I, 399.
 MOYEN TERME : II, 36, 35, 42, 57, 58.
 MÜLLER : impressions sensorielles, I, 195 ; — expériences sur les sens, 186-187 ; 196.
 MÜLLER (MAX) : racines primitives, I, 308 ; — origine du langage, 530.
 MUSCULAIRE : sensation et sens musculaires, I, 186-187.
 MUSIQUE : II, 705 ; — sens musical, I, 218-219.
 MUTILATION : II, 536.
 MYSTICISME : méthode mystique de l'École d'Alexandrie, I, 9 ; II, 837.
- N
- NATION : II, 581.
 NATIONALISATION DU SOL : II, 560-570.
 NATIVISTES, I, 209-211.
 NATURE : sentiment de la nature, I, 104-105 ; — nature des choses, 439 ; — nous concevons la nature extérieure à notre image, 394 ; II, 300 ; — principe d'uniformité de la nature, I, 344 ; II, 206-207.
 NÉANT : II, 716.
 NÉCESSAIRE : opposé à contingent, I, 338 ; 407 ; — origine de cette notion, 410 ; — jugement nécessaire, 323 ; — Être nécessaire, II, 770-771.
 NÉCESSITÉ : nécessité des premiers principes, I, 348.
 NÉGATIF, NÉGATION : jugement négatif, I, 315 ; 323.
 NÉO-CRITICISME : I, 464, note ; — II, 327.
 NEWTON : l'effort patient, I, 275 ; — nature de l'espace et du temps, 413 ; — Newton et l'hypothèse, II, 176.
 NICOLE : II, 842, 845.
 NOM : rôle dans la phrase, I, 555 ; — utilité des noms communs, 305.
 NOMBRE : origine de cette idée, I, 175 ; — le nombre infini répugne, 408.

- NOMINALISME : I, 301 ; 302-303.
 NORMATIVES (SCIENCES) : II, I ; 256.
 NOTIONS PREMIÈRES : comparaison avec les vérités premières, I, 351 ;
 — classification (*Aristote, Kant, actuelle*), 352-354 ; — origine : solutions : a) empirique, 355 ; — b) rationaliste, 367 ; — c) empirico-rationaliste, 375.
 NOUÈNES : II, 726.
 NOUVEAU, NOUVEAUTÉ : son attrait, I, 145-146.
 OBJECTIF : caractère des phénomènes intellectuels, I, 43-44, 63-64 ; — observation objective, 30 ; — valeur objective de la connaissance, II, 718.
 OBJECTIVER LES SENSATIONS : I, 189.
 OBLIGATION : devoir et obligation, II, 416 ; — caractères du devoir, 425 ; — fondement de l'obligation, 483-488.
 OBSERVATEUR : qualités, II, 166-167.
 OBSERVATION : subjective, I, 26 ; — objective, 30 ; — méthode d'observation, II, 163 ; — l'observation dans les sciences physiques, ses conditions physiques, intellectuelles et morales, 165-167 ; — ses règles, 167 ; — l'observation en physique et en psychologie, 216-218 ; — l'observation provoquée ou expérimentation, 179-183 ; — sciences d'observation, 183-184.
 OCCASION : I, 387 ; — causes occasionnelles, II, 761.
 OCKAM (GUILLAUME D') : nominalisme, I, 301 ; — fondement de la distinction du bien et du mal, II, 482.
 ODORAT : I, 185 ; 213 ; 218.
 OISIVETÉ : II, 539.
 OLIGARCHIE : II, 602.
 ONOMATOPÉE : I, 534.
 ONTOLOGIE : II, 714 ; 716-717.
 ONTOLOGISME : I, 371-372.
 OPÉRATIONS : sensibles, I, 158 ; — proprement intellectuelles, 159.
 OPINION : II, 310 ; — opinion publique, 501.
 OPPOSITION (DÉDUCTION IMMÉDIATE PAR) : II, 29.
 OPTIMISME : théorie optimiste de l'activité, I, 72-73 ; — optimisme absolu, II, 819 ; 824 ; — relatif, 820 ; 824.
 ORAL : signe, langage, I, 518, 522.
 ORDRE : ordre essentiel des choses, II, 421 ; — l'idée du bien et l'idée

- d'ordre d'après *Montesquieu*, 478 ; — élément essentiel du beau, 671-672 ; — définition, 672.
 ORDRE (PRINCIPE D') : I, 344 ; — II, 206.
 ORGANES DES SENS : I, 184 ; 185.
 ORGANISME : activité organique, I, 424 ; — l'organisme et la volonté, 435 ; — l'imagination et l'organisme, 278.
 ORGANICISME : II, 744.
Organum (novum) : II, 193 ; 841.
 ORGUEIL : I, 102.
 ORIGINALITÉ : de l'imagination créatrice, I, 266 ; — du génie, II, 700-701.
 OUBLI : condition de la mémoire, I, 242 ; 246.
 OUIE : I, 185 ; 209 ; 212 ; 218 ; 220.
 OUVRIERS : devoirs et droits, II, 579-580 ; — le juste salaire, 654.

P

- PAIX : arbitrage international, II, 549, note.
 PALÉONTOLOGIE : sa place dans les sciences, II, 160-161.
 PANETIUS : II, 835.
 PANTHÉISME : ses formes diverses : naturaliste (*Stoïciens*), immanent (*Spinoza*), idéaliste (*Fichte, Schelling, Hegel*), II, 785-786 ; — réfutation, 786.
 PARADOXES STOÏCIENS : II, 465 ; 528.
 PARALOGISMES : II, 337.
 PARAMNÉSIE : I, 250.
 PARFAIT : définition, I, 408 ; — origine de cette idée, 410-411 ; — preuve de l'existence de Dieu, tirée de l'idée de parfait, II, 774.
 PAROLE : comparaison avec l'écriture, I, 522-523 ; — sa nature, 524.
 PARTAGE FORCÉ : ses conséquences, II, 567.
 PARTICULIER : I, 338 ; — sens de ce mot dans l'induction et la déduction, II, 125.
 PASCAL (BLAISE) : amour rationnel, I, 108 ; — effet de la passion, 141 ; — esprit géométrique et esprit de finesse, II, 157-158 ; — science et croyance, 325-326 ; — les Provinciales, 340 ; — démêlés avec Descartes, 171, note.
 PASSIF, PASSIVITÉ : définition, I, 59 ; — caractère des faits sensibles, 64 ; — habitude passive, 502-503, 507-509.
 PASSION : sens ancien et moderne, I, 136 ; — l'inclination et la passion, 137 ; — origine et causes des passions, 138 ; — effets bons et mauvais des passions, 141 ; — valeur morale et thérapeutique des passions,

- 142-145; — responsabilité dans la passion, 145; — lois des passions, 145; — classifications anciennes des passions (*Stoïciens, Aristote, Scolastiques et Bossuet, Descartes, Spinoza*), 147; — classification moderne, 150; — rôle des passions, 155-156; — la volonté et les passions, 139; 435; 484; — les passions et l'organisme, 561.
- PASTEUR (Louis) : expérimentation, I, 34; — observation patiente, II, 167; — réfutation des générations spontanées, 191, note, 744-745; — l'infini, 811, note.
- PATIENCE : condition des découvertes scientifiques, I, 275; 285; — II, 167.
- PATRIE, PATRIOTISME : I, 109-111.
- PATRONS : devoirs et droits, II, 579-580.
- PÉDAGOGIE : I, 492; 493-500; II, 378.
- PEINE : théorie de la peine d'après *Leibniz*, I, 448; — fondement du droit de punir, peine de mort, II, 549-551; — but de la peine, 498-500.
- PEINTURE : II, 705.
- PENCHANTS : autre nom des inclinations morales, I, 100.
- PENSÉE : rapports de la pensée et du langage, I, 536-539; — peut-on penser sans langage? 539; — la pensée et le cerveau, 558-560; II, 756-757; — spiritualité de l'âme prouvée par l'unité de la pensée, 751-753.
- PERCEPTION INTERNE : I, 161-183.
- PERCEPTION EXTERNE : I, 184-228; — analyse de la perception, 184; — sensation et perception, 187; — théories de la perception immédiate, 191-193; — théories de la perception médiate, 194-204; — caractères de la perception, 204; — perceptions naturelles ou primitives, 208; — perceptions acquises, 212; — théorie des perceptions acquises, 214; — erreurs de la perception, 219; — les petites perceptions de *Leibniz*, 171; — objectivité de la perception externe, II, 722-723; — sa relativité, I, 205-206; II, 724-726.
- PERFECTIBILITÉ : l'homme est né perfectible, II, 495; — l'humanité est-elle indéfiniment perfectible? 620.
- PERFECTION : analyse de cette notion, II, 479-481.
- PERSONNALITÉ : origine de cette idée, I, 176; — personnalité interne, 176-177; — externe, 177; — altérations de l'idée de personnalité, 181-182; — personne et chose, 437; — éléments constitutifs de la personnalité, 437-438; — la volonté et la personnalité, 434; 436; — responsabilité, conséquences de la personnalité, II, 489-490.
- PERSONNEL (ARGUMENT) : II, 53.

- PESSIMISME : théorie pessimiste de l'activité et du plaisir, I, 68-69, 72; — pessimisme absolu, II, 822; — relatif, 822.
- PÉTITION DE PRINCIPE : II, 341.
- PHÉNOMÈNE : I, 15; — opposé à substance et à cause, 172; 383; 386; — opposé à l'être, II, 712; — au noumène, 726.
- PHÉNOMÉNISME : le moi, collection de phénomènes, I, 181; — le phénoménisme de *Hume*, de *S. Mill*, de *Spencer*, II, 723.
- PHILANTHROPIE : I, 112.
- PHILOGOLOGIE : I, 3; II, 255; 256; — méthode de la philologie, II, 261.
- PHILOSOPHIE : objet et domaine, I, 1-5; — divisions, 5; — définitions, 6; — esprit philosophique, 7; — méthode générale de la philosophie, 8; — ordre à suivre en philosophie, 12; — philosophie des sciences, II, 98; — rapports de la philosophie avec les sciences, 102; — philosophie, science universelle et science particulière, 103; — histoire de la philosophie, 825.
- PHONÉTIQUE : I, 522; 554; — arts phonétiques, II, 705.
- PHYSIOLOGIE : sa place dans les sciences, II, 160-161; — distinction des faits physiologiques et psychologiques, I, 17-21, 23-24; — rapports de la physiologie et de la psychologie, 22; — expérimentation en physiologie, II, 184; 235.
- PHYSIQUE (RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL) : I, 556.
- PHYSIQUE : faits physiques, I, 17; — sciences physiques comparées aux sciences naturelles, II, 159-163; — aux sciences morales, 259-261; — division des sciences physiques, 160; — leur méthode, 158-209.
- PITIÉ : I, 112; 155.
- PLAISIR : rapports avec la douleur, I, 67; — origine et cause : théorie intellectualiste, 70; — théorie de l'activité : a) sens pessimiste, 72; — b) sens optimiste, 72-73; — lois fondamentales, 73; — lois secondaires, 78; — espèces de plaisirs, 81; — rôle du plaisir dans la vie physique, intellectuelle et morale, 152, 156-157; II, 443; — la morale du plaisir (l'hédonisme), II, 430; — le plaisir moral, 432; — le plaisir et l'intérêt, 447; — le plaisir et le bonheur, 461-462; — le plaisir du beau, 667; 678-679.
- PLASTIQUES (ARTS) : II, 704.
- PLATON : œuvres et doctrines principales, II, 828.
- PLOTIN : II, 836.
- POÉSIE : II, 706.
- POLITESSE : II, 551.
- POLITIQUE : sa place dans les sciences, II, 255-256; — méthode de la politique, 291.
- POLYGAMIE : II, 525; 575-576.

- POLYSYLLOGISME : II, 49.
 PORPHYRE : arbre de *Porphyre*, I, 297 ; II, 836.
 PORT-ROYAL : doctrines principales, II, 845.
 POSIDONIUS : II, 835.
 POSITIVISME : adversaire de la métaphysique, II, 713 ; — *Comte* et le positivisme, 858.
 POSSESSION : II, 556.
 POSTULAT : principe de la démonstration mathématique, II, 146 ; — postulats de la loi morale, 731.
 POUVOIR : origine du pouvoir en général, II, 585-586 ; — origine de l'autorité concrète, 586-588 ; — limites du pouvoir de l'État, 596 ; — résistance au pouvoir, 598 ; — légitimation du pouvoir usurpé, 601 ; — pouvoirs législatif, exécutif, judiciaire : leur séparation, 604 ; — stabilité et transmission du pouvoir, 604 ; — pouvoir direct et indirect de l'Église, 636.
 PRÉCEPTES PRIMAIRES ET SECONDAIRES DU DROIT NATUREL : II, 524.
 PRÉCIPITATION : cause d'erreur, I, 321-322 ; II, 107 ; 345.
 PRÉDICAT : I, 315.
 PRÉJUGÉ : I, 262 ; II, 337.
 PRÉMISSES : II, 34.
 PRÉOCCUPATION : I, 283.
 PRÉPOSITION : I, 555.
 PRESCIENCE : la prescience divine et la liberté humaine, I, 453-459.
 PRESSE : liberté de la presse, II, 553-555.
 PRÊT A INTÉRÊT : II, 652-653.
 PRÉVENTION : cause d'erreur, I, 321-322 ; II, 107 ; 345-346.
 PRÉVISION : caractère de la connaissance scientifique, II, 77 ; 213.
 PRIÈRE : devoir envers Dieu, I, 117 ; II, 622 ; — objections contre la prière, 622-623.
 PRINCIPES PREMIERS : directeurs de la connaissance, I, 159-160 ; — classification, 342 ; — principes d'identité et ses dérivés, 342 ; — principe de raison et ses dérivés, 343 ; — rôle des principes dans la pensée en général, 345 ; — dans les sciences, 347 ; — caractères des principes premiers, 348 ; — comparaison avec les lois scientifiques, 349 ; — avec les notions premières, 351 ; — systèmes divers sur l'origine des principes ou vérités premières, en général, 355-380 ; — origine des principes d'identité, 381 ; — de raison, 382 ; — de substance, 386 ; — de causalité, 395 ; — de finalité, 400 ; — synthèse des principes premiers, 419-420.
 PRINCIPES FONDAMENTAUX DU SYLLOGISME : II, 53 ; — principes de la dé-

- monstration en général, 66-68 ; — principes de la démonstration mathématique, 144-149.
 PRIVILÈGE : sa nature, II, 420 ; — privilèges de l'expérimentation, 182.
 PROBABILIORISME : II, 415.
 PROBABILISME : doctrine morale, II, 414-415 ; — doctrine métaphysique, 721.
 PROBABILITÉ : mathématique, II, 311-312 ; — philosophique ou morale, 312 ; — usage, 312-313 ; — probabilité de l'hypothèse, 178 ; — de l'analogie, 249.
 PROBITÉ : II, 542.
 PROBLÈME : définition, II, 144.
 PROCLUS : II, 837.
 PRODIGALITÉ : II, 506.
 PRODUCTION DES RICHESSES : II, 648.
 PROGRÈS : II, 620.
 PROGRESSION : marche de la synthèse, II, 115 ; 120-121.
 PROMESSES : la mémoire et les promesses, I, 248 ; — loyauté à les tenir, II, 542.
 PROPORTION : condition du beau, II, 672 ; — loi de proportion, 696-699.
 PROPOSITION : expression du jugement, I, 315 ; II, 26 ; — classification des propositions : quantité, qualité, matière, opposition, 27 ; — opposition des propositions, 29-31 ; — leur conversion, 31-33 ; — leurs rapports dans le syllogisme, 34 ; — règles du syllogisme relatives aux propositions, 43-45.
 PROPRE : idée générale, I, 299 ; — noms propres, 305.
 PROPRIÉTÉ : II, 536.
 PROPRIÉTÉ : définition, II, 556 ; — fondement du droit : abstrait, 557-558 ; — concret, 558-559 ; — fondements erronés : instinct, contrat, loi civile, 559-560 ; — limites du droit de propriété : a), morales, 560 ; — b) légales, 561 ; — objections contre le droit de propriété, 562-566 ; — formes diverses de la propriété, 564-565 ; — attributs du droit de propriété, 566 ; — liberté testamentaire, 566 ; — le socialisme, 568.
 PROSYLLOGISME : II, 49.
 PROTECTIONNISME : II, 651.
 PROUDHON : morale indépendante, II, 383 ; — le droit, fondement du devoir, 518-520 ; — la propriété, 562.
 PROVIDENCE : conservation et gouvernement du monde, II, 811-813 ; — le miracle, 813 ; — objections contre la Providence, 816.
 PRUDENCE : II, 509.
 PSYCHOLOGIE : base de la métaphysique, I, 11 ; — son objet, 15 ; — importance, 17 ; — rapports avec la physiologie, 17-22, 23-24 ; — mé-

thode de la psychologie, 24-40; — psychologie infantile, 32; — psychologie comparée, 30-33; 587; — méthode psychologique, 40; — raisonnement en psychologie, 40; — légitimité de la psychologie, 41; — classification des faits psychologiques, 42; — unité de la vie psychologique, 51; — ordre à suivre en psychologie, 57; — activité psychologique et division de la psychologie, 61; — expérimentation en psychologie, 33; — lois psychologiques, 39; — méthode des sciences physiques et méthode de la psychologie, II, 215; — division des sciences psychologiques, I, 3-4; — place de la psychologie dans les sciences morales, II, 255-256.

Psychologie expérimentale et psychologie rationnelle : comparaison, I, 15-16.

Psychologie rationnelle, II, 748-767.

PSYCHO-PHYSIOLOGIE ET PSYCHO-PHYSIQUE : I, 22; 35-38.

PUFFENDORF : fondement de l'obligation, II, 485; — du droit de propriété, 559.

PYRRHONISME : principales doctrines, II, 833.

Q

QUALITÉ : premières et secondes de la matière, I, 207; — catégories : d'Aristote, 300; 352-353; — de Kant, 353; — qualité des jugements et des propositions, 323, II, 27; — syllogisme de la qualité, 56.

QUANTIFICATION DU PRÉDICAT : II, 53-56.

QUANTITÉ : catégories : d'Aristote, I, 300; 353; — de Kant, 353; II, 27; — quantité ou extension des termes, II, 13; 31-32; — syllogisme de la quantité, 53; — sciences de la quantité, 135.

R

RABIER (ÉLIE) : les inclinations supérieures, I, 122; — l'hallucination vraie, 199; — mécanisme de la localisation des sensations, 224; — origine de l'idée de parfait, 410-411; — élaboration progressive du langage, 532.

RAISON : sa place dans les facultés, I, 159-160; — raison et raisonnement, 329; — raison intuitive et discursive, 329-330; — théorique, pratique, esthétique, 339; — raison et expérience, 338; — problème de la raison (origine des notions et vérités premières), 355-379; — part de la raison dans la perception des vérités premières, 380; — la raison, faculté d'acquisition, 422; — la raison et l'instinct, 128-130; — l'homme est seul doué de raison, 593; — part de la raison dans le problème de l'induction, II, 208-209; — la raison impersonnelle, d'après Cousin, 856.

RAISON ESTHÉTIQUE : I, 273; 339.

RAISON PRATIQUE : c'est la conscience morale, II, 390; — identité de la raison théorique et de la raison pratique, 402-404; — critique de la raison pratique par Kant, 468; 731-734.

RAISON PURE : critique de la raison pure par Kant, II, 726-730, 732-734.

RAISON SUFFISANTE (PRINCIPE DE) : I, 343; — rôle, 346; — origine, 382.

RAISONNEMENT : définition, 329; — raisonnement et raison, 329; — point de vue *psychologique* : raisonnement inductif, 331-332; — déductif, 333; — analogique, 335; — point de vue *logique* : induction, I, 333; II, 185-192; — déduction immédiate, II, 28; — médiate, I, 333-335; II, 33; — analogie, II, 243; — sophismes, 337-342.

RAPPEL DES IDÉES : I, 235.

RAPPORTS : essentiels et accidentels, I, 256; — rapports entre le signe et la chose signifiée, 516-517; — rapports du physique et du moral, rapports généraux, 556; — spéciaux, 565; — correspondance du physique et du moral, II, 755.

RAVAISSON : fondement de l'induction, II, 202; — idéal esthétique, 460.

RÉACTION : I, 60; 61; 508-509.

RÉALISME : exagéré, attribué à Platon, I, 301-302; — réalisme modéré, 303; — réalisme dans l'art, II, 686-687, 691-694.

RECHERCHE DE LA CAUSE : II, 185.

RÉCOMPENSE : théorie de Leibniz, I, 448; — usage des récompenses dans l'éducation, 493; — nécessité et but des récompenses, II, 497-500; — la vertu et la récompense, 445-447.

RECONNAISSANCE : sentiment de la reconnaissance, d'après La Rochefoucauld, I, 118; — fonction de la mémoire, 237.

RÉDINTÉGRATION (LOI DE) : I, 254.

RÉDUCTION : à l'absurde, II, 150-151; — l'analyse est une réduction, 115-116; — réduction des modes, 38; — réduction aux principes d'identité et de raison, I, 345.

RÉFLEXION : méthode de la psychologie, I, 27-30; — acte de la conscience réfléchie, 161; — comparaison avec l'attention, 284.

RÉGRESSION : marche de l'analyse, II, 115-117, 120-121.

REGRET : II, 393.

REID (THOMAS) : œuvres et doctrines principales, II, 850-851.

RELATION, RELATIF : I, 338.

RELATIVITÉ DE LA CONNAISSANCE : théorie de Hume, d'Hamilton, de Mill, de Spencer, II, 723-726.

RELATIVITÉ DE LA PERCEPTION SENSIBLE : I, 205, II, 724-725.

- RELIGIEUX : sentiment, I, 117; — le droit d'association et les communautés religieuses, II, 616; — morale religieuse, 621.
- RELIGION : II, 621.
- REMÈDES A L'ERREUR : II, 350.
- RÉMINISCENCE : I, 237; — théorie de la réminiscence de *Platon*, 368.
- REMORDS : II, 393; 501-502.
- RENAN (ERNEST) : origine du langage, I, 530.
- RENOUVIER : définition de la passion, I, 136; — la liberté, 464, note; — science et croyance, II, 327-328.
- RÉPARATION : le châtement est une réparation de l'ordre troublé, II, 500; 550.
- RÉPÉTITION : loi de la conservation et du rappel des idées, I, 233-234, 236; — condition du développement : de la mémoire, 245; — de l'habitude, 502; 505.
- REPRÉSENTATIF : caractère des faits intellectuels, II, 43-44; — élément représentatif de la sensation, 86; — loi d'*Hamilton*, 87-88; — idées représentatives (*Locke*), 195; — gouvernement représentatif, II, 602-603.
- REPRÉSENTATIONS GRAPHIQUES DES SYLLOGISMES : II, 60.
- REPRÉSENTATIONNISME : perception médiate du monde extérieur : systèmes divers, I, 190-191, 194-197.
- RÉPUBLIQUE : II, 602.
- RÉPUTATION : respect de la réputation des autres, II, 572.
- RÉSISTANCE : objet du toucher, I, 209; — qualité première ou seconde de la matière? 207-208; — droit de résistance passive et active, II, 598.
- RESPECT : sentiment moral, II, 392-393, 469.
- RESPECT HUMAIN : morale du respect humain, II, 452; — mensonge en action, 539.
- RESPONSABILITÉ : conséquence de la personnalité, I, 434; 438; — nature de la responsabilité morale, II, 489; — conditions et variations, 490; — responsabilité dans les actions d'autrui, 492; — responsabilité morale et responsabilité légale, 494; — conséquences : mérite et démerite, 494.
- RESSEMBLANCE : fondement de la sympathie, I, 104-105; — loi de ressemblance (association), 253; — fondement de l'idée générale, 295; — ressemblance absolue et relative, II, 244.
- RESTES OU RÉSIDUS (MÉTHODE DES) : II, 192.
- RESTITUTION : II, 562.
- RÊVE : le sommeil et le rêve, I, 565; — causes du rêve, 568; — rêve et rêverie, 267; 568 — rêve et réalité : leur distinction, 569.

- REVIVISCENCE : des idées, I, 235-236.
- RÉVOLUTION : l'Église et la Révolution, II, 643.
- RIBOT (THÉODORE) : expériences psycho-physiques, I, 35; — fausse notion du moi, 181; — loi de régression dans l'amnésie, 249-250.
- RICHESSE : définition, II, 647-648; — production, circulation, répartition et consommation de la richesse, 648-657.
- RIDICULE : II, 683; 685.
- RIRE : II, 684.
- RISIBLE : II, 685.
- ROSMINI : I, 381-372.
- ROUSSEAU (J.-J.) : la satisfaction morale, II, 432; — la souveraineté du peuple : le contrat social, 582-584.

S

- SAGESSE : II, 509; 539.
- SAINT-HILAIRE (GEOFFROY) : principe des connexions organiques, II, 238.
- SAINT-SIMON : valeur des passions, I, 142.
- SAISSET (ÉMILE) : II, 855.
- SALAIRE : définition, II, 497; — juste salaire de l'ouvrier, 654.
- SANCTION : définition, II, 496; — fondement et nécessité, 497; — but, 498; — insuffisance des sanctions de la vie présente, 501; — nécessité d'une sanction de la vie future, 502.
- SANTÉ : devoir de la conserver, II, 536.
- SATISFACTION MORALE : sentiment, II, 393; — plaisir moral, 432.
- SAUVAGERIE : est-ce l'état primitif? II, 584-585.
- SCEPTICISME ABSOLU : II, 718; — relatif ou probabilisme, 721; — scepticisme moral, 406-409.
- SHELLING : panthéisme, II, 785-786.
- SCHOPENHAUER : doctrines principales, II, 854.
- SCIENCE : nature, II, 73; — caractères et conditions, 74; — avantages, 77; — fin, 78; — connaissance du général et du particulier, 79; — marche générale de la science, 132.
- SCIENCES : origine et distinction des sciences, II, 82; — conditions d'une bonne classification, 83; — classifications subjectives (*Aristote*, *Bacon* et d'*Alembert*), 84-86; — classifications objectives (*Scolastiques*, *Ampère*, *A. Comte*, *Spencer*), 86-93; — classification proposée, 93; — hiérarchie des sciences, 97; — philosophie des sciences, 98; — rapports des sciences avec la philosophie, 102.
- SCIENCES MATHÉMATIQUES : II, 135.

- SCIENCES PHYSIQUES : II, 163.
 SCIENCES NATURELLES : II, 220.
 SCIENCES MORALES : II, 255.
 SCIENCES MÉTAPHYSIQUES, I, 4-5 ; II, 298.
 SCOLASTIQUE : grands docteurs et principales doctrines, II, 838.
 SCOT (DUNS) : distinction du bien et du mal, II, 482 ; 838.
 SÉLECTION : II, 789-790.
 SÈNEQUE : II, 835.
 SENS : définition, I, 184 ; — objets et organes, 185 ; — nombre, 186 ; — données des sens : naturelles, 208 ; — acquises, 212 ; — éducation, 215 ; — hiérarchie, 217 ; — erreurs des sens, 219-223.
 SENS COMMUN : sens commun et bon sens, I, 339 ; — critérium du sens commun, II, 357.
 SENS INTIME : I, 161.
 SENS MORAL : théorie de la conscience morale (*Hutcheson*), II, 394.
 SENSATION : définition, I, 82 ; — antécédents de la sensation, 83 ; — éléments affectif et significatif (représentatif), 86 ; — rapports de ces deux éléments, 88 ; — équivoque du mot sensation, 88 ; — sensation interne et externe, 89-90 ; — existe-t-il des sensations indifférentes ? 90 ; — localisation des sensations : a) internes, 91-92 ; 224-226 ; — b) externes, 226-228 ; — perception et sensation, 187 ; — sensation vitale, musculaire, 90 ; 186 ; — rôle des sensations, 156.
 SENSIBILITÉ : définition, I, 63 ; — sensibilité et intelligence : différences, 63 ; — division de la sensibilité, 65 ; — plaisir et douleur : modes essentiels de la sensibilité, 67 ; — rôle de la sensibilité, 152-157.
 SENSIBLES, SENSITIFS (FAITS) : leurs caractères : affectifs, subjectifs, etc., I, 43 ; 67 ; — sensibles propres, communs, 211-212 ; — sensibles par accident, 212.
 SENSUALISME : École sensualiste : *Locke*, I, 358-361 ; — *Condillac*, 356-358.
 SENSUALITÉ : I, 102.
 SENSUS COMMUNIS : I, 54 ; 187 ; — sensorium commune, 187.
 SENTIMENT : définition, I, 83 ; — équivoque du mot, 92 ; — comparaison des sentiments et des sensations, 92 ; — classification des sentiments, 96 ; — définition des principaux sentiments, 77 ; — sentiments du vrai, du beau, du bien : 115-117 ; — sentiments religieux, 117 ; — rôle des sentiments dans la vie intellectuelle, 156.
 Les sentiments moraux, II, 392 ; — sentiment de l'honneur, 453 ; — rôle du sentiment en morale, 455 ; — le sentiment et l'intérêt, 458 ; — sentiment esthétique, 667-670.
 SÉPARATION : de corps et de biens, II, 576 ; — des pouvoirs, 604.

- SERVICE MILITAIRE : II, 606.
 SERVITEURS : devoirs et droits, II, 579.
 SERVITUDE : des passions, I, 484 ; — servitude légale, 551-552.
 SHAFTESBURY : II, 449, note 2.
 SIGNE : définition et nature, I, 516-518 ; — rapports entre le signe et la chose signifiée, 516-517 ; — espèces de signes, 518 ; — production et interprétation des signes : École écossaise, 519 ; — École évolutionniste, 519-521 ; — signe extrinsèque et intrinsèque d'authenticité, II, 272.
 SIGNIFICATIF : élément de la sensation, I, 86.
 SIMILARITÉ (LOI DE) : I, 253.
 SIMPLICITÉ : origine de cette notion, I, 175 ; — preuves de la simplicité de l'âme humaine, II, 749-754.
 SIMPLICITÉ DES VOIES DE LA NATURE : II, 177.
 SINCÉRITÉ DU TÉMOIGNAGE : II, 271-273.
 SMITH (ADAM) : doctrines principales, II, 850.
 SOCIABILITÉ : inclination altruiste, I, 103 ; — origine de la société, II, 582-585.
 SOCIALISME : II, 568.
 SOCIÉTÉ : définition et éléments, II, 580-581 ; — ce n'est pas un état contre nature, II, 582 ; — origine naturelle : I, 103 ; II, 583-585.
 SOCIOLOGIE : II, 255.
 SOCRATE : I, 17 ; — doctrines principales, II, 826.
 SOLIDARITÉ : II, 493.
 SOMMEIL : ses causes, I, 565 ; — effets physiologiques et psychologiques, 566-568 ; — sommeil et rêve, 566-568.
 SONNAMBULISME : I, 267-268, 571.
 SOPHISME : classification commune, II, 337 ; — sophismes de mots, 338 ; — sophismes de pensées, 39 ; — classifications de *Port-Royal*, 342, de *S. Mill* : 342 ; de *Bacon*, 347.
 SORITE : II, 49.
 SOURDE CONSCIENCE : I, 170 ; 235.
 SOUVENIR : acte essentiel de la mémoire, I, 237 ; — souvenir et réminiscence, 237 ; — nature et conditions du souvenir, 237-239 ; — distinction entre le souvenir, la perception et la fiction imaginative, 239-241.
 SOUVERAIN BIEN, II, 427.
 SOUVERAINETÉ DU PEUPLE : II, 582-583 ; 588 ; 643.
 SPENCER (HERBERT) : doctrines principales, II, 860-861.
 SPINOZA (BARUCH) : œuvres et doctrines principales, II, 845.
 SPIRITUALISME : II, 749.
 SPIRITUALISTE (ÉCOLE) : dans l'art, II, 687.
 SPIRITUALITÉ : ce qu'elle ajoute à la simplicité, II, 753.

- SPONTANÉITÉ : I, 59; 60; — conscience spontanée, 161-162; — connaissance spontanée, 287-288.
- STAËL (M^{me} DE) : II, 432.
- STAHL : II, 746.
- STATIQUE : statique sociale, II, 287; — loi statique de l'esprit, I, 346.
- STATISTIQUE : I, 460; II, 290.
- STOÏCISME : doctrines et représentants, II, 835.
- STUART MILL (JOHN) : I, 261, note; — doctrines, II, 859.
- SUAREZ (FRANÇOIS) : II, 838; — origine du pouvoir, 586-588; — droit de résistance, 599-600.
- SUBCONSCIENCE : I, 170.
- SUBJECTIF : observation subjective, I, 26; — caractère des faits sensibles, 43; 63.
- SUBJECTIVISME : II, 718; 722.
- SUBLIME : comparé au beau, II, 680; — au joli, 682.
- SUBSTANCE : définitions, I, 383; — origine de cette notion, 172; 383-384; — erreurs sur la substance, 385-386.
- SUBSTANCE (PRINCIPE DE) : I, 386.
- SUBSTANTIF : I, 555.
- SUCCESSION : faculté de transmettre par succession, II, 566-568.
- SUGGESTION : théorie de la suggestion immédiate, I, 198; — la suggestion et l'imagination, 267-268; — cause ou effet de l'hypnotisme? 573-575; — faits de suggestion, 575-576; — explication des suggestions : intrahypnotiques, 576; — posthypnotiques, 577; — à distance, 578; — ses dangers, 580-581.
- SUICIDE : II, 536-538.
- SUFFRAGE : espèces, II, 613-614.
- SUJET : sujet et attribut, I, 315-316; — extension du sujet, II, 31.
- SULLY (JAMES) : théorie de l'association, I, 252.
- SUPERSTITION : I, 262.
- Sustine : maxime stoïcienne : II, 466-467.
- SYLLOGISME : structure et éléments du syllogisme, I, 333-334; II, 33-34; — figures et modes, 34; — nombre des figures (Aristote et Lachelier), 35-37; — modes concluants et utiles, 37; — modes concluants, mais inutiles, 47; — réduction des modes, 35; — réduction à l'absurde, 39-40; — règles et lois générales du syllogisme, 40-45; — règles particulières à chaque figure, 45; — syllogismes irréguliers, 48; — syllogismes composés, 50; — principes fondamentaux, 53; — syllogisme : de la quantité, 53-56; — de la qualité, 56-59; — de la causalité ou syllogisme inductif, 209; — points de vue compréhensif et extensif, 59-60; — représentations graphiques des syllogismes, 60; — syllogisme démonstratif ou du nécessaire, 65-66; — objections

- contre le syllogisme, 69-71; — comparaison avec la démonstration mathématique, 149-151; — avantages et abus de la méthode syllogistique, 370-372.
- SYMBOLE, SYMBOLISME : I, 264; 517-518.
- SYMPATHIE : aux points de vue : a) *psychologique* : ses degrés, I, 103-104; — ses effets, 104; — ses causes, 105-106; — b) *moral* : théorie de *Smith*, II, 450-453.
- SYNTAXE : I, 537; 555.
- SYNTHÈSE : définitions, II, 113-115; — synthèse rationnelle, 115; 116-117; — synthèse expérimentale, 118; 120; — c'est une progression, 120-122; — règles, 122; — emploi : procédé propre à l'enseignement, 122-124; — esprit synthétique, 124-125; — comparaison avec la déduction, 131-132; — la science tend à la synthèse, 99-100, 132-134; — grandes synthèses scientifiques, 172-173; — synthèse métaphysique de l'histoire, 280; — synthèses organiques, 743-744; — synthèse des grandes écoles philosophiques, 825; — synthèse des inclinations supérieures, I, 117; — synthèse des principes premiers, 419-420.
- SYNTHÉTIQUE A PRIORI (JUGEMENT) : I, 325-328.
- SYNTHÉTIQUE (LANGUE) : I, 544; 550-551.

T

- TABLE : table rase de Locke, I, 359; — les trois tables de Bacon, II, 186-188.
- TACT (TOUCHER) : objet et organe, I, 186; 209; 213; — rôle, 218; — le tact du vrai, II, 158.
- TAINÉ (HIPPOLYTE) : objection contre la distinction entre la physiologie et la psychologie, I, 23-24; — l'inconscient, 167; — théorie de l'hallucination vraie, 199; — la localisation, 224; — nominalisme, 301; — déterminisme, 469-470; — théorie du milieu, du moment et de la race, II, 282.
- TALENT : II, 700.
- TÉMOIGNAGE : définition, II, 264; — rôle du témoignage, 264-265; — fondement de la foi au témoignage, 266; — règles de la critique des témoignages, 267; — valeur du témoignage doctrinal ou autorité, 264; 352-357; — valeur du témoignage universel, 368.
- TEMPÉRAMENT : variétés, I, 471; — influence sur la liberté, 471.
- TEMPÉRANCE : vertu morale, II, 509; — règle du juste milieu, 507; — sociétés de tempérance, 664.
- TEMPS : systèmes divers sur la nature du temps, I, 413-415; — temps possible et temps réel, 415-416; — temps proprement dit et durée, 417; — origine de ces notions, 417; — temps et mouvement, 418-419.

- TENDANCE : inclination, I, 98.
 TERME : mot et terme, II, 12, note 2 ; — terme, expression verbale de l'idée, 12 ; — connotation et dénotation, 12 ; — classification des termes, 13 ; — règle des termes, 14 ; — termes du syllogisme, 34 ; — règles relatives aux termes du syllogisme, 41-42.
 TEXTES (CRITIQUE DES) : II, 271-273.
 THÉOCRATIE : II, 586.
 THÉODICÉE OU THÉOLOGIE RATIONNELLE : sa place en métaphysique, I, 4 ; II, 714 ; — science de Dieu, II, 768.
 THERMIQUE (SENS) : I, 186-187.
 THÈSE : la thèse et l'hypothèse dans les rapports de l'Église et de l'État, II, 633.
 THOMAS D'AQUIN (SAINT) : II, 838.
 TIERS EXCLU (PRINCIPE DU) : I, 342.
 TOCQUEVILLE (ALEXIS DE) : II, 287-288.
 TOLÉRANCE : tolérance et intolérance, II, 637-641 ; — tolérance des cultes, 553-555.
 TOUCHER : objet et organe, I, 186 ; 209 ; 213 ; — son rôle, 218.
 TOURBILLONS : hypothèse cartésienne (*Discours de la Méthode*), II, 174.
 TRADITION : critique des traditions, II, 270.
 TRADITIONNALISME : représentants et doctrines, II, 855.
 TRANSCENDANCE (PROCÉDÉ DE) : II, 688 ; 782.
 TRANSCENDANT : cause transcendante, I, 395.
 TRANSCENDANTAUX : I, 298.
 TRANSFORMISME : exposé, II, 780-795 ; — critique, 795-801 ; — comparaison entre le monisme, le transformisme et le darwinisme, 801-802.
 TRANSITIF : action transitive, I, 395.
 TRAVAIL : obligation du travail, II, 539 ; — facteur de la richesse, 649 ; — division du travail, 649 ; — liberté, 553 ; — fondement de la propriété, 558 ; — rémunération du travail, 652 ; — réglementation du travail, 595.
 TYPE : cause exemplaire, I, 304 ; — idéal de beauté, II, 687-688.
 TYRANNIE : II, 598.
- U
- DIRECCIÓN GENERAL
- UNIFORMITÉ DE LA NATURE (PRINCIPE D') : I, 344 ; II, 206-207.
 UNION : systèmes divers sur l'union de l'âme et du corps, II, 758-764.
 UNITÉ : origine de cette idée, I, 174 ; — unité du moi, I, 172 ; 176 ; 179-

- 180 ; — élément du beau, II, 672 ; — simplicité de l'âme prouvée par l'unité de la pensée, II, 751 ; — unité de Dieu, 780.
 UNITÉ NATIONALE : 110.
 UNIVERSALITÉ : de la conscience, II, 406 ; — de la loi morale, 426.
 UNIVERSAUX : définition, I, 298-300 ; — problème des universaux, 300.
 UNIVERSEL : opposé au particulier, I, 338 ; — idées universelles, 307.
 USAGE : dans le langage, II, 20-21.
 USUFRUIT : II, 557.
 USURE : II, 654.
 USURPATEUR, USURPATION : II, 600-602.
 UTILE : définition, II, 432-433 ; — l'utile d'après *Bentham*, 434 ; — l'utile et le beau, 677-678.
 UTILITAIRE, UTILITARISME : morales utilitaires : *Épicure*, II, 433 ; — *Bentham*, 434 ; — *S. Mill*, 437 ; — *Spencer*, 442.
 UTILITÉ SOCIALE : source du droit d'après *Mill* et *Spencer*, II, 514-516.
 UTOPISTE : I, 277.

V

- VALEUR OBJECTIVE DE LA CONNAISSANCE : II, 318-319, 718.
 VARIATIONS CONCOMITANTES (MÉTHODE DES) : II, 191.
 VARIÉTÉ : condition du beau, II, 670 ; 672 ; — espèce et variété, 790, note.
 VÉRACITÉ : instinct de véracité, II, 266 ; — qualité morale des témoins, 267 ; 273 ; — véracité divine, critérium du vrai, 363 ; — devoir moral de la véracité, 551.
 VERBE : son rôle dans le jugement, I, 315 ; 554.
 VÉRIFICATION DE L'HYPOTHÈSE : I, 276 ; II, 170-171, 177-179 ; — vérification de l'analogie, 249.
 VÉRITÉ : un des transcendants, I, 298 ; 307 ; — définition, II, 301 ; — vérité logique et vérité métaphysique, 302 ; — rapports entre ces deux sortes de vérités, 302-304 ; — l'être et le vrai, 304-305, 717 ; — critérium de la vérité : systèmes divers, 352-367.
 VÉRITÉS ÉTERNELLES : II, 773.
 VÉRITÉS MORALES : définition, II, 320-321 ; — leur genre de certitude et de démonstration, 320-322, 331.
 VÉRITÉS PREMIÈRES : définition et classification, I, 341-345 ; — leur rôle dans la pensée et dans les sciences, 345-347 ; — leurs caractères, 348 ; — vérités premières et lois scientifiques, 349 ; — comparaison avec les notions premières, 351-352 ; — origine des vérités premières : systèmes divers, 355-380.

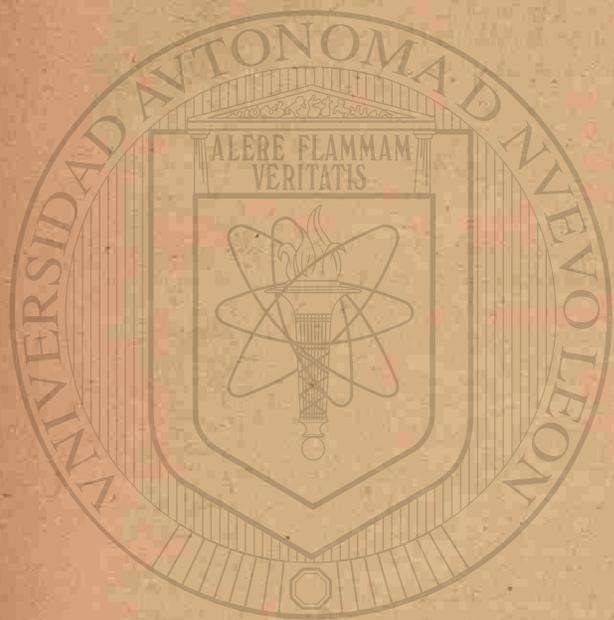
- VERRI : le plaisir, fait négatif, I, 68.
- VERTU : science du bien (*Socrate et Platon*), II, 503; — ressemblance avec Dieu, harmonie (*Platon*), 504; — juste milieu (*Aristote*), 505-508; — définitions de *Malebranche*, de *Kant*, 508; — définition proposée, 508 — division des vertus, 509-510; — la vertu et l'intérêt, la récompense, 445-447, 497-500; — la vertu et le sentiment, 457-458.
- VIBRATIONS CÉRÉBRALES : I, 231.
- VICE : II, 503; — vice et liberté, I, 447.
- VICO : les trois âges de l'histoire, II, 281.
- VIDE : définition, I, 418; — *Descartes et Spinoza* le nient, II, 739-740.
- VIE : définition, I, 59; — degrés : vie végétative, sensitive ou animale, raisonnable, 60-61; — nature du principe vital, systèmes divers : mécanisme, II, 743; — organicisme, 744; — vitalisme, 745; — animisme, 746.
- VIRTUALITÉS : leur nature d'après *Leibniz*, I, 376.
- VIRTUEL : intention virtuelle, II, 413; — erreur virtuelle, 335-336.
- VISION EN DIEU (*Malebranche*) : I, 370.
- VITAL : sens et sensation, I, 90, 186; — principe vital, II, 742.
- VITALISME : II, 745.
- VITESSE DES SENSATIONS : I, 36.
- VIVISECTIONS : I, 38; II, 235.
- VOCABULAIRE : I, 537; 555.
- VOLITIF : caractère des faits volitifs, I, 44.
- VOLITION : acte de la volonté libre, I, 427; — sa nature, 431-434.
- VOLONTÉ : activité volontaire, 423-424; — volonté et liberté, 425; — analyse de l'acte volontaire, 426; — part de la volonté dans la délibération et l'exécution, 429; — nature de l'acte volontaire : un jugement (*Spinoza*), 431; — un désir (*Condillac*), 432; — caractères de la volonté, 434; — influence de la volonté sur : a) l'organisme, 435; — b) la sensibilité, les passions, 435; — c) l'intelligence, 435-436; — d) le caractère, 436; 489; — éducation de la volonté, 496; — l'habitude et la volonté, 510; 512-513; — influence du physique sur la volonté, 560; — influence de la volonté sur le physique, 563-564.
- VOTE : droit politique, II, 607; — espèces, 613-614.
- VRAI : définition et espèces, II, 301-304; — l'être et le vrai, 304; — le vrai, le bien et le beau, 674; — critérium du vrai; systèmes divers, 352-367.
- VRAISEMBLABLE, VRAISEMBLANCE, II, 268-269, 721-722.
- VUE : objet et organe, I, 186; 209; — la troisième dimension et la distance sont-elles des perceptions naturelles de la vue? 209-211; — perceptions acquises, 212; — rôle, 219; — erreurs de la vue, 219.

W

- WEBER : loi de Weber, I, 36.
- WOLF : méthode philosophique, I, 9; — origine du plaisir, 70-71; — critérium de la vérité, II, 360-361.
- WOLLASTON : nature de l'idée du bien, II, 477.
- WUNDT : expériences psycho-physiques, I, 9; — fondement de l'induction, II, 203.

Z

- ZÈLE : faux zèle, I, 151.
- ZENON DE CITTIUM : fondateur du Stoïcisme, II, 834.
- ZOOLOGIE : sa place dans les sciences, II, 160-161.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN
DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS

PRÉFACE

A quoi bon un *Nouveau Traité de Philosophie*? C'est la question qui vient naturellement à l'esprit. Si ce *Cours* devait ressembler complètement aux ouvrages qui l'ont précédé, il n'aurait pas sa raison d'être. Mais il s'en distingue par les traits caractéristiques suivants :

1^o Dans les Traités, même les plus en vogue, la pensée est comme noyée dans le développement trop littéraire de la phrase. On dirait que leurs auteurs n'osent pas affronter le public sans cet ornement verbal qui cache le fond. C'est une plainte assez générale. Ici, rien de pareil : l'idée se dégage nette et claire, sans fausse parure. Les définitions sont multipliées : on sait par là même d'où l'on part et où l'on va. C'est le procédé scientifique opposé au procédé littéraire ;

2^o Chaque affirmation abstraite est accompagnée d'un exemple concret ;

3^o Chaque question est divisée en paragraphes numérotés, pour faciliter les références, et chaque paragraphe

est, le plus souvent, disposé de façon à former un plan de dissertation ;

4° Certaines questions, plus importantes ou plus complexes, sont traitées avec une ampleur particulière : par exemple, *la perception extérieure, l'origine des idées, le fatalisme théologique, le déterminisme, la philosophie des sciences, les méthodes des sciences mathématiques et des sciences physiques, les divers systèmes de morale, le collectivisme, les fonctions de l'État, le darwinisme, l'évolutionnisme, l'esthétique*, etc. Ce qui regarde le *Criticisme* de Kant et les *Jugements synthétiques a priori* a été l'objet d'un soin spécial. Ces questions sont surtout destinées aux élèves qui forment la tête d'une classe, pour stimuler et développer en eux l'esprit philosophique ;

5° Une synthèse historique des grands maîtres de la pensée et des grandes écoles philosophiques sert d'épilogue à ce traité ;

6° Les citations ont été contrôlées en remontant, autant que possible, aux sources mêmes. Mérite bien mince et pourtant assez rare dans la plupart des cours, qui se copient, sous ce rapport, avec une confiance trop souvent aveugle.

Comment se servir de ce *Cours* ? On peut se contenter de le remettre aux élèves comme livre de lecture. Mais le mieux, semble-t-il après expérience, est d'en dicter un résumé, qui doit s'adresser à la moyenne de la classe. Ce résumé sera plus ou moins succinct, selon la force des élèves qui

varie d'une année à l'autre. En tous cas, il doit contenir l'essentiel : c'est comme un foyer central d'où s'échappent les rayons lumineux qui vont éclairer les détails, les recoins plus ou moins obscurs et éloignés des grands problèmes philosophiques. Le professeur donnera oralement les explications complémentaires, que ses auditeurs pourront noter sur la page blanche qui doit être réservée à cet usage, en face de la page écrite sous la dictée. Dans le *compendium* rédigé par lui, le professeur fera la part plus ou moins large aux questions importantes ou complexes dont il est parlé ci-dessus, selon la valeur changeante de la classe. C'est ici que l'enseignement oral peut se donner libre carrière. Les meilleurs élèves retrouveront dans le *Cours* imprimé les développements qu'ils n'auraient pu noter au vol de la parole ou dont le sens leur aurait échappé. C'est peut-être le moyen de résoudre ce délicat problème de l'enseignement philosophique : s'adresser à la moyenne de la classe sans cependant sacrifier la tête. On atteint la première par le résumé *substantiel* et les explications verbales ; on s'élève jusqu'à la seconde, en abordant de temps à autre l'étude des questions plus hautes.

Ce traité, étant fait pour répondre aux exigences du programme officiel, n'a pu donner aux théories de la *Scolastique* la place qu'elles méritent. Il appartient à chaque professeur, quand l'occasion se présente, de combler dans une certaine mesure cette lacune regrettable.

Une dernière remarque. Les ouvrages cités çà et là renferment parfois une doctrine très mêlée. Ces références ne

sont donc aucunement des recommandations, mais de simples indications.

Paris, le 8 décembre 1900, en la fête patronale de l'École libre de l'Immaculée Conception, à Vaugirard.

GASTON SORTAIS, S. J.

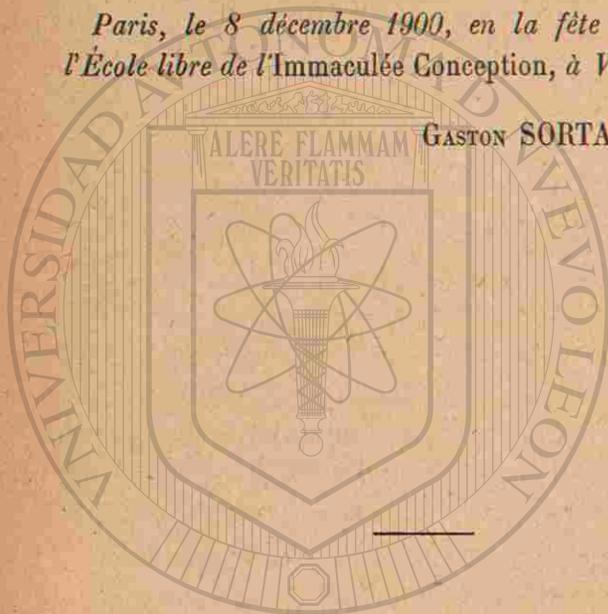


TABLE DU PREMIER VOLUME

	Pages
PRÉFACE.	vii

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

1. Objet de la philosophie	1
2. Division de la philosophie	5
3. Définition de la philosophie	6
4. Esprit philosophique et esprit scientifique.	7
5. Importance et utilité de la philosophie	8
6. Méthode générale de la philosophie	8
7. Ordre à suivre en philosophie	12

SCIENCES PSYCHOLOGIQUES

I

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

Préliminaires

1. Définition et objet de la psychologie.	15
2. Psychologie expérimentale et psychologie rationnelle.	15
3. Importance de la psychologie	17
4. Distinction entre les phénomènes physiologiques et les phénomènes psychologiques	17
5. Objection contre cette distinction.	23
6. Méthode de la psychologie	24

	Pages
56. II ^e Classification, d'après le temps	123
57. III ^e Classification, d'après la fin	124
58. Caractères des inclinations	125

ARTICLE II. — L'instinct

59. Définition et classification.	125
60. Caractères et lois.	126
61. Origine et nature.	128

CHAPITRE. III — LES PASSIONS

62. Équivoque du mot passion	136
63. Nature de la passion { I) L'inclination et la passion	137
II) Origine et causes	138
III) Effets	141
64. Valeur et traitement des passions	142
65. Responsabilité dans la passion	145
66. Lois des passions	145
67. Classification des passions au sens ancien	147
68. Classification des passions au sens moderne	150
A. — Plaisir	152
B. — Douleur.	153
69. Rôle de la sensibilité { C. — Inclinations	155
D. — En général.	156

LIVRE II. — L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

70. Classification des fonctions intellectuelles	158
71. Éléments de l'intelligence.	160

Section I : Fonction d'acquisition

CHAPITRE I. — LA CONSCIENCE OU LA PERCEPTION INTERNE

72. Modes ou formes de la conscience	161
73. Caractères de la conscience	163

	Pages
74. Nature de la conscience	164
75. Degrés de la conscience (<i>problème de l'inconscient</i>)	166
76. Objet, portée et limites de la conscience.	171
77. Idées dues à la conscience réfléchie	174
78. L'idée du moi	176
79. Importance de la perception du moi	178
80. Altérations de l'idée du moi.	179
81. Fausses notions du moi	181
82. L'âme pense-t-elle toujours ?	182

CHAPITRE II. — LES SENS OU LA PERCEPTION EXTERNE

83. Définition	184
84. Analyse de la perception	184
85. Objets et organes des sens	185
86. Nombre des sens.	186
87. Sensation et perception	187
88. Problème de la perception extérieure.	190

I. — PERCEPTION IMMÉDIATE OU INTUITIONNISME

89. I. — Théorie de l'assimilation (<i>Scolastiques</i>).	191
90. II. — Théorie de la perception intuitive (<i>Hamilton</i>).	192

II. — PERCEPTION MÉDIATE ET INDIRECTE

§ A. — Représentationnisme (intermédiaires-images)

91. I. — Idées-images émanées des objets (<i>Démocrite</i>).	194
92. II. — Impressions sur les organes des sens (<i>Müller</i>)	195
93. III. — Idées représentatives (<i>Locke</i>)	195
94. IV. — Idées produites par Dieu en nous (<i>Berkeley</i>).	196
95. V. — Idées divines. (<i>Malebranche</i>)	196
96. Conséquences de la théorie des idées-images.	197

§ B. — *Interprétationnisme* (intermédiaires-sensations)

	Pages
97. I. Suggestion immédiate : interprétation <i>instinctive</i> (Reid)	198
98. II. Hallucination vraie : interprétation <i>empirique</i> (Taine)	199
99. III. Inférence : interprétation <i>rationnelle</i> (Descartes)	202
100. Caractères de la perception	204
101. Qualités primaires et secondaires de la matière	207
102. Données des sens	208
103. Théorie des perceptions acquises	214
104. Éducation des sens	215
105. Hiérarchie des sens	217
106. Erreurs de la perception	219
107. Mécanisme de la localisation des sensations	224

Section II : Fonctions de conservation et de combinaison

CHAPITRE I. — LA MÉMOIRE

108. Objet et fonctions	229
109. I ^{re} fonction : Conservation des idées	230
110. II ^e fonction : Rappel des idées	235
111. III ^e fonction : Reconnaissance des idées ou localisation	237
112. Formes et variétés de la mémoire	243
113. Qualités et défauts de la mémoire	244
114. Éducation de la mémoire	245
115. Mémoire et volonté	246
116. Rôle et importance de la mémoire	247
117. Maladies de la mémoire	249

CHAPITRE II. — L'ASSOCIATION

118. Domaine et nature de l'association	251
119. Théorie anglaise contemporaine	252
120. Théorie écossaise	256
121. Rôle et importance de l'association	260
122. Excès de l'associationnisme	264

CHAPITRE III. — L'IMAGINATION

	Pages
123. § I. — Imagination reproductrice ou passive	263
124. § II. — Imagination productrice ou créatrice	265
125. A). — Imagination créatrice <i>spontanée</i>	266
126. B). — Imagination créatrice <i>réfléchie</i>	269
127. Conditions des associations et des dissociations	270
128. Rôle de l'imagination dans l'art, la science et la vie	272

Section III : Fonction d'élaboration

129. Les opérations intellectuelles	280
---	-----

CHAPITRE I. — L'ATTENTION

130. Nature de l'attention	282
131. Formes de l'attention	283
132. Lois de l'attention	284
133. Rôle et importance de l'attention	285
134. Connaissance instinctive et connaissance réfléchie	287

CHAPITRE II. — LA COMPARAISON

135. Nature de la comparaison	289
136. Rôle et importance de la comparaison	290

CHAPITRE III. — FORMATION DES CONCEPTS

ARTICLE I. — L'abstraction

137. Nature, espèces, degrés de l'abstraction	291
138. Avantages et dangers l'abstraction	292

ARTICLE II. — La généralisation

	Pages
139. Définition et espèces	294
140. Formation de l'idée générale	294
141. Propriétés de l'idée générale	296
142. Hiérarchie des idées générales	297
143. Division des idées générales	298
144. Problème des universaux	300
145. Usage de la généralisation	304
146. Comparaison des diverses sortes d'idées	306
147. Antériorité de l'idée générale	307
148. Imagination et entendement	309

CHAPITRE IV. — LE JUGEMENT

149. Les modes du jugement	313
150. Analyse du jugement	314
151. Nature et rôle du jugement	316
152. Jugement et croyance	318
153. Division des jugements	322
154. Jugements synthétiques <i>a priori</i>	325

CHAPITRE V. — LE RAISONNEMENT

155. La nature du raisonnement	329
156. Raison et raisonnement	329
157. Espèces de raisonnements	331
158. Rôle et importance du raisonnement	336

Section IV : La raison et les principes directeurs
de la connaissance

CHAPITRE I. — VÉRITÉS ET NOTIONS PREMIÈRES

159. La raison et l'expérience	338
160. Formes de la raison	339
161. Sens commun et bon sens	339

ARTICLE I. — Vérités premières

	Pages
162. Définition et classification	341
163. Principe d'identité et ses dérivés	342
164. Principe de raison et ses dérivés	343
165. Rôle des principes dans la pensée	345
166. Rôle des principes dans les sciences	347
167. Caractères des vérités premières	348
168. Les vérités premières et les lois scientifiques	349

ARTICLE II. — Catégories ou notions premières

169. Comparaison avec les vérités premières	351
170. Classification des notions premières	352

CHAPITRE II. — PROBLÈME DE LA RAISON

171. Origine des notions et vérités premières	355
---	-----

ARTICLE I. — Empirisme

172. Sensualisme de Condillac	356
173. Empirisme de Locke	358
174. Associationnisme de S. Mill.	361
175. Évolutionnisme et héréditarisme de Spencer.	364
176. Réfutation générale de l'empirisme	366

ARTICLE II. — Rationalisme

177. La réminiscence de Platon	368
178. La vision en Dieu de Malebranche	370
179. L'innéité de Descartes	372
180. Le criticisme de Kant.	374

ARTICLE III. — Rationalisme empirique

181. Les virtualités de Leibniz.	376
182. L'intellect actif d'Aristote.	378
183. Conclusion sur l'origine des idées.	379

CHAPITRE III. — APPLICATION DE LA THÉORIE EMPIRICO-RATIONALISTE

	Pages
184. Principe d'identité et ses dérivés	381
185. Notion et principe de raison	382
186. Notion et principe de substance	383
187. Notion et principe de causalité	386
188. Notion et principe de finalité	398
189. Utilité et valeur des causes finales	402
190. Rapports des principes de causalité et de finalité	405
191. Notion de l'absolu	407
192. L'espace et le temps	412
193. Synthèse des notions et vérités premières	419
194. Conclusion du Livre II	421

LIVRE III. — L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

195. Nature et modes de l'activité en général	423
---	-----

CHAPITRE I. — LA VOLONTÉ

196. Volonté et liberté	425
197. Analyse de l'acte volontaire et libre	426
198. Essence de l'acte libre	428
199. Part de la volonté dans la délibération et l'exécution	429
200. Part de l'intelligence dans les phénomènes volontaires	430
201. Part de la sensibilité dans les phénomènes volontaires	430
202. Nature de l'acte volontaire	431
203. Caractères de la volonté	434
204. Rôle de la volonté	435
205. Personnalité	437
206. Qualités, défauts, maladies de la volonté	439
207. Sens divers du mot liberté	441
208. Les preuves du libre arbitre	442
209. Erreurs opposées à la liberté	449
210. § I. — Le fatalisme	451

	Pages
211. § II. — Le déterminisme en général	459
212. A) Le déterminisme <i>scientifique</i>	460
213. B) Le déterminisme <i>physique et physiologique</i>	469
214. C) Le déterminisme <i>psychologique</i>	472
215. Conditions, degrés, limites de la liberté	482
216. Nécessité et liberté	485
217. Le caractère et la volonté	487
218. L'éducation en général	491
219. § I. — L'éducation <i>morale</i>	493
220. § II. — L'éducation <i>intellectuelle</i>	498

CHAPITRE II. — L'HABITUDE

221. Origine et développement de l'habitude	501
222. Espèces d'habitudes	502
223. Effets de l'habitude	504
224. Lois de l'habitude	505
225. Nature de l'habitude	507
226. Domaine de l'habitude	509
227. Rôle et importance de l'habitude	511
228. L'habitude, la liberté et la moralité	512
229. L'habitude et l'instinct	513

LIVRE IV. — PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

CHAPITRE I. — LES SIGNES ET LE LANGAGE

230. Les signes	516
231. Production et intelligence des signes	519
232. Le langage	521
233. Origine du langage	525
234. Rapports du langage et de la pensée	536
235. Peut-on penser sans langage ?	539
236. Inconvénients du langage	541
237. Les langues	543
238. Qualités d'une langue bien faite	550

	Pages
239. Langue universelle	551
240. Aphorismes de Condillac	552
241. La grammaire	554

CHAPITRE II. — RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

ARTICLE I. — Rapports généraux

242. Influence du physique sur le moral	557
243. Influence du moral sur le physique	560

ARTICLE II. — Rapports spéciaux

244. Le sommeil et le rêve	565
245. Rêve et réalité	569
246. Le somnambulisme	571
247. L'hypnotisme	572
248. L'extase	581
249. L'hallucination	583
250. La folie	585

CHAPITRE III. — PSYCHOLOGIE COMPARÉE

251. Objet, méthode et utilité	587
--	-----

ARTICLE I. — Variétés psychologiques dans l'homme

252. Esquisse de cette étude	588
--	-----

ARTICLE II. — L'homme et l'animal

253. Nature de l'animal	589
254. Analogies et différences	591

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

1. — OBJET DE LA PHILOSOPHIE

Il faut d'abord déterminer l'objet propre des autres sciences. S'il reste en dehors d'elles un objet de connaissance dont aucune ne s'occupe, ce *bonum vacans* sera le domaine spécial de la philosophie. Nous allons donc procéder par voie d'élimination.

Pour atteindre notre but nous avons besoin d'une classification *objective* des sciences ; prenons celle d'Ampère, excellente dans ses grandes lignes.

Il y a deux objets à connaître : la *matière* et l'*esprit* ; de là deux règnes dans les sciences : celui des sciences *COSMOLOGIQUES* (*κόσμος*, monde) ou de la nature, et celui des sciences *NOOLOGIQUES* (*νόος-νοῦς*, esprit) ou de l'esprit (ou sciences morales).

A. — SCIENCES COSMOLOGIQUES

On peut les subdiviser en trois classes suivant la manière dont elles envisagent leur objet : les *corps*. On peut considérer les corps : *abstraitement* : c'est-à-dire en séparant par la pensée, du tout dont elles font partie, certaines qualités qu'on étudie isolément ; — *concrètement* : c'est-à-dire en envisageant les corps tels qu'ils existent avec l'ensemble de leurs qualités ; — *en unissant les deux manières*. De là trois subdivisions ; on a les *sciences* :

1° **Abstraites** : on peut ne considérer dans les corps que l'*étendue* :

a) **GÉOMÉTRIE** : déterminer les propriétés de l'étendue simplement en tant que *figurée* est l'objet de la GÉOMÉTRIE.

	Pages
239. Langue universelle	551
240. Aphorismes de Condillac	552
241. La grammaire	554

CHAPITRE II. — RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

ARTICLE I. — Rapports généraux

242. Influence du physique sur le moral	557
243. Influence du moral sur le physique	560

ARTICLE II. — Rapports spéciaux

244. Le sommeil et le rêve	565
245. Rêve et réalité	569
246. Le somnambulisme	571
247. L'hypnotisme	572
248. L'extase	581
249. L'hallucination	583
250. La folie	585

CHAPITRE III. — PSYCHOLOGIE COMPARÉE

251. Objet, méthode et utilité	587
--	-----

ARTICLE I. — Variétés psychologiques dans l'homme

252. Esquisse de cette étude	588
--	-----

ARTICLE II. — L'homme et l'animal

253. Nature de l'animal	589
254. Analogies et différences	591

TRAITÉ DE PHILOSOPHIE

INTRODUCTION A LA PHILOSOPHIE

1. — OBJET DE LA PHILOSOPHIE

Il faut d'abord déterminer l'objet propre des autres sciences. S'il reste en dehors d'elles un objet de connaissance dont aucune ne s'occupe, ce *bonum vacans* sera le domaine spécial de la philosophie. Nous allons donc procéder par voie d'élimination.

Pour atteindre notre but nous avons besoin d'une classification *objective* des sciences ; prenons celle d'Ampère, excellente dans ses grandes lignes.

Il y a deux objets à connaître : la *matière* et l'*esprit* ; de là deux règnes dans les sciences : celui des sciences *COSMOLOGIQUES* (*κόσμος*, monde) ou de la nature, et celui des sciences *NOOLOGIQUES* (*νόος-νοός*, esprit) ou de l'esprit (ou sciences morales).

A. — SCIENCES COSMOLOGIQUES

On peut les subdiviser en trois classes suivant la manière dont elles envisagent leur objet : les *corps*. On peut considérer les corps : *abstraitement* : c'est-à-dire en séparant par la pensée, du tout dont elles font partie, certaines qualités qu'on étudie isolément ; — *concrètement* : c'est-à-dire en envisageant les corps tels qu'ils existent avec l'ensemble de leurs qualités ; — *en unissant les deux manières*. De là trois subdivisions ; on a les *sciences* :

1° **Abstraites** : on peut ne considérer dans les corps que l'*étendue* :

a) **GÉOMÉTRIE** : déterminer les propriétés de l'étendue simplement en tant que *figurée* est l'objet de la GÉOMÉTRIE.

b) ARITHMÉTIQUE : les corps étendus sont susceptibles d'augmentation ou de diminution, c'est-à-dire sont des grandeurs ou quantités. Mesurer ces grandeurs est l'objet de l'ARITHMÉTIQUE.

c) ALGÈBRE : on peut représenter ces grandeurs d'une manière universelle par des lettres : c'est l'objet de l'ALGÈBRE.

2° **Mixtes** : ce sont celles qui joignent l'observation au calcul.

On peut rendre aux corps quelques-unes des qualités dont on les avait dépouillés par abstraction :

a) MÉCANIQUE : en leur rendant l'impénétrabilité et le mouvement, ils peuvent agir les uns sur les autres. Or cette action mutuelle est l'objet de la MÉCANIQUE.

b) ASTRONOMIE : déterminer les distances des corps célestes et leurs mouvements en unissant la géométrie à la mécanique, c'est l'objet de l'ASTRONOMIE.

3° **Concrètes** : elles étudient les corps tels qu'ils sont dans la réalité. Or les corps sont de deux espèces : ORGANISÉS (ou vivants) et NON-ORGANISÉS. De là deux sortes de sciences du concret :

I. — **Sciences de la matière non organisée ou sciences physiques** :

1. GÉOLOGIE : science de la constitution de la terre.
2. MINÉRALOGIE : science des minéraux.
3. PHYSIQUE : qui étudie les propriétés les plus générales des corps.
4. CHIMIE : qui étudie la structure intime des corps et leurs combinaisons.

II. — **Sciences de la matière organisée ou sciences naturelles ou biologiques** (βίος, vie) :

1. PALÉONTOLOGIE : science des fossiles.
2. ANATOMIE VÉGÉTALE ET ANIMALE : qui étudie les organes.
3. PHYSIOLOGIE VÉGÉTALE ET ANIMALE : qui étudie les fonctions.

B. — SCIENCES NOOLOGIQUES

L'exploration du domaine des sciences cosmologiques est terminée, parce que, en dehors de ces trois procédés : *abstrait, concret et mixte*, on ne saurait imaginer d'autre moyen d'envisager les corps. On peut donc passer légitimement à l'examen des

sciences de l'esprit. L'homme est l'objet propre des sciences *noologiques*. Chacun des caractères essentiels de l'humanité donnera lieu à un groupe de sciences distinctes. Mais comme l'homme est à la fois *matière et esprit*, il faut commencer par les *faits extérieurs humains* :

I. — **Sciences philologiques** : l'homme est doué de la parole ; l'étude du langage est la matière des sciences PHILOLOGIQUES ou sciences des lois du langage :

1. GRAMMAIRE GÉNÉRALE.
2. GRAMMAIRE PARTICULIÈRE.
3. GRAMMAIRE COMPARÉE.

II. — **Sciences politiques et sociales** : l'homme est un être *social* ; les conditions de la vie sociale sont la matière des sciences SOCIALES et POLITIQUES :

1. POLITIQUE : science des rapports entre gouvernants et gouvernés.
2. DROIT : science des rapports des citoyens entre eux.
3. ÉCONOMIE POLITIQUE : science de la richesse.
4. DROIT DES GENS : science des rapports des nations entre elles.

III. — **Sciences historiques** : les *sociétés vivent aussi* ; déterminer les causes et les lois de leur progrès et de leur décadence est la tâche des sciences HISTORIQUES :

1. PHILOSOPHIE DE L'HISTOIRE.
2. HISTOIRE RELIGIEUSE, POLITIQUE, CIVILE, SCIENTIFIQUE, LITTÉRAIRE, etc.

En dehors de ces *phénomènes humains extérieurs*, dont s'occupent les sciences PHILOLOGIQUES, SOCIALES et HISTORIQUES, il y a des *phénomènes humains intérieurs*, tout aussi réels que les premiers : sensations, sentiments — idées — volitions. Ces phénomènes fournissent la matière d'un nouveau groupe de sciences :

IV. — **Sciences psychologiques** : 1. PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ; qui étudie les phénomènes de conscience.

Mais les phénomènes psychologiques tendent chacun à une fin spéciale : de là trois sciences *directrices*, traçant les règles qui permettent à nos facultés d'atteindre leurs fins particulières :

2. LOGIQUE : science qui donne des règles à l'intelligence pour arriver au *vrai*.

3. **ESTHÉTIQUE** : science qui donne des règles à l'imagination créatrice pour réaliser le beau.

4. **MORALE** : science qui donne des règles à la volonté pour pratiquer le bien.

Le cycle du savoir humain n'est pas encore fermé. Toutes les sciences dont il a été parlé s'occupent de faits ou de formes. Il reste à connaître la NATURE INTIME des êtres qui revêtent ces formes ou chez qui ces faits se produisent, c'est-à-dire la NATURE :

a) de la matière : qu'est-ce que le corps, où se passent les phénomènes physiques, etc. ?

b) de l'être qui sent, pense et veut : qu'est-ce que l'âme, où se produisent les phénomènes psychologiques ? Ces deux questions résolues, on a la science complète de notre univers.

c) Mais une dernière question demeure : n'y-a-t-il rien au-dessus de cet univers ? Se suffit-il à lui-même ? De même que nous avons cherché l'explication des phénomènes dans la matière et dans l'esprit, ne faut-il pas à présent chercher l'explication de la matière et de l'esprit dans un principe transcendant et se demander : quelle est la cause première de tout ce qui existe ?

La réponse à ces trois questions : Qu'est-ce que la matière ? Qu'est-ce que l'esprit ? Comment s'explique l'existence de la matière et de l'esprit ? est donnée par le groupe des :

V. — **Sciences métaphysiques** : 1. COSMOLOGIE RATIONNELLE OU MÉTAPHYSIQUE de la nature : qu'est-ce que la matière, le mouvement, la vie, la force ? etc.

2. PSYCHOLOGIE RATIONNELLE OU MÉTAPHYSIQUE de l'esprit : qu'est-ce que l'âme ? Est-elle simple, spirituelle, immortelle ? Comment est-elle unie au corps ?

3. THÉOLOGIE RATIONNELLE (Théodicée) ou métaphysique de l'absolu : existe-t-il une cause première ? Quelle est sa nature ? Quels sont ses rapports avec le monde ?

Le domaine de la science est complètement exploré ; nous sommes allés des faits extérieurs aux faits intérieurs ; puis nous nous sommes demandé quelle est leur nature ; enfin nous avons recherché dans la cause première, dans l'absolu, l'explication dernière de la matière et de l'esprit. On n'a plus rien à connaître au delà de l'absolu, principe universel de tout ce qui existe.

Nous pouvons donc maintenant, parmi les sciences énumérées, faire le lot de la philosophie. Or : 1° en fait, la philosophie a toujours été regardée comme la réunion des SCIENCES PSYCHOLOGIQUES et MÉTAPHYSIQUES. Depuis les temps socratiques, toutes les grandes écoles philosophiques ont eu leur psychologie et leur métaphysique ; — 2° en droit, la solution des questions métaphysiques dépend des résultats fournis par la psychologie, la logique et la morale ; on ne peut donc séparer les sciences métaphysiques des sciences psychologiques.

La philosophie est donc bien une science PARTICULIÈRE, puisqu'elle a un objet PROPRE : l'âme, le monde, Dieu et leurs rapports.

N. B. En quel sens la philosophie est-elle une science UNIVERSELLE ? (Cf. *Logique appliquée*, ch. 1.)

2. — DIVISION DE LA PHILOSOPHIE

La philosophie se divise en deux grandes parties :

I. — **Sciences psychologiques** : ou sciences de l'esprit humain.

La philosophie de l'esprit humain traite des lois qui le régissent. Or on peut considérer l'esprit humain tel qu'il est ou tel qu'il doit être. Il y a donc d'abord une science étudiant l'âme et ses facultés dans leur état réel : la *Psychologie expérimentale* ; puis d'autres sciences étudiant les lois idéales, que doit suivre chacune de nos facultés dans sa tendance au but qui lui est assigné :

1. La LOGIQUE qui trace à l'intelligence les règles pour atteindre le vrai.

2. La MORALE qui trace à la volonté les règles pour pratiquer le bien.

3. L'ESTHÉTIQUE qui trace à l'imagination les règles pour réaliser le beau.

II. — **Sciences métaphysiques** : ou sciences des premiers principes : elles se subdivisent en deux groupes :

A. — MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE OU ONTOLOGIE (ὄν, ὄντος), qui traite

de l'être en général, des premiers principes, d'une façon abstraite.

B. — MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE, qui traite des êtres et principes réels :

1. De la matière (*κόσμος*), principe des phénomènes corporels, dans la cosmologie rationnelle.

2. De l'âme (*ψυχή*), principe des phénomènes psychologiques dans la psychologie rationnelle.

3. De Dieu (*θεός*), principe des principes et cause des causes, dans la Théologie rationnelle ou Théodicée.

III. — Enfin on ajoute l'histoire de la philosophie : après avoir établi la vérité sur l'homme, le monde et Dieu, on peut parcourir avec fruit les annales de l'esprit humain et juger, en connaissance de cause, la valeur de ses diverses conceptions et la réalité de ses progrès à travers les âges.

TABLEAU

I. — SCIENCES PSYCHOLOGIQUES ou de l'esprit humain étudié :

A en lui-même : PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE.

B dans ses tendances vers le : $\left\{ \begin{array}{l} 1^{\circ} \text{Vrai} : \text{LOGIQUE.} \\ 2^{\circ} \text{Bien} : \text{MORALE.} \\ 3^{\circ} \text{Beau} : \text{ESTHÉTIQUE.} \end{array} \right.$

II. — SCIENCES MÉTAPHYSIQUES ou des premiers principes :

A) abstraits : MÉTAPHYSIQUE GÉNÉRALE ou ONTOLOGIE

B) réels : MÉTAPHYSIQUE SPÉCIALE $\left\{ \begin{array}{l} 1^{\circ} \text{monde} : \text{COSMOLOGIE RATIONNELLE.} \\ 2^{\circ} \text{âme} : \text{PSYCHOLOGIE RATIONNELLE.} \\ 3^{\circ} \text{Dieu} : \text{THÉOLOGIE RATIONNELLE.} \end{array} \right.$

III. — HISTOIRE DE LA PHILOSOPHIE.

3. — DÉFINITIONS DE LA PHILOSOPHIE

I. — **Commune** : c'est la connaissance raisonnée de l'âme, du monde, de Dieu et de leurs rapports. — Cette définition convient à l'ensemble de la philosophie, qui embrasse les sciences psychologiques et métaphysiques.

II. — **Bossuet** : « La sagesse consiste à connaître Dieu et à se

connaître soi-même ». Cette définition n'indique explicitement que deux des objets partiels de la philosophie (*Dieu et l'homme*) ; mais elle insinue le troisième (*le monde*) parce que l'homme, par son corps, appartient au monde sensible. — Et comme « la connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu », cette définition montre bien l'unité de la philosophie.

III. — **Platon** : « Science de l'invisible », c'est-à-dire la « science des réalités intelligibles que l'esprit peut seul atteindre ». — Les phénomènes psychologiques et les réalités métaphysiques ne sont pas du ressort de l'expérience sensible, mais du domaine de la conscience et de la raison. — Cette définition laisse de côté le troisième objet de la philosophie : le monde sensible.

IV. — **Aristote, Les Scolastiques, Descartes, Spinoza** : « La science des premiers principes et des premières causes. » — Cette définition ne s'applique qu'à la métaphysique (*Logique*, ch. 1).

V. — **Cicéron, Sénèque** : « La science des choses divines et humaines et de leurs causes. »

4. — ESPRIT PHILOSOPHIQUE ET ESPRIT SCIENTIFIQUE

A. — **Ressemblance** : l'esprit philosophique est un esprit de curiosité critique, cherchant la preuve. L'esprit scientifique doit se définir de la même façon, puisque la science est un ensemble d'explications fondées sur des preuves : tous les deux recherchent la raison des choses. Le but est donc le même.

B. — **Différence** : l'esprit philosophique ne diffère de l'esprit scientifique que par son objet. Tandis que l'esprit scientifique limite sa curiosité à un certain nombre de questions et de problèmes, l'esprit philosophique est curieux de toutes les explications. Il est donc universel, tandis que l'esprit scientifique est particulier. A mesure que la science progresse, elle se spécialise de plus en plus ; la philosophie au contraire a toujours un objet aussi vaste que du temps de Platon et d'Aristote.

5. — IMPORTANCE ET UTILITÉ DE LA PHILOSOPHIE

Elles résultent : I. — **De l'excellence de son objet** : Dieu et ses perfections infinies — l'homme, sa nature, sa destinée — le monde dans ses rapports avec Dieu et l'homme. Rien de plus élevé, de plus élevant, de plus intéressant.

II. — **Des services qu'elle rend aux autres sciences** (Logique, 42).

III. — **De son aptitude à former l'intelligence** en développant :

- a) La force et l'habitude de la réflexion ;
 - b) La finesse d'observation ;
 - c) Le besoin d'aller au fond des choses : *pourquoi ? comment ?*
- Elle produit ainsi l'esprit philosophique qui est un esprit :
- a) D'observation et d'analyse ;
 - b) De généralisation et de synthèse ;
 - c) De sage indépendance.

IV. — **De son influence morale** : les hommes agissent d'après ce qu'ils croient vrai. — Beaucoup de sciences parlent à l'homme de son corps, l'industrie multiplie les inventions pour augmenter le bien-être matériel. La philosophie spiritualiste forme contre-poids en parlant à l'homme de Dieu, de son âme, de la vérité et de l'erreur, de la vertu et du vice, en lui rappelant ses devoirs, s'il veut atteindre sa fin dernière.

6. — MÉTHODE GÉNÉRALE DE LA PHILOSOPHIE

Une méthode est un ensemble de règles que l'esprit s'impose pour se diriger dans la recherche de la vérité.

La méthode qui convient à la philosophie n'est pas la méthode :

A. — **D'autorité** : qui consiste à affirmer quelque chose sur le témoignage d'autrui. L'école pythagoricienne et les Scolastiques en firent un usage excessif. Ce n'est pas une méthode philosophique, puisque la philosophie est la recherche du vrai par la raison.

B. — **Mystique** : certains philosophes de l'École d'Alexandrie, comme Porphyre, Jamblique, la préconisèrent. Elle consiste à renoncer aux moyens naturels de connaître (observation et raisonnement) pour recourir aux moyens surnaturels, tels que l'extase, l'évocation des morts, etc. — Cette méthode n'est pas de mise en philosophie : puisque la philosophie est une science humaine, elle doit employer une méthode rationnelle.

L'histoire de la philosophie nous permet de constater qu'on peut ramener à deux les méthodes rationnelles suivies tour à tour par les philosophes :

§ I. — Méthode ontologique, déductive ou géométrique :

Les uns sont partis du principe même des choses pour en tirer par voie de déduction tous les phénomènes et tous les êtres. — C'est ainsi qu'ont procédé Spinoza, Wolf, Hegel, etc. — Spinoza part de l'idée de Substance, Hegel de l'idée d'Être absolu (Cf. *Métaph.*) et en déduit, par analyse, l'universalité des choses.

On appelle cette méthode : a) *ontologique* (*ὄν, ὄντος*) parce qu'elle suit, dans l'étude des choses, l'ordre même de leur existence (les principes et les causes, qui forment son point de départ, sont antérieurs aux conséquences et aux effets).

b) *a priori* : parce que, au lieu de s'appuyer sur l'expérience, elle la devance ou s'en passe absolument.

c) *déductive* : parce qu'elle va des principes aux conséquences, des causes aux effets.

d) *géométrique* : parce que c'est la méthode des sciences abstraites, spécialement de la géométrie.

Critique : A. — Cette méthode est séduisante par ce qu'elle a de grandiose : elle permet la construction de systèmes dont les parties paraissent s'enchaîner très-fortement, parce qu'elles se rattachent toutes à une idée centrale. — De plus, de cette idée, comme d'un point de vue universel, l'esprit est charmé d'assister à l'évolution successive des choses qui en découlent.

B. — Mais cette méthode : 1) est *irrorationnelle* : d'une idée on ne peut rigoureusement déduire que des idées et non des choses, car, selon le vieil adage scolastique : *A statu ideali ad statum realem non valet consecutio*. — Ces systèmes, admirables d'unité et de grandeur, reposent donc sur une base fragile.

2) Conduit à de graves erreurs : a) elle aboutit à l'idéalisme ou au panthéisme, en métaphysique ; en effet, on ne peut tirer d'un être que ce qu'il renferme ; or l'Être absolu ne renferme pas en soi des êtres en même temps distincts de lui-même. On sera donc amené ou bien, comme les *Éléates*, à nier l'existence de l'homme et du monde : c'est l'idéalisme ; ou bien, comme *Spinoza*, *Hegel*, à les absorber en Dieu : c'est le panthéisme. — b) Elle aboutit à une psychologie déterministe : la liberté n'a pas de place dans un système qui met partout la nécessité mathématique ; par la déduction on ne peut tirer d'un principe admis que ce qui en résulte nécessairement. Or, un fait libre est, par définition, un phénomène qui ne dérive pas nécessairement d'un phénomène antécédent.

§ II. — Méthode psychologique, expérimentale ou inductive :

Les autres sont partis de la considération des faits, de l'étude de l'homme et de la nature, pour s'élever, par voie d'induction, jusqu'aux lois qui les gouvernent et aux causes qui les expliquent, jusqu'à l'Être absolu dont ils dépendent. — C'est la marche suivie par *Socrate* (ἡρώδ. σοκράτης) *Platon*, *Aristote* ; — *F. Bacon* (« Commençons par la science de l'âme humaine ») ; — *Descartes* (*Cogito, ergo sum*) ; — *Bossuet* (« La connaissance de nous-mêmes doit nous élever à la connaissance de Dieu ») ; — l'école écossaise (*Reid*, etc.) — et la plupart des philosophes français.

On l'appelle : a) psychologique : parce qu'elle part de l'étude des faits, surtout des faits psychologiques ; — b) expérimentale : parce qu'elle s'appuie sur l'expérience, sur l'observation des faits ; — c) a posteriori : parce que dans l'étude des choses (l'homme, le monde, Dieu,) elle commence par ce qui est postérieur dans l'existence (les effets sont postérieurs aux causes, les conséquences aux principes) ; — d) inductive : parce qu'elle va des effets aux causes, des conséquences aux principes.

La méthode psychologique offre autant de sécurité et d'avantages que la méthode ontologique présente de dangers et d'inconvénients : elle va du connu à l'inconnu, du facile au difficile ; c'est la vraie méthode du philosophe. Pour l'établir, il suffit de prouver que :

A. — C'est par la Psychologie qu'on doit arriver à la Métaphysique.

La métaphysique a pour objet la nature intime des choses ; mais cette nature intime des choses ne saurait nous être connue sans l'intermédiaire des données psychologiques, car, nous ne pouvons connaître les choses que par les effets qu'elles produisent sur nous. En effet :

a) ÂME : la nature de l'âme, sa spiritualité se démontre par un raisonnement, qui a pour base les caractères et les actes du sujet pensant, tels qu'ils se manifestent à la conscience.

b) MATIÈRE : pour démontrer la réalité des corps, il faut partir des sensations qu'ils déterminent en moi ; et, pour me représenter leur nature, je leur attribue une activité analogue à mon activité psychique ; je conçois la nature sur le type du moi, c'est-à-dire comme un ensemble de forces.

c) DIEU : 1) une partie des preuves de l'existence de Dieu a un fondement psychologique : vg. (1) la preuve par le sentiment de mon imperfection ; par le sentiment du devoir.

2) Quant aux attributs divins, nous déterminons les attributs moraux par la méthode de suréminence, qui consiste à attribuer à Dieu, en les élevant à l'infini, les qualités que nous découvrons en nous : Dieu est conçu sur le type du moi, moins ses imperfections.

B. — La Psychologie, base de la Métaphysique, est aussi le fondement des sciences psychologiques :

a) LOGIQUE : la théorie des méthodes suppose la psychologie, car on ne saurait exposer les règles, qui doivent diriger nos facultés dans la recherche du vrai, sans connaître ces facultés ; — la théorie de l'erreur, l'indication de ses causes et de ses remèdes impliquent l'étude des opérations de l'intelligence, de l'imagination, des passions, de la volonté.

b) MORALE : elle suppose l'existence d'un agent libre ; or la liberté est un fait psychologique. Elle implique ensuite l'existence d'une loi de la liberté. C'est la psychologie, qui, par l'analyse des idées et des sentiments de la conscience morale, permet d'établir

(1) Cette abréviation signifie : par exemple (*verbi gratia*).

l'existence et la nature de cette loi morale. — La détermination de nos devoirs particuliers demande la connaissance de nos tendances, de nos facultés, de nos actions, puisqu'il s'agit de les soumettre à la règle du bien.

c) ESTHÉTIQUE : la définition du beau exige l'étude préalable des effets qu'il produit sur l'âme, l'étude des sentiments et des jugements esthétiques.

En résumé, toute la philosophie, c'est-à-dire les sciences métaphysiques et psychologiques, repose sur la connaissance de nous-mêmes. La méthode expérimentale ou psychologique est donc bien celle qui convient aux recherches philosophiques.

Part de la déduction : la méthode ontologique ou déductive est le complément de la méthode expérimentale. Une fois que l'observation et l'induction ont fourni au psychologue des idées ou des lois générales, il est parfaitement légitime d'en déduire, par le raisonnement, toutes les conséquences. C'est ainsi v. g. : a) qu'en morale, après avoir déterminé la nature du bien par l'observation et l'induction, on en déduit tous les devoirs particuliers ; — b) qu'en esthétique, après avoir déterminé la nature du beau, on en déduit les lois de l'art ; — c) qu'en théodicée, après avoir déterminé la nature de Dieu, on en déduit sa Providence, etc.

7. — ORDRE A SUIVRE EN PHILOSOPHIE

A. — Certains philosophes partisans de la méthode ontologique ou géométrique, comme Spinoza, Wolf, Hegel, veulent qu'on commence par la métaphysique, car, disent-ils, c'est plus naturel et plus logique. Une fois les premiers principes établis par définition, rien de plus simple que d'en tirer toutes les conclusions ; Dieu étant connu, Dieu étant la cause de toutes choses, on descend naturellement de la cause aux effets.

Mais : a) de notions établies *a priori* on ne peut tirer que des conclusions idéales et abstraites ; autrement on tombe dans le sophisme qui consiste à passer de l'ordre idéal ou logique à l'ordre réel ou ontologique. C'est ainsi qu'a procédé Spinoza : il

part d'une définition *a priori* de la substance, d'où il dérive logiquement son panthéisme. Spinoza a bien essayé, il est vrai, après avoir défini la substance, de prouver *a priori* la réalité d'un être auquel cette définition s'applique, et de faire ainsi, de cette définition nominale, une définition de chose. Mais sa preuve est sans valeur, car on ne peut démontrer *a priori* l'existence d'aucun être. Sans le point d'appui de l'OBSERVATION de la RÉALITÉ, on ne peut sortir de la pure POSSIBILITÉ.

b) La métaphysique a pour but de déterminer la nature de l'âme, de la matière et de Dieu ; or cette détermination serait hypothétique et fantaisiste, si elle n'était solidement fondée sur l'étude de l'âme et de ses facultés (6, II, § A).

c) Pour ce qui est de Dieu en particulier, l'homme ne saurait l'atteindre immédiatement ; il ne s'élève à cette connaissance que par l'étude des œuvres divines, le monde et spécialement l'âme humaine, selon ces paroles célèbres de saint Augustin : *Ab exterioribus ad interiora, ab interioribus ad superiora* ; — de Bossuet : « La connaissance de nous-mêmes..., etc. » ; — de Maine de Biran : « Deux pôles de toute science : la personne-moi, d'où tout part, la personne-Dieu, où tout aboutit ».

La métaphysique, ayant pour base l'étude de l'esprit humain, c'est donc par la PSYCHOLOGIE qu'il faut commencer la Philosophie. Mais par où entamer la Psychologie ?

B. — Il faut, dit-on avec les scolastiques, débiter par la Logique, car on veut arriver à la vérité sur l'âme et ses facultés. Or c'est la logique qui trace ses lois à l'intelligence ; on s'expose donc, en commençant par la Psychologie expérimentale, à faire fausse route, faute de guide.

Réponse : a) Tout homme de bon sens a une logique naturelle, qui suffit pour bien étudier l'âme et ses facultés.

b) On pourrait retourner l'objection et dire que, pour donner ses lois à une faculté, il faut d'abord la connaître.

c) La Psychologie ne s'appuie que sur elle-même ; deux choses suffisent à la constituer, la réalité des phénomènes de conscience et la possibilité de les observer ; deux choses auxquelles la logique n'a rien à voir.

On commencera donc par la PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE, à laquelle

feront naturellement suite, comme compléments de l'étude de l'homme, la LOGIQUE, la MORALE et l'ESTHÉTIQUE.

C. — Il convient de placer l'ESTHÉTIQUE après la LOGIQUE et la MORALE, parce que la notion du beau présuppose les notions du vrai et du bien (Cf. *Esthétique*).

D. — Mais doit-on placer la MORALE avant ou après la THÉODICÉE ? Ceux qui mettent la MORALE avant la THÉODICÉE disent qu'autrement :

a) On interromprait l'étude des sciences *psychologiques*.

b) Ce serait se priver de l'argument moral pour prouver l'existence de Dieu.

Ceux qui mettent la THÉODICÉE avant la MORALE répliquent :

a) Qu'elle en est la *base nécessaire*. Il leur semble impossible de comprendre une loi obligatoire sans un principe supérieur qui l'impose, Dieu. La volonté *autonome* leur paraît une chimère, dont l'expérience apprendrait vite à mépriser les ordres.

b) De plus, ils ne comprennent pas d'où viendrait au bien ce droit de nous attirer toujours à lui, malgré toutes les difficultés, s'il n'était qu'une abstraction et non une réalité substantielle, vivante, personnelle, infinie, s'il n'était Dieu lui-même.

c) La connaissance *élémentaire*, qu'a chacun de nous des *prescriptions de la conscience* et de l'*insuffisance de la sanction* qu'elles obtiennent ici-bas, permet d'établir l'argument moral de l'existence de Dieu, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la connaissance *scientifique* fournie par l'Éthique.

On aura beau faire d'ailleurs, les points de contact sont si multiples, les mêmes effets ont des aspects si variés qu'il faudra toujours supposer, en abordant une partie, nombre de vérités qui sont du ressort des autres. — Pour nous conformer au programme du baccalauréat, nous placerons l'Esthétique à la suite de la Psychologie.

N. B. — La théorie de la science et la classification des sciences sont renvoyées à la *Logique appliquée* (chap. 1).

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

INTRODUCTION

1. — DEFINITION ET OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

La Psychologie ($\psi\upsilon\chi\eta$, $\lambda\acute{o}\gamma\omicron\varsigma$, discours sur l'âme), c'est la science de l'âme. Mais par âme on entend soit un ensemble de phénomènes : les *états de conscience*; soit leur principe commun : l'âme même, la *substance* et l'*essence* de l'âme. De là deux parties dans la Psychologie.

1° **Psychologie expérimentale** : science des *phénomènes* de conscience et de leurs *lois*.

2° **Psychologie rationnelle** : science de la *nature* de l'âme.

Si l'on veut une définition *générale*, on dira : c'est la science de l'âme, c'est-à-dire de ses phénomènes, de ses facultés, — et de sa nature.

L'*objet propre* de la *Psychologie expérimentale*, ce sont donc les *phénomènes* de conscience, nos états et nos actes internes considérés en eux-mêmes.

Phénomène ($\varphi\acute{\alpha}\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$) : ce qui *paraît*, — par opposition à l'*essence*, à la *nature*, à la *substance*.

Phénomène psychologique : tout fait interne, toute modification ou manière d'être de l'âme. Sa caractéristique c'est d'être *conscient* (74).

2. — PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

A. — **Différences** : elles diffèrent entre elles par leurs :

I. — **OBJETS ET LES PROBLÈMES QU'ELLES ÉTUDIENT** :

a) La première a pour objet des *phénomènes* : les états de conscience ; c'est une psychologie *descriptive*, positive. — Elle recherche les *lois* des phénomènes psychologiques.

feront naturellement suite, comme compléments de l'étude de l'homme, la LOGIQUE, la MORALE et l'ESTHÉTIQUE.

C. — Il convient de placer l'ESTHÉTIQUE après la LOGIQUE et la MORALE, parce que la notion du beau présuppose les notions du vrai et du bien (Cf. *Esthétique*).

D. — Mais doit-on placer la MORALE avant ou après la THÉODICÉE ? Ceux qui mettent la MORALE avant la THÉODICÉE disent qu'autrement :

a) On interromprait l'étude des sciences *psychologiques*.

b) Ce serait se priver de l'argument moral pour prouver l'existence de Dieu.

Ceux qui mettent la THÉODICÉE avant la MORALE répliquent :

a) Qu'elle en est la *base nécessaire*. Il leur semble impossible de comprendre une loi obligatoire sans un principe supérieur qui l'impose, Dieu. La volonté *autonome* leur paraît une chimère, dont l'expérience apprendrait vite à mépriser les ordres.

b) De plus, ils ne comprennent pas d'où viendrait au bien ce droit de nous attirer toujours à lui, malgré toutes les difficultés, s'il n'était qu'une abstraction et non une réalité substantielle, vivante, personnelle, infinie, s'il n'était Dieu lui-même.

c) La connaissance *élémentaire*, qu'a chacun de nous des *prescriptions de la conscience* et de l'*insuffisance de la sanction* qu'elles obtiennent ici-bas, permet d'établir l'argument moral de l'existence de Dieu, sans qu'il soit nécessaire de recourir à la connaissance *scientifique* fournie par l'Éthique.

On aura beau faire d'ailleurs, les points de contact sont si multiples, les mêmes effets ont des aspects si variés qu'il faudra toujours supposer, en abordant une partie, nombre de vérités qui sont du ressort des autres. — Pour nous conformer au programme du baccalauréat, nous placerons l'Esthétique à la suite de la Psychologie.

N. B. — La théorie de la science et la classification des sciences sont renvoyées à la *Logique appliquée* (chap. 1).

PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE

INTRODUCTION

1. — DEFINITION ET OBJET DE LA PSYCHOLOGIE

La Psychologie ($\psi\psi\chi\eta$, $\lambda\omicron\gamma\omicron\varsigma$, discours sur l'âme), c'est la science de l'âme. Mais par âme on entend soit un ensemble de phénomènes : les *états de conscience*; soit leur principe commun : l'âme même, la *substance* et l'*essence* de l'âme. De là deux parties dans la Psychologie.

1° **Psychologie expérimentale** : science des *phénomènes* de conscience et de leurs *lois*.

2° **Psychologie rationnelle** : science de la *nature* de l'âme.

Si l'on veut une définition *générale*, on dira : c'est la science de l'âme, c'est-à-dire de ses phénomènes, de ses facultés, — et de sa nature.

L'*objet propre* de la *Psychologie expérimentale*, ce sont donc les *phénomènes* de conscience, nos états et nos actes internes considérés en eux-mêmes.

Phénomène ($\varphi\alpha\iota\upsilon\omicron\mu\epsilon\upsilon\omicron\nu$) : ce qui *paraît*, — par opposition à l'*essence*, à la *nature*, à la *substance*.

Phénomène psychologique : tout fait interne, toute modification ou manière d'être de l'âme. Sa caractéristique c'est d'être *conscient* (74).

2. — PSYCHOLOGIE EXPÉRIMENTALE ET PSYCHOLOGIE RATIONNELLE

A. — **Différences** : elles diffèrent entre elles par leurs :

I. — **OBJETS ET LES PROBLÈMES QU'ELLES ÉTUDIENT** :

a) La première a pour objet des *phénomènes* : les états de conscience ; c'est une psychologie *descriptive*, positive. — Elle recherche les *lois* des phénomènes psychologiques.

b) La seconde a pour objet un être : l'âme ; elle recherche quelle est la nature de l'âme, son origine, sa destinée, ses rapports avec les autres êtres et avec Dieu ; c'est une psychologie *métaphysique*.

II. — MÉTHODES : a) La première emploie la *méthode expérimentale* : c'est une science d'observation (6, 7). — b) La seconde emploie la *méthode déductive* : c'est une science de raisonnement.

III. — RAPPORTS AVEC LES AUTRES PARTIES DE LA PHILOSOPHIE ET AVEC LES AUTRES SCIENCES :

a) La première est la base de la *Métaphysique* et par conséquent de la *Psychologie rationnelle*, qui est une partie de la *Métaphysique* (Intr. 6, II, § A). — Elle est aussi le fondement des autres sciences *psychologiques* : *Esthétique*, *Logique* et *Morale* (Intr. 6, II, § B). — C'est la première des sciences morales ; elle a des liens avec la *Physiologie* (4), la *Pédagogie*, la *Philologie*, l'*Histoire*, la *Politique*, etc.

b) La seconde est une partie de la *Métaphysique* ; elle a des rapports étroits avec la *Critique de la valeur de la connaissance*, la *Morale formelle* et la *Théodicée*.

B. — **Traits d'union** : il ne faudrait pas cependant exagérer ces distinctions et y voir autre chose que deux parties d'une même science, car :

I. — L'être dans l'âme n'est pas séparé des phénomènes, comme si ceux-ci étaient connus par observation directe et celui-là induit par voie de raisonnement ; non, mais la conscience enveloppe et atteint les phénomènes et l'être actif qui en est le principe (75).

II. — Si la *Psychologie rationnelle* doit s'appuyer sur la *Psychologie expérimentale*, de son côté la *Psychologie rationnelle* est nécessaire à la *Psychologie expérimentale* pour expliquer :

a) Les lois auxquelles la *Psychologie expérimentale* aboutit : vg. lois du plaisir et de la douleur, de la perception, de la mémoire, de l'association, de l'habitude, etc. ; car elles restent inexplicables si on ne les a pas rattachées à l'unité essentiellement active de l'âme.

b) Les théories de la raison et de la liberté ; car elles supposent, comme condition, l'existence d'un être simple et spirituel.

Si donc on ne sépare pas la *Psychologie expérimentale* et la *Psychologie rationnelle*, si l'on se contente de les distinguer comme deux parties qui se complètent pour former un tout, on ne pourra pas dire que la *Psychologie* n'est que la science des états de conscience, c'est-à-dire une psychologie « sans âme ».

3. — IMPORTANCE DE LA PSYCHOLOGIE

I. — Elle nous fait connaître la plus noble partie de nous-mêmes : l'âme.

II. — Elle est la base de la *Métaphysique* : elle lui fournit des données qui permettent de connaître, par le raisonnement, la nature de : a) l'âme, b) de la matière, c) de Dieu (Intr. 6, II, § A).

III. — Elle est le fondement des autres sciences *psychologiques* :

a) *Esthétique*, b) *Logique*, c) *Morale* (Ibid. 6, II, § B).

C'est pour cela que Socrate ramenait la philosophie à la connaissance de l'homme : ἄνθρωπος: σελυτόν. *Nosce teipsum*. L'homme est en effet un abrégé du monde, un *MICROCOSME* (μικρός, κόσμος) : il a l'être comme la matière, la vie végétative comme la plante, la sensibilité comme l'animal, la raison comme les purs esprits.

4. — LA PSYCHOLOGIE N'EST PAS UNE BRANCHE DE LA PHYSIOLOGIE

Prænotanda : I. — On distingue dans l'homme trois vies :

a) *Physique* ou *végétative*, caractérisée par la *nutrition* ;
b) *Animale* ou *sensitive*, caractérisée par la *sensation* ;
c) *Humaine* ou *morale*, caractérisée par la *raison*, le *sentiment* et la *volonté*.

II. — Les faits qui tombent sous notre expérience se ramènent à l'une des trois classes suivantes :

a) *Physiques* : faits de la nature corporelle considérée en dehors des lois de la vie : vg. attraction et mouvements des astres, pesanteur, lumière, couleur, forme, chaleur, électricité, combinaisons chimiques.

b) *Physiologiques* : faits de la vie *physique* ou *végétative* : vg. germination, floraison, fructification chez les végétaux ; innervation, mouvements musculaires chez les animaux ; — respiration, nutrition, circulation, sécrétion chez les végétaux et les animaux.

c) *Psychologiques* : faits de la vie de l'âme : vg. sensations, sentiments ; — pensées — volitions.

III. — On pourrait substituer aux termes : faits *physiques*, *physiologiques*, *psychologiques*, ces trois autres équivalents : *mouvement*, *vie*, *pensée*.

IV. — Ce que nous dirons des phénomènes physiologiques s'appliquera *a fortiori* aux phénomènes physiques.

V. — La *Physiologie* est la science des fonctions des organes du corps, notamment du cerveau. — Pour qu'une science puisse exister, la première condition est qu'elle ait un *objet propre*, irréductible à ceux que d'autres sciences étudient. La Psychologie réalise-t-elle cette condition (*) ?

Un certain nombre de savants prétendent que non. D'après eux, la sensation naît d'un mouvement qui, commencé dans un des organes des sens, s'est propagé dans les nerfs sensitifs et est venu aboutir aux centres cérébraux ; la pensée n'est que le dernier terme de cette série de mouvements nerveux ; elle-même est un *mouvement nerveux*, elle est une fonction du cerveau ; or l'étude des fonctions du cerveau est du ressort de la *physiologie* ; donc l'étude de la pensée est elle-même du ressort de la physiologie, dont la psychologie se trouve ainsi n'être qu'une *branche*.

Réponse : il y a, entre les faits *physiques* et *physiologiques* d'une part — et les faits *psychologiques* d'autre part, des différences telles que toute tentative de réduction des seconds aux premiers est impossible. Ces divergences sont tellement frappantes qu'elles sont reconnues par des savants peu suspects de spiritualisme : vg. *Tyndall* ; — *Taine* : « On aurait beau connaître exactement la nature du mouvement cérébral qui est la condition de telle ou telle sensation, il est impossible de réduire la sensation au mouvement ; et l'analyse, au lieu de combler l'abîme qui les

(*) E. RABIER, *Psychologie*, ch. III.

sépare, ne fait que l'élargir à l'infini » ; — *Dubois-Reymond* : « Les deux phénomènes sont simultanés, isochrones, mais de l'un à l'autre le passage est impossible ».

A. — DISTINCTION

Les faits physiologiques et les faits psychologiques *diffèrent* en effet par leurs :

I. — **Nature** : les phénomènes *physiologiques* sont **étendus**, donnés dans l'espace : c'est pourquoi ils ont des *dimensions*, une forme qu'on peut décrire, représenter ; en dernière analyse, ils se ramènent à des *mouvements*, ce sont des faits *mécaniques*. — Les phénomènes *psychologiques* s'accomplissent dans le *temps* ; ils n'ont pas de dimension dans l'espace ; ils sont **inétendus**. On ne saurait les ramener au mouvement, car quoi de commun entre un mouvement rectiligne, curviligne, etc., et la pensée de Dieu, le sentiment du bien, la sensation du rouge ? « On peut bien dire, avec Tyndall, que le sentiment de l'amour *correspond* dans le cerveau à un mouvement en spirale dextre, ... mais il est absurde de dire que le sentiment de l'amour *est* à la lettre un mouvement en spirale dextre... ».

Par exemple, une *coupure* au doigt a une forme, une longueur, une largeur et une profondeur qui s'expriment en millimètres ; la *douleur* qui en résulte n'a pas de forme et ne peut s'exprimer en chiffres. Il serait ridicule de dire : cette douleur a tant de millimètres de profondeur. Si on parle quelquefois de douleurs *profondes*, d'idées *larges*, etc., c'est par métaphore.

De là ces autres différences : les phénomènes physiologiques étant *étendus* sont par le fait même :

A) **Localisés** : la respiration est située dans les poumons, la digestion dans l'estomac ; les phénomènes psychologiques n'ont pas de place : où situer une volition, une idée ?

OBJECTIONS : 1) cependant est-ce que les sensations et sentiments ne sont pas localisés dans l'organisme : vg. une *douleur* dans le *bras* ; les *affections* dans le *cœur* ? — **RÉPONSE** : cette localisation n'est qu'*apparente* ; c'est une illusion analogue à celle des amputés. Dans le bras il n'y a que la cause organique de la douleur, dans le cœur, rien que des mouvements (35, 37).

2. Les *phrénologistes* ont essayé de localiser dans le cerveau les différentes fonctions spirituelles : vg. Broca a localisé la faculté du langage articulé dans la troisième circonvolution frontale gauche. — RÉPONSE : ce qui est localisé, ce sont les *actions physiologiques* qui sont la *condition* des fonctions spirituelles, mais non celles-ci (1).

B) **Mesurables** : vg. vitesse des courants nerveux centripète et centrifuge ; durée nécessaire à la digestion des divers aliments, nombre des pulsations dans un temps donné, etc. ; — on peut exprimer numériquement les rapports des phénomènes organiques : vg. en temps de fièvre le pouls battra trois ou quatre fois plus vite que dans l'état de santé.

On ne peut, au contraire, mesurer les phénomènes psychologiques. Pour cela il faudrait d'abord trouver une *unité de mesure* pour chaque ordre de faits psychologiques, ce qui est impossible ; — ensuite toute mesure se fait par *superposition* ; or les phénomènes psychologiques sont *inétendus*. Sans doute nous savons par la conscience que vg. tel sentiment est plus profond que tel autre ; c'est-à-dire que les phénomènes psychologiques sont *intensifs* ; mais il serait absurde de dire strictement qu'on aime Paul vingt fois, cent fois plus que Pierre (2).

II. — Manière d'être connus :

A) Les phénomènes *physiologiques* : a) sont connus par l'**intermédiaire des sens**, dont la puissance peut être multipliée par des *instruments* : loupe, microscope, thermomètre, etc. Comme nous n'en avons pas conscience, ils sont difficiles à connaître. Aussi la connaissance des fonctions organiques est souvent tardive : vg. la circulation du sang a été découverte seulement par Harvey en 1628 ; la fonction glycogénique du foie par Claude Bernard (19^e S.). Beaucoup de fonctions sont encore ignorées.

b) Peuvent être connus par **plusieurs** observateurs à la fois.

c) Sont mieux connus **sur les autres** que sur nous ; de là les expériences faites par les physiologistes : *vissections*.

B) **Au contraire** les faits *psychologiques* :

a) Sont saisis **immédiatement**, sans *intermédiaire*, par la

(1) A. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés* 1^{re} P., § 8.

(2) A. FARGES, *Ibid.* § 9.

conscience : ils sont *conscients*. De là vient que non seulement ils sont *faciles* à connaître, mais qu'ils sont *nécessairement connus* : si je ne savais pas que je sens, pense et veux, il n'y aurait ni sensation, ni pensée, ni volition (74).

b) Sont **seulement** connus de **celui** dans lequel ils se passent : ce que je pense, *moi seul* le sais. — L'oreille avertit le médecin de l'état des poumons, la conscience du malade l'avertit de son malaise.

III. — **Fin** : a) les faits *physiologiques* ont pour fin l'*entretien de la vie corporelle*, la conservation de l'individu et de l'espèce.

b) Les faits *psychologiques* ont aussi, comme fin, la conservation du corps ; la vue, le goût, l'odorat concourent à nous procurer des aliments ; la mémoire nous rappelle les dangers courus, etc...

Mais là ne saurait se borner la fin : de la *raison* qui peut s'élever à l'infini ; de l'*imagination* qui enfante des chefs-d'œuvre, de la *puissance d'aimer* qui est capable de tous les dévouements. Les *vraies fins* des fonctions spirituelles sont la *connaissance*, la *beauté*, la *vertu*, le *bonheur*, et même tous ces biens dans leur plénitude, car, comme dit Pascal : « L'homme n'est produit que pour l'infinité ».

L'opposition entre ces deux ordres de fins est si grande qu'il y a des cas où les fins spirituelles exigent le *sacrifice* des fins matérielles, où il faut donner sa vie pour faire son devoir : vg. mourir pour la patrie. Ceux qui sont à la hauteur de ce sacrifice sont des héros. Le vulgaire, pour sauver sa vie, oublie les *vraies raisons de vivre*, comme dit Juvénal :

Propter vitam vivendi perdere causas.

Conclusion : les phénomènes psychologiques sont donc *irréductibles* aux faits physiologiques ; deux ordres de faits aussi distincts doivent être l'objet de **deux sciences distinctes** ; la psychologie n'est donc pas un chapitre de la physiologie.

Mais la *distinction absolue* de ces deux sciences n'entraîne pas leur *indépendance mutuelle*. La liaison des deux phénomènes est aussi manifeste que leur distinction, car, selon le mot de Bossuet, « l'âme et le corps forment un *tout naturel* ». De là l'influence réciproque de l'âme sur le corps et du corps sur l'âme.

B. — UNION DE LA PSYCHOLOGIE ET DE LA PHYSIOLOGIE

La Psychologie et la Physiologie doivent donc se rendre mutuellement service :

A. — Services rendus par la Psychologie à la Physiologie :

C'est souvent dans la vie psychologique que le physiologiste trouvera les causes des modifications organiques : vg. : *mouvements de locomotion* : je marche, mais parce que je l'ai voulu ; — *mouvements d'expression* : ma physionomie passe par des expressions diverses, mais elles sont le reflet de ma pensée, de mes sentiments ; — certains cas de *maladies* sont dus vg. à la tristesse ; — l'idée d'un fruit savoureux fait venir l'eau à la bouche ; la pensée d'un monstre peut donner le frisson, etc. — les passions agissent sur l'organisme : vg. la colère accélère la circulation du sang, la peur la retarde, etc. — La raison d'être de la structure et des fonctions du cerveau ne peut se trouver que dans l'analyse des facultés mentales.

B. — Services rendus par la Psychologie à la Physiologie :

C'est souvent dans la vie physiologique que le psychologue trouvera les raisons des phénomènes psychologiques : vg. perte subite de la *mémoire* qui s'explique par une *lésion cérébrale* ; — *rêve* qui s'explique par l'état spécial de l'organisme ; — *hallucination* et *délire* qui s'expliquent par l'agitation fiévreuse du cerveau ; une *lésion du cerveau* peut causer la *folie* ; — la théorie de la *perception des sens* est éclairée par l'étude des *organes des sens* ; — dans la théorie de la *sensation* il faut tenir compte des antécédents organiques, etc.

Conclusion. — Les deux vies physique et psychologique étant intimement liées, les deux sciences qui s'en occupent doivent être également unies. — C'est le vœu qu'exprimait Leibniz : « Plût au ciel qu'on pût faire que les médecins philosophassent et que les philosophes médecinassent ! ».

On comprend aussi l'institution de *sciences mixtes*, la *Psycho-physiologie* et la *Psycho-physique*, qui traitent des rapports des phénomènes physiologiques et physiques avec les phénomènes psychologiques (9).

5. — OBJECTION CONTRE LA DISTINCTION DES PHÉNOMÈNES PHYSIOLOGIQUES ET PSYCHOLOGIQUES

Certains philosophes se demandent si cette distinction entre le phénomène physiologique et le phénomène psychologique est réelle. D'après eux, ce ne serait, au fond, qu'un *seul et même fait* que nous croirions double, parce que nous le connaîtrions de deux manières différentes : les deux faces d'un même phénomène nous sembleraient deux phénomènes distincts. Le phénomène physiologique ne serait que le côté *objectif*, perçu du dehors par les sens ; le phénomène psychologique ne serait que le côté *subjectif*, vu du dedans par la conscience. Telle est la théorie de Cabanis, pour qui le physique et le moral ne se distinguent que « comme l'endroit et l'envers d'une même étoffe » (1) ; — de Taine, pour qui la sensation et le mouvement sont deux traductions différentes (l'une dans le langage de la conscience, l'autre dans le langage des sens) d'un texte unique.

Pour soutenir sa thèse, Taine dit : il suffit qu'un même fait soit connu par deux moyens différents, pour que l'on croie avoir affaire à deux faits différents : vg. l'*aveugle-né*, qui avant d'être opéré, connaît par le *toucher* un objet, ne le reconnaît pas par la *vue*, quand il a recouvré l'usage de ce sens ; aussi croit-il que l'*objet tactile* et l'*objet visuel* sont deux objets différents (2).

Réponse : A) Cette théorie n'enlève pas à la Psychologie sa raison d'être. En effet, le phénomène psychologique est conscient : le phénomène physiologique ne l'est pas ; il est donc impossible de les étudier par le même procédé. Il y a par conséquent matière à deux sciences : le fait vu par la conscience, dans sa *face subjective*, sera du domaine de la Psychologie ; le fait vu par les sens, dans sa *face objective*, appartiendra à la Physiologie.

B) Mais cette théorie est contestable, elle repose sur la distinction d'une double perception : interne par la conscience, externe par les sens ; or nombre de philosophes soutiennent qu'il n'y a qu'une perception, celle de la conscience, car, d'après eux,

(1) *Rapports du physique et du moral.*

(2) TAINÉ, *De l'intelligence*, T. I, L. IV, ch. II.

les sens ne sont pas des facultés de connaître, mais seulement de sentir. Nous ne connaissons les objets matériels que par les sensations qu'ils produisent en nous. Par les sens, nous éprouvons ces sensations ; mais c'est par la conscience que nous les percevons. Il n'y a donc pas lieu de dire qu'un même phénomène peut nous apparaître double, sous prétexte qu'il serait connu d'un côté par les sens, de l'autre par la conscience ; c'est supposer une dualité de connaissance qui n'existe pas ou qui du moins est contestée (83).

C) Les *analogies* invoquées sont *inertes* : l'exemple de l'aveugle-né prouve le contraire de ce qu'on veut lui faire dire. L'aveugle a raison de distinguer le phénomène tactile du phénomène visuel, parce qu'une température ou une résistance (phénomènes tactiles) ne pourra devenir une couleur (phénomène visuel) (98). Donc, même d'après ceux qui prétendent que les sens et la conscience sont des facultés de connaître, aussi différentes que voir et toucher, il faudra conclure que le phénomène physiologique et le phénomène psychologique sont différents.

6. — MÉTHODE DE LA PSYCHOLOGIE

Pour que la Psychologie soit une science, il ne suffit pas qu'elle ait un *objet propre*, il faut encore que cet objet soit *scientifiquement connaissable*. Or, pour construire les diverses sciences, l'homme se sert de *deux grandes méthodes générales* : ou bien il descend des causes aux effets, des lois aux phénomènes, du général au particulier : c'est la *déduction*, ou méthode *rationnelle, a priori* ; — ou bien il remonte des effets aux causes, des phénomènes aux lois, du particulier au général : c'est l'*induction* ou méthode d'*observation, expérimentale, a posteriori*.

La Psychologie est la science des *phénomènes de conscience* et de *leurs lois*. Ce que nous avons d'abord devant nous, en psychologie, ce sont des *effets, des phénomènes*, dont il s'agit de déterminer les causes et les lois. La méthode psychologique ne sera donc pas la *déduction*.

Sans doute la déduction peut convenir seule aux sciences de *raisonnement*, dont les mathématiques sont le type. Elles ont

pour caractéristique d'étudier non des réalités, mais des abstractions, des constructions *idéales*, faites par l'esprit lui-même avec des éléments *très simples* (l'unité, le point, le mouvement, l'espace), dont les propriétés sont *immédiatement évidentes*. On conçoit dès lors que le *raisonnement*, sans le secours de l'observation, *suffise* à découvrir toutes les propriétés de ces constructions, puisqu'elles *dérivent analytiquement des propriétés de leurs éléments*. Mais il s'ensuit aussi que les *vérités* ainsi découvertes sont purement *idéales*, n'expriment que de pures *possibilités*.

Or la Psychologie ne réalise pas ces conditions d'une science de *raisonnement*. D'abord son objet n'est pas une abstraction, mais une *réalité* : l'âme humaine. — De plus, cette réalité est *très-complexe* ; nous ne pouvons savoir *a priori* de quels éléments elle se compose et quelles sont leurs propriétés. Il faut donc nécessairement s'adresser à l'*observation* pour découvrir les éléments constitutifs de l'âme et les lois qui les régissent.

Objection : cependant certains philosophes ont voulu traiter la Psychologie comme une *science de raisonnement* et *construire a priori la science de l'âme* par le seul procédé de la déduction : vg. *Spinoza*, qui a composé une sorte de *géométrie de l'âme* ; il prétend *déduire* toute sa psychologie d'une définition de l'âme, déduite elle-même de la définition de Dieu ; il veut traiter des passions de l'âme « comme s'il s'agissait simplement de lignes et de plans » ; — *Herbart* (philosophe allemand du commencement du XIX^e siècle ; disciple de Kant), qui a fait une *statique* et une *dynamique de l'esprit* (*).

Réponse : une telle psychologie *entièrement a priori* est *impossible* :

A. — *Spinoza* et *Herbart* font des *emprunts subreptices à l'expérience* : c'est l'observation qui leur a appris l'*existence* de l'âme, qu'elle a des *passions*, etc. — Si leur psychologie concorde partiellement avec les faits, c'est parce qu'elle repose, sans qu'ils se l'avouent, sur des principes fournis par l'expérience.

B. — Les conclusions tirées d'une psychologie *absolument a*

(*) Ribot, *La psychologie allemande contemporaine*, chap. 1, II.

priori n'auraient qu'une valeur hypothétique, tant qu'elles n'auraient pas été vérifiées par l'expérience.

Conclusion. — La psychologie, étant une science d'observation, doit donc recourir à la MÉTHODE INDUCTIVE OU EXPÉRIMENTALE. Le raisonnement, comme dans toutes les sciences d'observation, intervient, en Psychologie, à titre d'AUXILIAIRE de l'expérience, soit pour *induire* (raisonnement inductif) les lois qui la régissent, soit pour *déduire* (raisonnement déductif) les conséquences de ces lois. C'est l'observation, qui fournit au raisonnement ses *prémisses* et vérifie ses *conséquences*. Par cela même le raisonnement en psychologie, ainsi que dans les sciences physiques et naturelles, ne peut être que *subordonné* à l'observation.

La méthode de la Psychologie, étant INDUCTIVE OU EXPÉRIMENTALE, comprend quatre moments distincts :

- I. — OBSERVATION PROPREMENT DITE, *subjective* ou *interne*, complétée et contrôlée par l'observation *objective* ou *externe*;
- II. — HYPOTHÈSE ou *formule provisoire d'un rapport de causalité*;
- III. — EXPÉRIMENTATION QUI VÉRIFIE L'HYPOTHÈSE.
- IV. — INDUCTION PROPREMENT DITE qui *généralise* le rapport constaté pour en faire une LOI.

7. — 1^{er} MOMENT : OBSERVATION

L'observation est **double** : A.) **Subjective** ou **interne** : méthode par laquelle le *sujet* (l'esprit) s'étudie *directement* lui-même ; c'est l'étude attentive de soi-même par la *conscience*.

B.) **Objective** ou **externe** : méthode qui consiste à étudier la vie psychologique par l'*intermédiaire de ses manifestations extérieures* ; c'est l'étude attentive de l'âme des AUTRES dans les faits qui l'expriment *extérieurement*.

A. — OBSERVATION SUBJECTIVE OU INTERNE ⁽¹⁾

Nous ne connaissons ce qui passe en nous qu'en nous observant nous-mêmes. Le point de départ de toute étude psycholo-

⁽¹⁾ On l'appelle encore méthode *réflexive* ou d'*introspection*.

gique est donc l'*observation intérieure*, ou, comme disent les Anglais, l'*introspection* (*intro aspicere*, regarder dedans) au moyen de la *conscience spontanée*. Mais cette conscience naturelle, qui accompagne chaque fait psychologique, est vague, obscure, *synthétique* ; elle ne peut produire une connaissance distincte, précise, *analytique*, telle que la science l'exige. Il faut l'éclaircir et la préciser. Or l'homme a le pouvoir de revenir sur lui-même, de se distinguer de ses modifications, de fixer sur elles son attention ; par là même il en acquiert une idée plus claire et plus exacte. Cet acte, par lequel l'homme prend ainsi pour objet de sa pensée, sa pensée même, se dédouble pour ainsi dire en *sujet connaissant* et en *objet connu*, c'est la **réflexion**, l'observation intérieure, tournée vers le dedans, non vers le dehors, l'observation *subjective*, non *objective*.

Cette observation *subjective* ou *réflexion* est la méthode propre à la psychologie : rien ne peut la remplacer. Les faits de la *vie de l'âme* différant essentiellement des faits qu'étudient les autres sciences d'observation (vg. sciences physiques et naturelles), la psychologie doit nécessairement avoir des *moyens spéciaux* pour les étudier, sa MÉTHODE A PART, sauf à la compléter et à la contrôler, si besoin est, par des procédés qui lui soient communs avec d'autres sciences. La psychologie dispose donc d'une méthode propre : la **réflexion**, distincte à la fois de la méthode *déductive* qu'on emploie dans les sciences *abstraites*, et de la méthode *inductive* telle qu'on la pratique dans les sciences *concrètes*. On a soulevé contre cette méthode plusieurs objections :

Objection 1^{re}. — D'après A. Comte la connaissance par la réflexion est *impossible*, car elle est en dehors des conditions générales de la connaissance. Celle-ci, en effet, repose sur la *dualité* du *sujet* connaissant et de l'*objet* connu ; elle suppose deux termes de nature différente. Mais dans la réflexion, cette dualité est impossible : le *même esprit* ne peut être à la fois *sujet* observant et *objet* observé, il ne peut pas plus se diviser en deux qu'un acteur ne peut descendre au parterre pour se regarder jouer. — Locke avait dit avant Comte : « L'entendement est semblable à l'œil qui voit les objets environnants sans pouvoir se voir lui-même ». Il ne peut pas en même temps penser et se regarder

penser : c'est comme si l'on se mettait à la fenêtre pour se voir passer dans la rue.

Réponse : a) il est faux que la connaissance exige la distinction absolue du sujet et de l'objet ; si, en effet, la chose est complètement en dehors de l'esprit, comment l'esprit peut-il la saisir ? Un objet ne peut être connu par la pensée que s'il est devenu modification de l'esprit pensant. — Il suffit que l'esprit puisse établir une *distinction mentale* entre le *sujet* connaissant et l'*objet* connu : c'est la *seule dualité nécessaire*.

b) L'objection ne supprimerait pas seulement la psychologie mais toutes les autres sciences ; celles-ci n'atteignent pas les choses elles-mêmes ; elles ne saisissent immédiatement que les effets des choses sur nous, c'est-à-dire des états de conscience, vg. des sensations sonores.

c) De plus, la comparaison tirée de l'œil ne prouve rien, parce que l'on rapproche des choses absolument différentes, l'âme et le corps. L'œil, composé de parties matérielles, qui occupent chacune un point dans l'espace et s'excluent réciproquement du point occupé, ne peut évidemment se replier sur lui-même. Mais l'âme, par le fait même qu'elle est simple, est tout entière présente à elle-même et peut, par suite, se considérer sans se diviser.

Objection II^e. — L'homme répugne à se replier sur lui-même ; les événements extérieurs exercent sur lui une fascination qui l'attire au dehors et l'empêche de réfléchir. « Les hommes sont errants et fugitifs hors d'eux-mêmes ». (Fénelon). — D'ailleurs la multiplicité, la complexité et la mobilité des phénomènes psychologiques les rend insaisissables ; il devient impossible de les démêler.

Réponse : cela prouve que la réflexion est difficile, mais non impossible. C'est une habitude à acquérir par l'effort répété d'une volonté persévérante, qui concentre l'attention de l'esprit sur la vie intérieure. L'exemple des Théophraste, des Euripide, des Pascal, des Racine, des La Rochefoucauld, des Labruyère, etc. prouve bien qu'on peut débrouiller l'écheveau compliqué de nos pensées, sentiments et passions. Sans atteindre au degré de pénétration psychologique de ces moralistes éminents, on peut, avec de l'exercice, devenir un bon psychologue.

Objection III^e. — D'autres objectent que la réflexion, bien que possible, est forcément *inexacte et infidèle*, car :

a) La réflexion vient après le phénomène ; quand on songe à l'observer, il n'existe déjà plus ; on croit le saisir et on ne saisit que son ombre, son souvenir.

Réponse : la réflexion, il est vrai, est postérieure au fait observé ; elle implique par conséquent la mémoire de ce fait ; mais si elle suit immédiatement, ce souvenir est l'équivalent du fait lui-même, car il est la reproduction immédiate de la conscience qui l'accompagnait. — Du reste, on pourrait faire la même objection à l'observation externe : la perception d'un phénomène extérieur, vg. du mouvement des astres, retarde sur l'existence de ce phénomène, comme le montre le fait de l'équation personnelle, bien connu des astronomes.

b) La réflexion peut altérer les phénomènes par l'effort même qu'elle fait pour les observer ; parfois même elle les supprime : vg. comment étudier la colère ? l'observation la calmerait.

Réponse : dans ces cas, il faut recourir au souvenir et ressusciter les états d'âme passés.

c) Les idées préconçues, que l'amour-propre suggère, nous empêchent de nous voir tels que nous sommes.

Réponse : le savant, qui étudie le monde extérieur, doit aussi constamment compter avec ses théories personnelles ; il peut pourtant, à force d'impartialité, voir les choses sans les défigurer.

De même un amour sincère du vrai, une étude attentive et consciencieuse permettent au psychologue de voir les faits tels qu'ils sont.

Objection IV^e. — La méthode réflexive n'a pas de valeur scientifique : elle n'étudie que des faits individuels, relatifs à une seule âme ; or, comme dit Aristote : « Il n'y a pas de science du particulier ». Il en résulte donc une monographie et non une œuvre scientifique, la connaissance d'une âme et non la connaissance de l'âme. — Si le psychologue généralise les résultats personnels auxquels il est parvenu, il péchera par excès ou par défaut, en attribuant à la nature humaine en général des faits accidentels propres à l'observateur, ou bien en lui refusant des éléments qu'il n'a pas découverts en lui. — En tout cas, faute de

preuve, cette généralisation sera *hypothétique*. — Enfin, le psychologue ne s'étudie qu'à un *âge relativement avancé*, où les facultés sont *pleinement développées*. Comment saisirait-il leurs *origines*, suivrait-il leur évolution ? Il n'observe donc que l'*homme adulte*, et encore d'une catégorie particulière, l'*homme civilisé*, l'*homme philosophique*. De toute façon, sa psychologie sera artificielle.

Réponse : cette dernière série d'objections prouve seulement l'*insuffisance d'une méthode purement subjective*, car ses résultats peuvent être *incertains* ou *incomplets* ; il faut donc la *contrôler* ou la *compléter* par l'*observation des autres*, par la *méthode objective*.

B. — OBSERVATION OBJECTIVE OU EXTERNE

Fondement de cette méthode : il nous est impossible de pénétrer dans la conscience des autres. Ne percevant que leurs *mouvements extérieurs*, nous ne pouvons connaître leurs *états de conscience* que par un raisonnement fondé sur l'*analogie*. Ainsi, voyant un homme ou un animal exécuter une série de mouvements, dont les analogues correspondent, en nous, à une certaine série d'états de conscience, nous en concluons que cet homme ou cet animal ont des états d'âme semblables. — Ce raisonnement analogique a lui-même pour base l'observation intérieure, car, si nous n'avions pas saisi *en nous* le rapport qui lie tel état interne à tel phénomène extérieur, ce dernier resterait un phénomène dénué de toute signification. — C'est ainsi qu'on peut instituer une *Psychologie comparée* qui, embrassant toutes les formes de la vie psychologique, soit chez l'*homme*, soit chez l'*animal*, rendra à la science de l'âme les mêmes services que l'anatomie et la physiologie comparées rendent aux sciences de la vie. Quelles sont donc les *sources d'information complémentaire* que peut offrir la Psychologie comparée ?

§ I. — Le psychologue étudiera les autres hommes :

A) *Les hommes de son temps :* a) en observant leur physiologie.

b) Surtout en les *interrogeant*, car la *parole* est l'instrument par excellence de la communication des consciences. Cette mé-

thode sera d'autant plus fructueuse qu'on interrogera des hommes dont le genre de vie s'écarte davantage du nôtre : vg. paysan, artiste, étranger, sauvage.

B) *Les hommes de tous les temps*, au moyen des :

1° **Langues :** le langage, étant la forme sensible que prend la pensée pour se manifester, obéit aux mêmes lois que la pensée elle-même. Étudier le langage, c'est donc étudier l'esprit humain qui s'y reflète comme dans un *miroir*. En effet :

a) Il est impossible d'observer les opérations *spontanées* de l'intelligence, car elles sont tellement rapides qu'elles sont insaisissables ; l'observation d'ailleurs les interromprait. Mais ces opérations revêtent, par le langage, une *forme* qui permet de les analyser : vg. association des idées et des mots ; correspondance du jugement et de la proposition, du raisonnement et du syllogisme ; le résultat de l'abstraction et de la généralisation qui subsiste dans les termes abstraits et généraux.

b) L'*analyse comparative des différentes langues* sert à dégager les *lois générales* de l'esprit humain. (*Grammaire générale*).

c) La *langue particulière* d'un peuple fournit des renseignements sur ses divers états psychologiques. La langue d'un peuple est à ce peuple ce que le style est à l'homme : « C'est, dit Villemain, la forme apparente et visible de l'esprit d'un peuple ». Et les progrès de la philologie confirment la vérité de cette parole de M. Ribot : les langues sont « une psychologie pétrifiée ». (Cf. *Langage*, L. IV, chap. 1).

2° **Littératures et arts :** on peut tirer des grandes œuvres littéraires et artistiques une psychologie, soit des *hommes de génie* (1) qui en ont été les auteurs, soit des *siècles* et des *nations* où elles ont paru. Cette comparaison fait ressortir, à côté des parties mobiles de la nature humaine à travers les milieux et les âges, ses éléments essentiels, ce que l'on a appelé « l'*homme universel*, l'*homme éternel* ».

3° **Histoire :** elle est un vaste champ d'observations ouvert

(1) H. JOY, *La Psychologie des grands hommes*. — *La Psychologie des Saints*. — A. FOUILLET, *Psychologie du peuple français*. — *La Race latine*.

au psychologue : a) il y trouve une grande **variété** de faits psychologiques ; — b) ces faits se présentent, avec une **intensité** plus grande, chez les hommes supérieurs ou dans un peuple soulevé par une forte émotion à tel moment de son histoire, ce qui permet d'étudier, avec tout le *grossissement nécessaire*, certaines facultés et certaines passions ; — c) les **lois générales** de ces faits sont plus faciles à dégager, car les traits de la nature humaine sont en quelque sorte agrandis par l'histoire, qui nous présente de la psychologie en « **gros caractères** ».

C) *L'homme à tout âge, surtout dans l'enfance :*

C'est la **Psychologie infantile**, qui éclaire les origines, l'écllosion et les premiers développements de nos facultés et de nos opérations. Autrement on s'expose à regarder, comme simple et naturel, ce qui est complexe et le fruit d'une longue élaboration.

D) *L'homme dans tous les états, réguliers et anormaux :*

Les cas extraordinaires sont souvent les plus décisifs pour la solution de certains problèmes psychologiques : vg. le cas des *aveuglés-nés* opérés de la cataracte pour le problème de la *perception extérieure*, celui des *sourds-muets* pour le problème des *rapports du langage et de la pensée* ; les désordres survenus dans la *mémoire* ont permis de préciser le rôle important de l'*organisme cérébral* dans l'apparition des souvenirs, etc. (110, 116). — Le *somnambulisme*, l'*hallucination*, la *folie*, les *maladies* et les *monstruosités mentales* sont à étudier. C'est l'objet de la **Psychologie morbide** ou *tératologie* (science des monstres psychologique).

§ II. — **Le psychologue étudiera l'animal :**

« S'il n'existait pas d'animaux, a dit Buffon, la nature de l'homme serait bien plus incompréhensible ». En effet, quelques-unes de nos facultés existent chez l'animal à l'état imparfait, vg. la *conscience*. D'autres, comme l'*instinct*, sont bien plus développées chez l'animal que chez l'homme. Après avoir vu tout ce qui *manque à l'animal* et tout ce qui *nous appartient*, il est plus facile, *par contraste*, de connaître ce qui constitue la *supériorité de l'homme* (Cf. Livre IV, ch. III).

Conclusion : quelle que soit l'importance de l'observation *extérieure*, elle n'est qu'un *auxiliaire* ; elle reste *subordonnée* à

l'observation intérieure, qui est la méthode psychologique par excellence. Par l'observation objective, en effet, nous n'atteignons que les *manifestations* de l'intérieur et non l'intérieur lui-même. Elle ne nous montre en somme que des *phénomènes physiques* qu'il faut traduire en *langue psychologique* : comment le faire si on n'a pas appris cette langue par l'*observation subjective* ? — L'observation interne et l'observation externe *inséparablement unies*, tel est donc le double fondement d'une psychologie scientifique.

8. — II : HYPOTHÈSE

Après avoir rassemblé ainsi, par l'observation interne et par l'observation externe, un ensemble de faits, on constate que certains d'entre eux sont invariablement précédés ou invariablement suivis de certains autres. Ceux qui précèdent invariablement sont appelés *antécédents*, et on nomme *conséquents* ceux qui les suivent toujours. On est amené par cette constatation à **supposer** qu'il y a entre ces faits un lien de *dépendance nécessaire*, un rapport de *causalité* : on imagine une **hypothèse**. Le psychologue, vg. après avoir remarqué qu'on ne réalise jamais une action qu'après s'être représenté cette action, et que, plus la représentation est vive, plus l'action s'accomplit avec facilité, énonce cette formule **provisoire** : toute idée est une force, a une énergie motrice. Mais comme on peut prendre pour des relations *essentiels* et *nécessaires*, ce qui n'est qu'une succession *fortuite* et *accidentelle*, il faut **vérifier** l'hypothèse par l'**expérimentation**, qui démontrera si le lien, qui unit l'antécédent et le conséquent en question, est vraiment **causal** ou simplement accidentel.

9. — III : EXPÉRIMENTATION

A. — SA NÉCESSITÉ

Si la psychologie est vraiment une science, *analogue* aux autres *sciences positives* (sauf la différence de nature dans les phénomènes étudiés), elle ne doit pas se contenter de l'observa-

tion. En effet toute science doit s'élever à ce qui est *général*, à la *loi*. La loi est un *rapport de causalité universalisé*. Or l'observation ne peut découvrir un rapport causal, démêler, parmi une multitude de rapports de *simple succession*, même constante, un **rapport de détermination**. Sans doute l'observation peut bien montrer les différents antécédents d'un fait, et même l'*uniformité* des faits, c'est-à-dire des faits se *succédant* d'une manière *invariable*. Mais c'est insuffisant, car, parmi les antécédents d'un phénomène, tous sauf un sont *accidentels* ; un seul est vraiment *cause*, l'antécédent *déterminant* du phénomène, la condition *nécessaire et suffisante* de son existence (Cf. *Logique*). Il faut donc recourir à un autre procédé : l'**expérimentation**. La physique et la chimie doivent à cette méthode leurs progrès ; la physiologie a été transformée depuis que les Bichat, les Claude Bernard, les Pasteur en ont fait une *science expérimentale*. Dans *quelle mesure* l'expérimentation est-elle applicable à la psychologie ?

B. — CONDITION DE SA POSSIBILITÉ

Pour que l'expérimentation fût possible en psychologie, comme en physique ou en chimie, il faudrait qu'on pût faire agir à volonté la cause capable de produire le phénomène psychologique qu'on veut étudier, et cela dans des circonstances nettement déterminées.

Or cette condition fondamentale n'est réalisable que pour les *sensations*, parce qu'elles dépendent d'un petit nombre d'antécédents physiques ou physiologiques, sur lesquels nous avons prise. Dans ce cas, il y a possibilité matérielle d'expérimenter, mais parfois une *impossibilité morale* s'y oppose. Il y aurait, par exemple, utilité, pour résoudre certains problèmes psychologiques, à séquestrer un enfant (comme on a fait pour Gaspard Hauser), à le laisser grandir sans éducation, à le rendre momentanément aveugle, sourd, etc. Mais le respect dû à la personne humaine réproouve de telles expériences, car elle a des droits sacrés devant lesquels la science doit s'incliner. C'est pourquoi certaines expériences, vg. les *vissections*, ne sont permises qu'*in anima vili*, sur les animaux. Quand il s'agit de l'homme,

il faut se contenter des cas *anormaux* qui se présentent naturellement : vg. aveugles-nés opérés de la cataracte (comme l'aveugle âgé de quatorze ans que Cheselden opéra en 1728) — amputés — aliénés — maladies de la mémoire — tel le cas de Laura Bridgmann à la fois sourde, muette et aveugle de naissance. Ces faits constituent de véritables expérimentations *naturelles*.

Pour les phénomènes psychologiques, autres que les sensations, l'expérimentation ou bien :

I. — *Est impossible*, parce qu'on ignore la cause probable du phénomène ou parce qu'elle échappe à nos prises : vg. quelle cause nous rend capables d'abstraire, de généraliser, de juger, de raisonner ? C'est l'esprit lui-même ; mais on ne peut expérimenter sur l'esprit, réalité intangible, comme on manipule une substance chimique. Donc, ainsi que le reconnaît M. Ribot lui-même, à l'égard de ces phénomènes, « toute recherche expérimentale... est nécessairement éliminée ⁽¹⁾ ».

II. — *Se ramène à l'observation et n'est guère plus instructive* : quand on reproduit volontairement, exprès pour les observer, des actes produits spontanément : vg. recommencer un raisonnement qu'on vient de faire : — se mettre, par l'imagination, dans une situation donnée, pour voir si tel phénomène de conscience se produira : colère, tristesse, pitié ; — évoquer au hasard toutes sortes d'idées pour saisir le mécanisme de leur association.

III. — *Est indirecte et aboutit à des conclusions vagues et générales* : en agissant sur l'âme de nos semblables pour y susciter des phénomènes : vg. quand on donne des *conseils* à quelqu'un ; — le *politique*, le *législateur*, le *maître* font de l'expérimentation quand ils essaient tel ou tel système de *gouvernement*, de *répression* ou d'*éducation*.

C. — TENTATIVES

On peut classer ainsi les expériences diverses tentées par les psychologues :

I. — **Expériences psycho-physiques** : les psycho-physiciens, comme Weber, Wundt, Fechner, Helmholtz, Ribot, etc., se sont sur-

(1) *La Psychologie allemande contemporaine*, Introduction, p. xx.

tout proposé de **mesurer** les phénomènes psychologiques. Etant donnée une cause *physique* qui produit des *sensations*, quelle loi rattache les variations de cette cause aux variations des effets, des sensations ? C'est l'énoncé général de leurs recherches, qui ont porté surtout sur les points suivants :

A) **Vitesse des sensations** : la sensation ne suit pas immédiatement l'impression sensorielle ; il s'agit de mesurer d'abord le temps nécessaire au mouvement né de l'impression organique pour se propager à travers les nerfs jusqu'au cerveau ; puis le temps que dure la sensation elle-même. Le résultat des expériences est que la durée de la sensation *varie* avec les individus et les circonstances : — la durée *moyenne* est de $1/3$ à $1/8$ de seconde.

B) **Minimum sensible** : les psycho-physiciens ont essayé de déterminer la *quantité d'excitation* qui correspond au premier degré de la sensation. — Il y a de même un *maximum sensible*. — Pour produire une sensation, l'excitation doit être d'intensité moyenne ; une excitation *trop forte* ou *trop faible* n'arrive pas à la conscience : vg. une corde tendue, qui aurait moins de 32 vibrations par seconde ou plus de 34000, ne produirait aucun son.

C) **Rapport de la sensation à l'excitation qui en est la cause** : on savait que la sensation ne croît pas aussi vite que l'excitation : vg. 10 bougies n'éclairent pas 10 fois autant que 1 bougie. — Mais quel est le rapport des accroissements de sensation aux accroissements d'excitation ?

1° *Weber* a établi cette première loi : *Ce rapport est constant* : vg. le rapport est $1/3$ pour les sensations de chaleur ; ce rapport reste constant. Supposons que l'expérience commence à 9° , nous constaterons de nouvelles sensations de chaleur à 12° , 16° , $24^\circ + 1/3$, $28^\circ + 1/9$, etc ($12 = 9 + 3$, c'est-à-dire $1/3$ de 9 ; $16 = 12 + 4$, c'est-à-dire $1/3$ de 12....).

2° *Fechner* a établi cette deuxième loi : *La sensation croît (en intensité) comme le logarithme de l'excitation qui la fait naître* ; — ou plus simplement : *l'excitation extérieure croissant en progression géométrique (telle que 1, 2, 4, 8, 16, etc.), les sensations correspondantes croissent seulement en progression arithmétique (telle que 1, 2, 3, 4, 5, etc.)*. Si une première sensation a été pro-

duite par une excitation = 2, pour produire une sensation trois fois plus forte = 6, il faudra une excitation = 32.

1	2	4	8	16	32	64
1	2	3	4	5	6	7

Ainsi tandis que la *température extérieure*, qui cause la sensation, est représentée par :

9 12 16 21 $1/3$ 28 $1/9$,

la sensation de chaleur correspondante l'est par :

1 2 3 4 5

Les logarithmes des nombres qui forment une progression géométrique sont en progression arithmétique : de là la *formule* de la loi *Fechner*.

D) **Cercle des sensations tactiles** : deux points de la peau touchés en même temps donnent lieu à deux sensations distinctes. Mais si ces deux points sont très rapprochés, les deux sensations se fondent en une seule. On recherche à quelle distance doivent être les deux points touchés pour qu'il y ait deux sensations de contact. Cette distance étant prise pour diamètre d'un cercle, tous les points situés dans l'intérieur de ce cercle, s'ils sont touchés simultanément, ne donneront qu'une seule sensation.

Critique : 1° On ne peut expérimenter ainsi que sur des faits psychologiques, *conditionnés par des antécédents physiques*, c'est-à-dire sur les *sensations externes*.

2° On fait, dans ces expériences, plus ou moins abstraction des faits *physiologiques* qui s'interposent entre les causes physiques et les effets psychologiques. Leur action n'est cependant pas négligeable. Aussi la loi de *Fechner* est-elle contestée.

3° L'expérimentation psycho-physique ne détermine que des lois de *mesure* ; or ces lois sont ici *très contestables*, parce que l'un des deux termes, la *sensation*, n'est pas une quantité ; il est impossible de le diviser en parties égales ; par conséquent on ne peut donner une sensation comme étant double, triple d'une autre, etc. (1).

(1) P. DE BONNIOT, *L'âme et la physiologie*, L. I, ch. VII. — A. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, 1^{re} P., § 9. — RIBOT, *La Psychologie allemande contemporaine*, ch. VI.

II. — **Expériences psycho-physiologiques** : elles cherchent à déterminer les antécédents ou conséquents *physiologiques* des états psychologiques.

Exemples : Flourens a prouvé que si on enlève le cerveau à un animal, en laissant intacte la moelle allongée, la sensibilité persiste, mais les instincts et l'intelligence ne s'exercent plus ; d'où il conclut que l'intelligence est irréductible à la sensation ; — études de Broca sur les localisations cérébrales ; — expériences de Mosso sur les effets produits par la peur dans la circulation, etc.

Critique : ces expériences sont également *limitées* aux sensations et à des effets *physiques* d'états psychologiques très simples. — Elles sont délicates à faire, parce qu'il est difficile d'isoler, chez l'homme ou l'animal vivants, les organes intérieurs de la vie physiologique. — Cuvier condamne les *vivisections*, parce qu'en troublant l'organisme elles vicient l'observation.

III. — **Expériences hypnotiques** : l'hypnotisme fait le vide dans l'esprit du sujet ; on introduit alors par suggestion un phénomène psychologique, dont on peut suivre plus facilement le développement, parce qu'il n'est pas contrarié par des causes étrangères.

Critique : au point de vue : 1° *Moral* : cette méthode est attaquable (Cf. *Psychologie appliquée*, ch. II).

2° *Scientifique* : elle ne semble pas décisive : a) elle opère dans des conditions *anormales* ; — b) on n'est jamais sûr que le vide parfait soit réalisé dans l'esprit et qu'il ne subsiste pas quelque *cause inconnue* qui contrarie le développement du phénomène suggéré.

Conclusion : l'expérimentation est donc très restreinte en psychologie, si on ne la fait consister qu'à susciter l'apparition d'un phénomène ou à modifier les circonstances dans lesquelles il se produit. Mais si, avec Claude Bernard ⁽¹⁾, on la fait consister essentiellement dans la vérification d'une hypothèse, que cette vérification ait lieu à l'aide d'un fait provoqué par le savant ou d'un

⁽¹⁾ *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, Première partie, ch. I.

fait donné par la nature, n'importe ; l'essence de l'expérimentation est la *vérification de l'hypothèse*. Si l'on accepte cette *conception plus large* de l'expérimentation, il n'est plus juste de dire qu'elle n'a en psychologie qu'un domaine très limité ; le psychologue trouve, dans l'expérience interne, matière à nombreuses hypothèses et peut découvrir, par l'observation de lui-même ou des autres, des faits capables de les vérifier.

10. — IV : INDUCTION : LOIS PSYCHOLOGIQUES

Après que l'expérimentation a dégagé des rapports de causalité, il reste à les transformer en lois, en les généralisant par l'*induction proprement dite*. C'est ainsi qu'on a établi les lois, vg. du plaisir et de la douleur, — des inclinations, — des passions, — de la mémoire, — de l'habitude, etc.

Caractères des lois psychologiques : ces lois n'ont pas la *précision*, la *nécessité*, la *généralité* des lois physiques parce que :

I. — L'analyse psychologique n'est pas *quantitative* comme l'analyse chimique ; — les phénomènes psychologiques ne sont pas *mesurables* comme les faits physiques : vg. quelle quantité de colère, de joie, etc., devrait-on adopter comme *unité* de mesure, comme « mètre psychologique ? ».

II. — Les phénomènes physiques, étant fatals, sont régis par le principe : *Dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produisent les mêmes effets*. La nécessité et la généralité des lois physiques ne dépendent que de cette condition : si les circonstances restent les mêmes. En soi, elles comportent donc des exceptions, parce que Dieu peut agir directement et déroger aux lois existantes. Mais cette intervention immédiate de la cause première est, en fait, si exceptionnelle que, *pratiquement*, les lois physiques sont réputées *invariables*, c'est-à-dire nécessaires et générales. — Les phénomènes psychologiques, au contraire, dépendent plus ou moins de la *liberté*. Or une cause libre est essentiellement une cause qui, les circonstances restant les mêmes, peut prendre une détermination différente. C'est pourquoi l'application d'une loi psychologique aux cas *particuliers* est toujours

précaire et hypothétique, parce qu'elle est subordonnée à l'intervention toujours possible de la liberté, qui empêche toute prévision certaine.

Remarques : I. — La méthode de la psychologie est un ensemble de procédés nombreux et divers, dont la plupart se retrouvent dans la méthode d'autres sciences expérimentales : *vg. observation objective, — classification, — hypothèse, — expérimentation, — induction, — déduction.*

II. — La méthode psychologique, c'est un procédé essentiellement propre à la psychologie : l'observation subjective ou réflexion.

III. — Les moyens auxiliaires, dont use la psychologie pour confirmer et compléter les résultats de l'observation intérieure, sont : 1. L'observation objective sous ses différentes formes. — 2. La classification. — 3. L'hypothèse. — 4. L'expérimentation. — 5. Le raisonnement inductif et déductif.

IV. — On entend par sources d'information de la psychologie tous les moyens dont elle dispose pour l'étude de l'âme, à savoir : 1. L'observation subjective. — 2. L'observation objective. — 3. Les expériences psycho-physiques et psycho-physiologiques.

11. — DU RAISONNEMENT EN PSYCHOLOGIE

Bien que la psychologie soit une science d'observation, elle use largement du raisonnement :

A) Inductif : 1° L'observation objective repose sur un raisonnement par analogie (7, B).

2° Nous avons vu que le psychologue, après avoir observé les phénomènes, se sert du raisonnement inductif pour :

a) Déterminer, par l'expérimentation, les causes de ces phénomènes (9).

b) Eriger les rapports constatés en lois, en rapports constants et universels. C'est par l'induction que la psychologie établit les lois générales du plaisir et de la douleur, des inclinations, des passions, de la mémoire, de l'association des idées, etc. (10). Autrement, une psychologie, qui s'en tiendrait à l'étude des phéno-

mènes et à leur classification, serait purement descriptive, comme celle de l'école écossaise, et non scientifique.

B) Déductif : il a aussi son rôle en psychologie :

a) Lorsque les lois psychologiques sont établies, on peut, comme dans toute science inductive, en tirer par déduction d'autres lois moins générales ou des faits nouveaux : *vg. les lois de la conservation des idées sont déduites des lois de l'habitude (108) ; — les grandes théories psychologiques sont déduites d'un certain nombre de faits et de lois donnés : vg. théories de la perception extérieure, — de l'imagination, — de la raison, etc.*

b) Certaines sciences pratiques ont pour fondement des déductions psychologiques : *vg. l'éducation est impossible sans psychologie déductive ou appliquée ; de même la politique, l'éloquence, etc.*

Conclusion : l'histoire de la philosophie confirme ces assertions. Les grands psychologues ne se sont pas contentés de l'observation ; ils ont fait appel aussi au raisonnement : *vg. Platon dans ses dialogues. Quelques-uns en ont même abusé : vg. Condillac, qui, la sensation étant posée, construit a priori toutes les facultés d'un homme imaginaire (171) ; — Stuart Mill, qui, avec les simples éléments de la sensation et de l'association des idées, a tenté d'expliquer toutes les opérations de la vie mentale (120).*

12. — LÉGITIMITÉ DE LA PSYCHOLOGIE

Une science est légitime, est vraiment une science particulière, quand elle réunit deux conditions, quand elle a :

I. — Un objet propre : or les faits de conscience, étant irréductibles aux faits physiologiques (4), constituent à la psychologie un domaine spécial. — Les philosophes anciens n'ont pas été sans faire de psychologie, mais pour eux la science de l'âme était généralement mêlée aux différentes parties de la philosophie. Longtemps elle n'a guère été qu'un instrument au service de la métaphysique, de la logique et de la morale. Le περί ψυχῆς

d'Aristote, par exemple, est autant un traité de physiologie qu'un traité de psychologie. — C'est à partir de Locke que la psychologie tendit à constituer une science distincte; cette tendance n'a commencé à se réaliser que dans les écrits des philosophes écossais, qui furent suivis par les psychologues français de la première moitié du XIX^e siècle, notamment par Jouffroy et Garnier (1).

II. — **Une méthode**, par laquelle on peut acquérir sur son objet propre des connaissances **certaines** et **générales**. Or la psychologie, grâce à la méthode d'**observation subjective** ou **réflexion**, complétée par l'observation *objective* et l'*expérimentation*, peut connaître les faits de conscience avec **certitude** (7, 8, 9). — De plus, on peut dégager, par *induction*, de la complexité des phénomènes, les **lois** auxquelles ils sont soumis (10), et par là la psychologie s'élève à des connaissances **générales**.

Nous pouvons donc conclure, contre les matérialistes, que la psychologie est une science aussi légitime que la physiologie et que ces deux sciences doivent rester distinctes sans cesser d'être unies (4).

13. — CLASSIFICATION DES FAITS PSYCHOLOGIQUES

« Certes c'est un sujet merveilleusement vain, divers et ondoyant que l'homme (2) ». Aussi les phénomènes psychologiques sont-ils nombreux et variés; il est donc nécessaire d'y introduire de l'ordre en les classant. Deux écueils sont à éviter dans cette classification. Le *premier* serait de confondre dans une même catégorie des faits essentiellement différents, à cause de ressemblances secondaires: vg. le désir et la volonté. Le *second* serait de mettre dans des catégories différentes des faits essentiellement semblables, à cause de différences accidentelles: vg. le plaisir et la douleur. Une bonne classification doit donc séparer ou rapprocher les faits suivant leurs différences ou ressemblances *essen-*

(1) JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*. — GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*.

(2) MONTAIGNE, *Essais*, L. I, Ch. I.

tielles. De la sorte, elle ne péchera ni par *excès*, ni par *défaut*; elle sera *nécessaire* et *suffisante*.

La classification des phénomènes psychologiques a varié avec les temps. Les philosophes modernes s'accordent généralement à diviser les faits de conscience en trois groupes: faits *sensibles*, faits *intellectuels*, faits *volitifs*. On constate, en analysant certains faits psychologiques complexes, comme une *délibération*, une *lecture*, que tous ces phénomènes peuvent en effet se rapporter à l'un des trois groupes indiqués.

I. — ANALYSE ET CLASSIFICATION

Je lis l'œuvre d'un poète. Je viens de l'ouvrir, des caractères frappent mes yeux; je les interprète, je les comprends. Le papier me paraît rugueux à la main et l'impression est dure à la vue. Les sentiments de l'auteur deviennent les miens; tour à tour mon âme est triste ou joyeuse; l'enthousiasme m'entraîne, l'indignation me soulève; j'aime ou je hais; je désire ou je réproûve. Puis il me vient à l'esprit d'analyser cette œuvre, je m'y décide; je la résous en ses éléments, je la dépouille par abstraction de ses formes brillantes, pour mieux apprécier la valeur des thèses qu'elle contient. A son occasion je me souviens d'une autre œuvre que je lui compare et que je lui préfère. Enfin, fatigué, je laisse librement ce travail intellectuel, quitte à le reprendre plus tard s'il me plaît. — Voilà bien des actes divers; tâchons de les démêler:

I. — **Faits sensibles**: en prenant ce livre j'en ai trouvé le papier *rugueux*, l'impression *fatigante*; — en le lisant j'ai été tour à tour *triste* ou *joyeux*, *enthousiaste* ou *colère*; j'ai *aimé* ou *hât*; j'ai éprouvé *désir* ou *aversion*; j'ai *ressenti fatigue* et *satiété* dans l'esprit. Or tous ces faits, malgré leurs traits différents, ont tous ce caractère *commun*: ils sont **affectifs** ou **subjectifs**, ils **affectent** le **sujet** d'une manière agréable ou pénible: ce sont des modifications subies par le sujet. Conséquemment les faits **sensibles** sont **individuels**, **variables**.

II. — **Faits intellectuels**: j'ai *vu* le livre, je l'ai *compris*; j'ai *analysé* l'œuvre de l'auteur; j'ai fait *abstraction* de la forme pour *juger* le fond; je me suis *rappelé* une autre œuvre que je lui ai

comparée et préférée; enfin j'ai cru qu'il était temps de mettre un terme à mon travail. — Tous ces actes, bien que distincts les uns des autres, ont cependant entre eux une ressemblance fondamentale; leur caractère essentiel c'est d'être **représentatifs** ou **objectifs**, c'est-à-dire de nous donner l'idée ou *représentation intellectuelle* d'un objet. Les faits **intellectuels** sont sans doute, comme tous les faits psychologiques, *subjectifs*, sont des modifications du sujet, mais de plus ils nous *représentent* quelque chose, ils ont un *objet*. Il y a toujours une certaine *dualité* dans la connaissance; le sujet pensant et l'objet pensé; c'est ce que signifie Aristote quand il dit: *Ἡ γερύσιον γερύσκει τι*.

En outre, les faits intellectuels sont **impersonnels**, ils ne varient pas comme les faits sensibles. Un jugement vrai, une démonstration exacte valent pour tous les esprits, et leur valeur est indépendante des circonstances de temps, de lieux et de personnes.

III. — **Faits volitifs**: enfin, c'est avec une *entière possession* de moi-même que j'ai pris cet ouvrage, que je l'ai lu en y *appliquant* toutes mes facultés, que j'ai cessé de le faire *quand et comme il m'a plu*, pour recommencer quand *bon me semblera*. — Tous ces faits, quoique divers à certains égards, impliquent un libre effort (*conatus*), car j'ai conscience d'en être la cause et de pouvoir le renouveler à mon gré. Leur caractère commun est donc d'être **conatifs** (le mot est d'Hamilton) et **libres**. Dans un acte de volonté, nous avons conscience d'être non seulement le sujet, mais la cause libre et partant responsable de cet acte. Nos volitions sont le résultat d'un effort dont nous avons l'initiative.

Les faits *sensibles* sont **fatals**: étant donnée une lésion dans l'organisme, nous ne pouvons à notre gré supprimer la souffrance qui en résulte. — Les faits *intellectuels* le sont aussi: « Ce ne sont pas nos connaissances qui font leurs objets, dit Bossuet, elles les supposent ». Lorsque la vérité est évidente, elle s'impose à notre intelligence qui ne peut refuser son adhésion.

II. — JUSTIFICATION DE CETTE CLASSIFICATION

Elle est légitime et bien fondée, car elle ne pèche ni par :

A) **Excès**: il n'y a *pas trop* de divisions; elle est donc **nécessaire**, car :

I. — Les trois groupes de phénomènes ont des **différences essentielles** qui les rendent **irréductibles**: les faits sensibles sont *subjectifs*; les faits intellectuels sont *objectifs*; les faits volitifs sont *libres*, tandis que les faits sensibles et intellectuels sont *fatals*. On ne peut ranger dans la même classe des phénomènes qui ont des attributs contradictoires; or, *l'objectivité* s'oppose nettement à la *subjectivité*, et la *liberté* à la *fatalité*.

II. — L'**expérience** nous montre ces trois ordres de faits :

1° **Relativement indépendants dans leur exercice**: a) Les faits *sensibles* peuvent exister sans les faits intellectuels et volitifs; c'est ainsi que l'enfant peut ressentir du plaisir et de la douleur *sans représentation*; toute sensation n'est pas accompagnée de mouvements *volontaires*; tout désir n'est pas *consenti*. — b) Les faits *intellectuels* ne sont pas nécessairement accompagnés d'émotion; une démonstration mathématique peut laisser *indifférent*; — une idée n'appelle pas toujours une *détermination* (vg, on peut concevoir le devoir sans rien faire pour l'accomplir); les faits intellectuels sont donc indépendants des faits sensibles et volitifs. — c) Sans doute les phénomènes *volitifs* supposent des phénomènes sensibles et intellectuels, car, quand nous voulons, il y a représentation de la fin à réaliser, et désir de la réalisation de cette fin; mais la réciproque n'est pas vraie: toutes les fois que nous nous représentons une fin, nous ne la voulons pas; toutes les fois que nous désirons, nous ne voulons pas: vg, on peut désirer prendre une friandise et ne pas le faire.

2° **Relativement indépendants dans leurs variations**: bien que ces trois ordres de phénomènes se retrouvent dans toutes les consciences, ils se rencontrent *rarement au même degré* dans une conscience. Telle âme est surtout sensible, telle autre intelligente, telle autre énergique; d'où cette classification des caractères, selon la faculté prédominante, en trois types: les *sensibles*, les *intellectuels*, les *volontaires*. L'âme sensible n'a pas nécessairement en partage une grande intelligence et elle peut manquer d'énergie. — L'esprit peut s'allier à un cœur sec et à une volonté molle. — Une âme ferme n'est pas toujours soutenue par une vive sensibilité et éclairée par une intelligence pénétrante.

3° **Souvent opposés les uns aux autres**: l'émotion paralyse

la pensée; la passion trouble l'intelligence; — l'occupation de l'esprit peut guérir ou calmer des douleurs physiques ou morales (vg. un amateur d'échecs trompait sa goutte en jouant; le souci des affaires dissipe la tristesse); — la réflexion modère la passion; — le désir et la volonté sont souvent en lutte (vg. l'amour et le désir dans les tragédies de Corneille); — une grande subtilité d'esprit rend indécis pour l'action, parce qu'un esprit subtil découvre tant de raisons pour et contre qu'il y a pour la volonté embarras du choix.

La classification généralement admise ne pèche donc pas par excès; il faut admettre au moins les trois classes de phénomènes que nous avons distinguées. Elle ne pèche pas non plus par :

B) **Défaut** : il n'est pas nécessaire d'admettre d'autres classes; il n'en faut pas plus de trois; cette classification est suffisante, car il n'est aucun phénomène psychologique qui ne soit ou sensible ou intellectuel ou volitif. Jouffroy⁽¹⁾ et Garnier⁽²⁾ ajoutaient trois autres ordres de faits, mais inutilement :

1° **Les penchants primitifs** : ils rentrent dans les faits sensibles. Ils sont en effet le principe de toutes nos affections, car sans eux tout nous serait indifférent et les choses ne nous causeraient aucune émotion; ils forment le côté actif de la sensibilité, sans lequel le plaisir et la douleur ne sauraient se comprendre.

2° **La fonction locomotrice** : les mouvements que nous exécutons, ou bien sont voulus, et alors ils ne sont que l'expression d'un fait de détermination libre; ou bien sont involontaires, et alors ils peuvent être la conséquence de n'importe quel état de conscience : tout phénomène psychologique, sensation, image, idée, désir, etc. peut produire des mouvements capables de le réaliser : vg. la sensation d'une brûlure nous fait retirer le bras; l'image d'une substance nauséabonde provoque le vomissement; la simple perception d'un mot met en jeu l'organe vocal; la pensée s'accompagne de certains jeux de physionomie et même parfois de gestes, etc. Si l'on désigne par « idée », selon la manière cartésienne, tout état psychologique en général, on peut dire que toute idée est une force, qu'elle est capable de provoquer un

(1) JOUFFROY. — *Mélanges philosophiques. Psychologie*, V.

(2) *Traité des facultés de l'âme*, T. I, L. II.

mouvement. Donc, en vertu de l'union de l'âme et du corps, le pouvoir moteur est inhérent à tout phénomène psychologique; il est par conséquent inutile de recourir à une fonction psychologique spéciale.

3° **Le langage ou faculté expressive** : il suppose : a) un organe physiologique, qui n'intéresse pas la psychologie; — b) des idées à exprimer, des faits intellectuels; — c) certaines tendances naturelles, comme l'instinct de sociabilité, la sympathie, qui sont des faits affectifs; — d) la résolution de nous servir de la parole, qui dépend de la volonté. — La classification proposée n'est donc pas seulement nécessaire, elle est suffisante.

III. — CONFIRMATION

On peut la confirmer en montrant son accord avec les résultats généraux de la physiologie animale. En effet les fonctions de la conscience sont parallèles aux fonctions du système nerveux, qui en est la base organique. Or les fonctions du système nerveux sont au nombre de trois : 1) transmettre les impressions externes au cerveau; — 2) élaborer ces impressions dans le cerveau; — 3) réagir sur les nerfs moteurs. — Ces trois phases de l'action nerveuse correspondent aux trois groupes des faits psychologiques : 1) sentir : par les sensations nous communiquons avec l'extérieur; — 2) comprendre : les faits intellectuels sont le résultat d'un travail d'élaboration, que l'esprit fait subir aux données expérimentales, fournies par les sens et la conscience; — 3) vouloir : l'âme réagit sur le corps et le monde extérieur pour les modifier.

Conclusion : d'une part, parallélisme n'emporte pas identité; d'autre part, relativement indépendants, les trois ordres de faits psychologiques se compénètrent et s'accompagnent mutuellement, car la vie de l'âme est essentiellement une (16).

14. — DÉTERMINATION DES FACULTÉS DE L'ÂME

I. — Donnons d'abord quelques définitions :

a) **Propriété** : aptitude qu'ont les corps bruts (les minéraux ou êtres inanimés) à recevoir une modification particulière d'un

agent extérieur : vg. les corps sont *divisibles*. La propriété implique la *passivité* et la *fatalité*.

b) **Fonction** : aptitude qu'ont les êtres organisés (végétaux et animaux) à produire certains mouvements vitaux : vg. fonction de *nutrition*. La fonction implique l'*activité* et la *fatalité*.

c) **Faculté** (1) : pouvoir que possède l'âme de produire certains phénomènes ; vg. faits intellectuels : idée, jugement, etc. Les *facultés* diffèrent des *propriétés* et des *fonctions*, en ce qu'elles sont des pouvoirs dont l'âme a la *direction* : « Les corps sont agis, dit Malebranche, les âmes sont agents ». L'âme est non seulement active, mais maîtresse de son activité.

II. — **Position de la question** : ramener les faits internes à des **caractères communs** en négligeant les différences accidentelles, c'est en faire la classification. Rattacher ces classes de faits irréductibles à des *pouvoirs* spéciaux du moi, c'est déterminer les facultés de l'âme. La détermination des facultés repose sur ce principe que *tout phénomène suppose une cause* et que des *phénomènes essentiellement différents* supposent des *causes spéciales*.

III. — **Exposé de la théorie des facultés** : l'observation permet de diviser les faits psychologiques en trois catégories : a) phénomènes d'*affection* ; — b) de *connaissance* ; — c) de *volition*. Cette classification ne pèche ni par défaut ni par excès (14). Il est tout naturel de donner à chacune de ces classes le nom de facultés, car si on constate en nous des phénomènes *sensibles, intellectuels, volitifs*, c'est que nous *pouvons* sentir, connaître, vouloir ; nous sommes doués de *sensibilité, d'intelligence* et de *volonté*. Mais ici se pose une question ultérieure : quelle est la **nature** des facultés ? C'est là une question de *métaphysique*, comme celle de la nature de l'âme. *En psychologie*, on ne doit se servir du mot faculté que comme d'une *étiquette* commode pour désigner un certain ordre de phénomènes. Si l'on examine la question au point de vue *métaphysique*, il faut reconnaître qu'on n'est pas d'accord sur l'idée qu'il se faut faire de la nature des facultés de l'âme :

(1) A. GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*.

A. — THÉORIE DE L'ÉCOLE ÉCOSSAISE

Cette école considère les facultés comme des puissances *autonomes*, réellement distinctes de l'âme, ayant chacune leur vie propre. Elles se distinguent et des phénomènes dont elles sont causes et de l'âme qui en est le fond commun, la substance (1).

L'école écossaise appuie sa théorie sur des *analogies* tirées des sciences : la *physique* ne connaît que des phénomènes, mais de ces phénomènes elle remonte à leurs causes cachées, qui sont les « *propriétés de la matière* », et elle admet autant de sortes de propriétés qu'il y a de sortes de phénomènes. La *physiologie* explique également les phénomènes organiques en les rapportant aux « *fonctions de la vie* ». La psychologie fait de même : après avoir observé les faits de conscience, elle les rapporte naturellement à leurs causes, les *facultés* de l'âme, différentes comme les phénomènes divers qu'elles produisent, car des phénomènes opposés supposent des causes distinctes.

Critique : l'*erreur* de cette école est de s'imaginer que l'âme est réellement divisée en plusieurs activités distinctes, dont chacune forme comme un petit agent séparé et indépendant. Cette théorie soulève plusieurs *difficultés* et présente des *inconvenients* :

1° C'est une explication *artificielle* : parce que nous éprouvons des sensations et des sentiments, dire que nous avons la faculté de sentir, n'est-ce pas dire : parce que le pavot fait dormir, il a une vertu dormitive ? La véritable explication consiste à résoudre les faits en leurs éléments et à montrer comment ces éléments, en s'associant d'après leurs lois, produisent les faits.

2° Elle brise l'*unité de l'esprit*, en introduisant une complication factice : dans chacune des facultés principales, l'école écossaise distingue encore des facultés *secondaires*, chacune d'elles ayant une réalité à part. L'unité de l'esprit disparaît au sein de cette complexité. L'hypothèse de facultés réellement distinctes empêche de voir les ressemblances profondes des faits, leur solidarité et leur continuité. Cet inconvénient apparaît vg. dans

(1) THOMAS REID, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*.

l'étude de la mémoire, de l'association et de l'habitude, dont la théorie écossaise fait trois facultés séparées.

3° Les analogies alléguées n'existent pas : vg. la physique n'a pas pour but la détermination des propriétés des corps. En rapportant les faits à des propriétés, elle ne prétend pas déterminer quoi que ce soit au-delà des faits ; les propriétés ne sont pour elles que des catégories utiles pour grouper les phénomènes. Le véritable objet de ses recherches, ce sont les lois qui régissent les phénomènes. La science ne s'occupe pas de savoir si, au-delà des phénomènes, il existe des réalités substantielles qui en soient les causes. Elle ne quitte pas le terrain des faits et, pour elle, la cause d'un phénomène est un autre phénomène, dont la présence est la condition nécessaire et suffisante pour que le premier soit. Par suite, si la psychologie veut suivre l'exemple des autres sciences, elle doit s'interdire la recherche des causes en dehors des faits. — De plus, la physique moderne revient au point de vue cartésien et cherche à expliquer tous les phénomènes par un même phénomène fondamental, le mouvement ; elle ne distingue donc plus dans les divers phénomènes des classes irréductibles. De ce chef encore, la psychologie ne peut se modeler sur elle.

B. — THÉORIE DE BOSSUET

La doctrine réfutée contient une part de vérité :

1° Les phénomènes psychologiques se répartissent naturellement en groupes différents ; et il est parfaitement légitime d'attribuer à chacun de ces groupes un nom distinctif, comme *sensibilité, intelligence, volonté*.

2° L'idée de faculté ou de puissance n'est pas une *idée vide* ; ce n'est pas un *simple mot*, comme le prétendent l'école associationniste anglaise et Taine, pour qui le moi n'est « qu'une collection de phénomènes ». L'idée de faculté implique l'idée de *cause* ou d'*activité*. Elle a un *fondement réel* dans la conscience que nous avons de *notre énergie propre* ; or, comme cette énergie se manifeste *réellement* de diverses manières, l'esprit est naturellement amené à distinguer en elle différentes manifestations ou pouvoirs d'agir.

Mais il faut prendre garde de ne pas tomber, comme l'école

écossaise, dans le sophisme qui consiste à *réaliser ces abstractions*. C'est-à-dire qu'il faut prendre garde de regarder l'âme comme réellement divisée en plusieurs activités distinctes, car les diverses sortes de phénomènes psychologiques sont *tous* des états d'une *même conscience*, des modes d'une *même activité* ; les différentes facultés ne sont que les *emplois divers d'une même force*. L'âme est une et simple : c'est la même âme qui sent, qui pense et qui veut : « Quoique nous donnions à ces facultés, dit Bossuet, des noms différents par rapport à leurs diverses opérations, cela ne nous oblige pas à les regarder comme des choses différentes. Car l'entendement n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle conçoit ; la mémoire n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle retient et se ressouvient ; la volonté n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle veut et choisit. De même l'imagination n'est autre chose que l'âme en tant qu'elle imagine... De sorte qu'on peut entendre que toutes ces facultés ne sont au fond que la même âme, qui reçoit divers noms à cause de ses différentes opérations. » (1) Il faut donc se garder de réaliser des abstractions et, comme dit Leibniz, de « prendre la paille des termes pour le grain des choses ».

15. — UNITÉ DE LA VIE PSYCHOLOGIQUE

Il est légitime de ramener les phénomènes psychologiques à trois facultés : sensibilité, intelligence, volonté (14). Mais ces trois facultés ne sont pas trois puissances substantiellement distinctes, sans liaison ni communication entre elles. Il y a en

(1) De la connaissance de Dieu et de soi-même, Ch. I, § 20. — « D'après un système aujourd'hui fort répandu, il n'y a pas de distinction réelle entre l'âme et ses facultés, ni même entre l'âme agissante et ses actes ; il ne s'ensuit pas néanmoins que ces facultés soient identiques entre elles, car assurément l'intelligence n'est pas la volonté, ni que les actes se confondent, car la pensée n'est pas l'amour ; considérées dans leurs rapports mutuels, les puissances différent, et, à plus forte raison, les opérations qui en émanent, tandis que, comparées à la substance de l'âme, elles sont avec elles une seule et même chose ». (P. MATIGNON. — La question du surnaturel, p. 186.)

nous une seule vie psychologique, dont les éléments sont intimement associés; la sensibilité, l'intelligence et la volonté ont entre elles une étroite **solidarité**, parce qu'elles concourent à une même fin, résultent d'une même activité se déployant dans tous nos actes et sont contenues dans une même conscience :

I. — **Unité de fin** : les fonctions spirituelles sont unes, en ce que toutes servent d'abord à la conservation de l'individu et de l'espèce; ensuite et surtout à l'accomplissement de notre destinée morale. Pour atteindre sa fin, l'homme dispose d'une force libre : la **volonté**. Mais cette force, pour ne pas agir en aveugle, doit être éclairée : c'est la fonction de l'**intelligence**, qui lui montre le but à atteindre et les moyens d'y parvenir. — Cette force a besoin en outre d'être excitée à poursuivre sa fin : c'est le rôle de la **sensibilité**, dont les impulsions, attrait ou répugnances, stimulent la **volonté**. Bref, l'intelligence montre le but à atteindre; la sensibilité excite à le poursuivre ou à s'en éloigner; la volonté, ainsi éclairée et stimulée, décide, cède ou résiste aux entraînements de la sensibilité, fait son devoir ou s'y dérobe. Exemple : je délibère pour savoir si je dois aller me promener ou rester à la maison pour faire ma dissertation. « Otez l'intelligence, dit M. Rabier, l'homme est aveugle; ôtez la sensibilité, il est inerte; ôtez la volonté, il est esclave et impuissant. » (*)

II. — **Unité d'action** : ces trois facultés, contribuant à la réalisation d'une même fin, sont par suite, ordinairement, engagées ensemble dans chacun de nos actes. Si on analyse les faits de *résolution*, d'*attention*, de *passion*, on verra que ce sont des phénomènes complexes, attribués spécialement à une faculté : la résolution à la **volonté**, l'attention à l'**intelligence** et la passion à la **sensibilité**; mais en réalité ils sont produits par le concours plus ou moins marqué de toutes les énergies de l'âme.

Une **résolution** est un acte de volonté, mais cet acte implique, comme conditions préalables, des *idées* (idées du but et des moyens, — motifs ou raisons d'agir) fournies par l'**intelligence**, et des *mobiles* d'action (attrait et répugnances) qui viennent de la **sensibilité**.

(*) Leçons de Philosophie, I. Psychologie, p. 87.

L'**attention** est surtout un acte d'*intelligence*; mais l'intelligence n'est rendue attentive que par le commandement de la *volonté* qui l'*applique* à telle étude, et par l'influence d'un *sentiment*, (vg. joie qu'apporte le travail intellectuel) ou d'un *désir* (vg. de surpasser ses condisciples).

Dans la **passion**, la part principale revient à la *sensibilité*; mais, comme dit Bossuet, « la passion a souvent beaucoup de *réflexion* et de *raisonnement* mêlés » (vg. calculs égoïstes de l'avare, de l'ambitieux...), et elle ne se développe qu'avec la connivence de la *volonté* (65, 67). Il résulte de ces analyses que les trois grandes fonctions psychologiques proviennent d'une **seule et même activité**, tantôt attirée ou repoussée par les choses (sensibilité), tantôt tâchant de les connaître (intelligence), tantôt enfin s'efforçant de les maîtriser (volonté), car nous avons constaté que les trois facultés de l'âme sont *solidaires* dans leur exercice et se *compénètrent* dans les mêmes actes.

III. — **Unité de conscience** : cette harmonie des fonctions psychologiques n'est possible que parce que ces diverses fonctions sont unies dans une même conscience. Autrement, pas d'entente, et partant pas de collaboration possible.

Conclusion : ces trois fonctions, unes dans la fin, dans l'action et dans la conscience, constituent, en réalité, un seul et même être, un même moi. C'est seulement par abstraction qu'on les sépare de l'âme.

16. — AUTRES CLASSIFICATIONS DES FAITS PSYCHOLOGIQUES

L'histoire de la philosophie nous offre diverses classifications des faits psychologiques et des facultés de l'âme. Voici les principales :

I. — **Platon** (*) : distingue dans l'âme trois parties : 1) la *raison*, (*λογιστική*, *λογιστική*), principe des idées, qu'il place dans la *tête*; — 2) l'*appétit supérieur* (*θυμική*), principe des passions généreuses (colère, courage), qu'il place dans le *cœur* et qu'il compare à un *lion*; —

(*) De la République, IV, 44.

3) l'appétit inférieur (*ἐπιθυμία*), qu'il place dans le ventre et qu'il compare à une hydre à cent têtes; c'est le principe de l'opinion (connaissance relative des choses sensibles) et de l'amour terrestre (qui s'attache aux biens apparents).

Critique : Platon semble introduire dans l'homme trois âmes, en assignant à chacun des trois principes, dans lesquels il divise l'âme, une place distincte (tête, cœur, ventre). — De plus, on ne trouve pas mentionnée la volonté libre.

II. — **Aristote** ⁽¹⁾ : distingue quatre facultés dans l'âme : 1) puissance nutritive ou végétative. — 2) Puissance motrice. — 3) Puissance sensitive. — 4) Puissance raisonnable.

Critique : nous avons vu (13, B, II) que la puissance motrice n'est pas une faculté spéciale : le pouvoir moteur est inhérent à tout phénomène psychologique. — La volonté n'est pas explicitement indiquée.

III. — Les **Scolastiques** et **Bossuet** ⁽²⁾ : ils distinguent dans l'âme deux sortes d'opérations : I. Les opérations sensibles ou inférieures, immédiatement liées à la vie physiologique, nous sont plus ou moins communes avec les animaux; — II. Les opérations intellectuelles ou supérieures, ne dépendant pas immédiatement de l'organisme, sont propres à l'homme. Les unes et les autres se subdivisent, suivant leur objet, qui est le vrai ou le bien, en opérations cognitives ou appetitives (de *appetere*, tendre vers) :

1. — OPÉRATIONS SENSITIVES OU INFÉRIEURES :

A) Cognitives : $\left\{ \begin{array}{l} a) \text{ Sens extérieurs : les cinq sens.} \\ b) \text{ Sens intérieurs :} \end{array} \right.$

1. **Sensus communis** : sens intime qui centralise toutes les connaissances venues par les sens extérieurs : les sensations de couleur, de son, etc.

2. **Imagination** ou *fantaisie*, qui les conserve et les reproduit.

3. **Mémoire sensible**, qui les conserve et les reproduit en les rapportant au passé.

4. **Estimative** : sorte de jugement instinctif, qui discerne l'utile et le nuisible dans les choses sensibles.

⁽¹⁾ De anima.

⁽²⁾ De la connaissance de Dieu et de soi-même, ch. 1.

B) **Appetitives** : l'appétit sensitif ou tendance par laquelle l'être sensitif se porte vers un bien sensible, s'appelle :

a) **Concupiscible** (*cum, cupere*), si le bien ou le mal sensible est facile à obtenir ou à éviter.

b) **Irascible** (*ira*), s'il y a difficulté.

Les passions naissent de l'appétit sensitif : six de l'appétit concupiscible, cinq de l'irascible (66).

II. — OPÉRATIONS INTELLECTUELLES OU SUPÉRIEURES :

{ A) **Cognitive** : Entendement (*intelligence*).

{ B) **Appetitive** : Appétit rationnel ou Volonté, qui tend à un bien connu par la raison.

Critique : cette division a le mérite de bien exprimer la dualité substantielle de l'homme (corps et âme) et de se rapprocher davantage de la réalité : l'individu commence par la vie animale (*sensitive*) et de là s'élève peu à peu à la vie humaine proprement dite (*raisonnable*) (17, II).

Mais elle offre quelques inconvénients : a) elle sépare des faits qui ont entre eux une intime liaison : vg. connaître par les sens, la conscience ou la raison, c'est toujours *connaître*; — éprouver la sensation du froid ou le sentiment du beau, c'est toujours *sentir*; — b) elle met moins en évidence la distinction qui sépare la volonté des inclinations et de l'intelligence, puisqu'elle en fait un *appétit intellectuel*. Cependant, en rangeant la volonté parmi les facultés intellectuelles, elle ne confond pas la volonté avec l'intelligence, car, comme dit Bossuet : « Ici, l'intellectuel et le spirituel c'est la même chose ».

IV. — **Descartes** : pour lui, l'essence de l'âme, c'est la pensée, c'est-à-dire la conscience, qui accompagne tout ce que l'âme sent, tout ce qu'elle fait, au point que si l'âme cessait de penser, elle cesserait d'être; d'où il conclut que l'âme pense toujours. Les modes de la pensée sont de deux sortes :

A) **Passifs** : ils appartiennent à l'entendement et se subdivisent en :

{ 1.) **Passions** : qui se rapportent à la sensibilité;

{ 2.) **Idées** : qui se rapportent à l'intelligence.

L'intelligence et la sensibilité ne diffèrent pas en nature, mais en degré : la première représente *distinctement* la nature des choses ; la seconde exprime *confusément* la nature de l'organisme.

B) **Actifs** : ils appartiennent à la **volonté** et se subdivisent en :

1.) *Jugement* : œuvre de la volonté, qui affirme la convenance ou la disconvenance des idées perçues par l'intelligence ;

2.) *Actions proprement dites*.

TABLEAU

I. — **Facultés intellectuelles** (PASSIVES, plus ou moins représentatives) :

ENTENDEMENT { a) sensibilité (passions).
 { b) intelligence (idées).

II. — **Facultés morales** (appétitives, actives) :

VOLONTÉ... { a) jugement.
 { b) actions.

Critique : 1° Descartes a tort de faire de la sensibilité un mode de l'entendement, car les caractères de la sensibilité et de l'intelligence sont opposés (13). — 2° Le jugement n'est pas l'œuvre de la volonté mais de l'intelligence, car la volonté est libre ; or le jugement est un acte forcé : vg. $2 + 2 = 4$. — Le jugement est une affirmation résultant de la perception d'un rapport ; or c'est l'intelligence, et non la volonté qui est une faculté de perception (131).

V. — **Reid** (*) : il divise les facultés en deux grandes catégories empruntées à l'école cartésienne (entendement et volonté) :

I. — FACULTÉS INTELLECTUELLES :

il les subdivise en neuf facultés secondaires : sens, mémoire, conception, abstraction, jugement, raisonnement, goût, perception, conscience.

II. — FACULTÉS ACTIVES :

il les ramène à trois principes d'action :

1. Principes mécaniques : d'où instincts, habitudes.
2. » animal : d'où appétits, désirs, affections.
3. » rationnels : d'où intérêt, devoir.

(*) *Essais sur les facultés de l'esprit humain, Essai I, Prolégomènes, Ch. vii.*

Critique : cette classification place les faits sensibles dans la catégorie des facultés actives et range les faits intellectuels dans la catégorie des facultés passives ; or la passivité est plus grande dans la sensibilité que dans l'intelligence (19). De plus, les subdivisions des facultés intellectuelles sont plus ou moins arbitraires.

VI. — **Condillac** (1) : il fait dériver toutes les facultés de la sensation : ce ne sont que des sensations transformées. Les facultés :

A) **Cognitives** (perception, mémoire, imagination, jugement, etc.), dérivent de la sensation considérée comme représentative.

B) **Appétitives** (désirs, passions, volonté), dérivent de la sensation envisagée comme affective (171).

Critique : cette classification pêche par défaut ; il est impossible de dériver de la sensation, phénomène subjectif, passif et fatal, les faits intellectuels qui sont actifs et objectifs, — et les faits volitifs qui sont actifs et libres (13) ; c'est vouloir tout ramener arbitrairement à l'unité.

VII. — **Jouffroy** (2) et **Garnier** : ils comptent six facultés : faculté personnelle ou volonté, sensibilité, facultés intellectuelles ; — penchants primitifs, faculté locomotrice et faculté expressive.

Critique : cette classification pêche par excès ; elle aboutit à une multiplicité arbitraire (13).

Conclusion : la réfutation de ces diverses classifications vient confirmer encore la classification que nous avons adoptée.

17. — ORDRE A SUIVRE EN PSYCHOLOGIE

Nous étudierons successivement la Sensibilité, l'Intelligence et la Volonté. Il faut remarquer pourtant que, les actes des diverses facultés se compénétrant, il est bien difficile d'aborder l'étude d'une faculté sans toucher aux autres. Mais, comme on ne peut tout étudier en même temps, on doit forcément suivre un

(1) *Traité des sensations. — Logique.*

(2) *Mélanges philosophiques, Psychologie, V. — GARNIER, op. cit.*

certain ordre. Or l'ordre indiqué semble le meilleur, car c'est l'ordre;

I. — **Logique** : en effet : A) l'intelligence présuppose la sensibilité, car nous ne connaissons les choses que par les *sensations* qu'elles nous font éprouver ; les sensations et les images (résidus des sensations) fournissent à l'intelligence une *matière* qu'elle *élabore* (69). — B) La volonté présuppose : a) l'intelligence : car c'est une force qui a besoin d'être éclairée : *nihil volitum nisi præcognitum* (15, 1) ; — b) la sensibilité : car c'est une force qui a besoin d'être excitée par le plaisir ou la douleur (15, 1).

II. — **Chronologique** : c'est l'ordre naturel dans lequel se manifestent et se développent nos facultés. Sans doute les facultés sont contemporaines quant à l'existence : l'homme en naissant est doué de sensibilité, d'intelligence et de volonté, parce qu'il a une âme capable de sentir, de connaître et de vouloir.

Mais : a) c'est la sensibilité qui s'éveille et domine la première : l'enfant souffre et jouit sans que rien décèle d'abord l'exercice de l'intelligence et de la volonté. Dans l'enfance, les sens et les inclinations sont les facultés les plus actives : l'intelligence est subordonnée aux sensations ; elle n'apparaît guère que comme perception extérieure et imagination reproductrice.

b) Peu à peu cependant l'intelligence se dégage des sens et se montre sous sa forme propre : la réflexion.

c) La volonté se révèle la dernière : chez l'enfant, elle se distingue à peine du désir. Elle apparaît nettement quand l'enfant, se rendant compte des choses, se détermine librement à se rapprocher ou à s'éloigner des objets, selon qu'ils lui apportent plaisir ou douleur. Elle se fortifie par l'exercice et façonne le caractère.

Conclusion : il suit de là que l'éducation des facultés doit être progressive, se conformer à l'ordre réel de leur développement. Mais, malgré la prédominance de telle ou telle faculté selon l'âge, il faut se rappeler que les puissances de l'âme sont solidaires les unes des autres ; c'est pourquoi leur culture ne doit pas être, comme le veut Rousseau, successive et exclusive ; elle doit être simultanée et proportionnée.

18. — MODES ET DEGRÉS DE L'ACTIVITÉ

I. **Définitions** : 1° **Puissance** : faculté de recevoir ou d'agir ; elle est par conséquent double : passive ou active.

2° **Passivité** : faculté de recevoir ou de subir une modification. La puissance passive implique une pure capacité, une réceptivité : vg. l'énergie latente qui est dans les corps au repos, la statue dans le bloc de pierre, la science chez l'enfant sont en puissance.

3° **Activité** : pouvoir de produire quelque chose, d'être cause d'effet. L'acte est l'exercice, le terme de la puissance active, vg. la pensée est l'acte de l'intelligence ; la statue réalisée est le terme de l'activité du sculpteur. — Il y a, entre l'acte et la puissance, la même différence qu'entre l'actuel et le potentiel.

4° **Inertie** : impuissance des corps à se donner à eux-mêmes le mouvement ou à modifier le mouvement reçu ; ce n'est donc pas l'absence totale d'activité, mais l'indifférence au repos comme au mouvement. — L'inertie est opposée, non à l'activité en général, mais à la spontanéité.

5° **Spontanéité** : pouvoir de se mouvoir soi-même. Le principe du mouvement est interne : c'est la caractéristique de la vie.

6° **Vie** : activité intérieure par laquelle l'être se meut lui-même. L'être inerte, inanimé, reçoit au contraire le mouvement du dehors.

II. — **Dieu et les créatures** : « L'activité, dit Saint Thomas, est la conséquence de l'existence ». Leibniz a dit de son côté : « Être, c'est agir ». Il suit de là que le degré d'activité marque la place qu'un être doit occuper dans l'échelle des êtres. Dieu seul est, comme l'avait déjà compris Aristote (1), acte pur, c'est-à-dire sans mélange de passivité ; en Lui, rien ne peut être, tout est ; rien n'est potentiel, tout est actuel, in actu, comme parle saint Thomas. — Dans toute créature, au contraire, il y a mélange de puissance et d'acte, il y a passage de la puissance à

(1) * Aristote... explique Dieu par l'acte pur, l'acte éternel de l'intelligence ». J. Barthélémy-Saint-Hilaire. — *Métaphysique d'Aristote*, p. xcix.

L'acte : tout être créé n'est pas, il *devient*, il se fait. Le monde est dans un perpétuel devenir. Par exemple, j'ai la *puissance* de connaître ou de vouloir une chose, sans pour cela la connaître ou la vouloir toujours *actuellement*. Toute chose créée est donc une *puissance active mêlée de passivité*. Pour produire son acte, elle a besoin d'une excitation qui lui donne l'impulsion, qui la fasse passer de la puissance à l'acte. Tout être est donc actif à quelque degré, mais non de la même manière, ni au même degré.

III. — **Modes et degrés** DE L'ACTIVITÉ DANS LES ÊTRES CRÉÉS :

A) **Activité de l'être inanimé (minéral)** : elle est *mécanique*, privée de toute spontanéité ; la *réaction* est *égale* à l'action ou impression reçue : vg. quand un corps meut un autre corps, la quantité du mouvement acquis d'une part est toujours *équivalente* à la quantité du mouvement disparu de l'autre. Elle se manifeste par la cohésion, l'élasticité, etc.

B) **Activité de l'être vivant** : dans l'être inanimé, le *principe* du mouvement est *externe* ; le minéral ne se meut pas, il est mu. Ce qui caractérise la *vie*, c'est la *spontanéité* : chez le *vivant*, le principe du mouvement est *interne* : le vivant se meut lui-même ; la réaction est ordinairement *bien supérieure* à l'impression reçue : vg. dans le phénomène de la *germination*, l'action des forces physico-chimiques sur le germe est *extérieurement la même* que sur un minéral quelconque de même grosseur. Mais il n'y a aucune proportion entre cette action et l'effet produit, à savoir le développement d'un être animé d'après un type déterminé. Il suffit de comparer un grain de sable et un grain de blé. — Voici l'*ordre hiérarchique* de l'activité de l'être vivant :

1° **Plante (végétal)** : la spontanéité est à son plus bas degré ; les fonctions essentielles de la *vie végétative* sont : la *nutrition* — la *croissance* — la *reproduction*.

2° **Animal** : outre ces facultés qui lui sont communes avec la plante, l'animal a trois grands moyens de *communication* avec ce qui l'entoure : les *appétits* (= instincts), la *sensation* et la faculté *locomotrice*. Ce qui caractérise la *vie animale* ou *sensitive*, c'est la *connaissance sensible*.

3° **Homme** : outre ces facultés, qui lui sont communes avec la plante et avec l'animal, l'homme a pour facultés propres et dis-

tinctives : la **raison** et la **volonté** : il a donc une *triple vie* : *vie végétative* qui lui est commune avec la plante (il se nourrit, il grandit) ; — *vie sensitive* qu'il partage avec l'animal (il marche, il sent, il connaît les choses sensibles) ; *vie rationnelle* qui est son privilège et sa caractéristique (il raisonne, il est libre). L'homme résume donc en lui les perfections des êtres intérieurs : c'est un microcosme.

19. — ACTIVITÉ PSYCHOLOGIQUE ET DIVISION DE LA PSYCHOLOGIE

L'âme humaine est essentiellement **active** : *vivre, sentir, penser, rouloir*, c'est toujours *agir et réagir*, quoique de différentes manières. L'*activité* est l'*essence* de l'âme : l'âme agit toujours plus ou moins, d'une manière ou d'une autre ; ses facultés et ses opérations ne sont que les formes diversés de cette activité essentielle. La distinction des facultés devrait se faire d'après la *nature de l'activité déployée* dans la production des différents faits psychologiques :

I. — **Faits de sensibilité (émotions, inclinations, passions)** : tous ceux dans lesquels l'esprit *ressent* de la part des objets extérieurs une *impression* qui l'affecte *agréablement* ou *désagréablement*, impression qui l'*attire* vers eux ou l'*en éloigne*. Dans tous ces cas, l'esprit est **surtout passif**, puisqu'il *subit* l'impression des choses et *cède* à leur impulsion. La sensibilité a cependant quelque chose d'**actif**. Cet élément actif est représenté par l'**inclination**. Avant que l'inclination se manifeste, il y a un état passif dans l'âme, une impression reçue : c'est l'**émotion** agréable ou désagréable causée par l'objet extérieur ; l'inclination, c'est la *réaction* contre cette impression, qui se révèle par une *tendance* à se rapprocher de l'objet ou à s'en éloigner. Cette tendance même, étant *subie, forcée*, n'est donc pas pleinement active : ce n'est pas une action, c'est une **réaction**.

II. — **Faits d'intelligence (perceptions, images, souvenirs, idées abstraites et générales, jugements, raisonnements)** : l'esprit ne subit plus l'action des choses, comme dans la

sensibilité, il ne s'efforce pas non plus de leur imposer la sienne comme dans la volonté; mais il travaille avec elles pour tâcher de les comprendre. Ici l'élément passif diminue et l'élément actif augmente: sans doute l'esprit est **plus actif** que passif dans les phénomènes intellectuels; mais les deux éléments se font à peu près équilibre. L'esprit est *passif* en tant qu'il ne crée pas son objet, le vrai, mais le *constate*; en tant qu'il reçoit des choses la matière de la connaissance. Il est *actif* en tant qu'il *élabore* cette matière, ces données, et les *transforme* par la réflexion, l'abstraction, la généralisation et le raisonnement.

III. — **Faits de volonté** (résolutions ou volitions): par eux s'exprime notre intention d'agir de la manière choisie par nous. Ici, l'esprit est **surtout actif**, parce que c'est lui-même qui se *détermine* dans telle ou telle direction et que, au lieu de subir la loi des choses extérieures, il prend la résolution de les soumettre à ses propres desseins. Il est cependant *encore passif*, parce que, pour vouloir, notre âme a besoin de *recevoir* l'action de l'intelligence et de la sensibilité, d'être *éclairée* par des motifs et d'être *excitée* par des attraits ou répugnances (13, D).

Cette analyse montre qu'en définitive l'âme est bien une, malgré la diversité de ses pouvoirs, parce que tous ces pouvoirs ne sont que la manifestation d'une même activité plus ou moins mélangée de passivité.

Il est donc naturel de tout ramener à l'activité et de diviser ainsi la Psychologie expérimentale :

LIVRE I. — L'activité sensible.

LIVRE II. — L'activité intellectuelle.

LIVRE III. — L'activité volontaire.

Il faut ajouter un *quatrième Livre* pour étudier les problèmes spéciaux de la Psychologie appliquée.

LIVRE PREMIER

L'ACTIVITÉ SENSIBLE

20. — DÉFINITION DE LA SENSIBILITÉ

La sensibilité est la faculté d'éprouver des émotions et des inclinations.

Son existence est incontestable. La conscience nous fait constater en nous d'une part des émotions agréables ou pénibles, d'autre part des tendances spontanées, instinctives vers certaines fins. — Toutes les langues ont des mots pour exprimer les actes de la sensibilité: joie, tristesse, plaisir, douleur, etc.; or les langues sont l'expression de la psychologie spontanée.

21. — SENSIBILITÉ ET INTELLIGENCE

A. — DIFFÉRENCES

I. — Le caractère essentiel de la sensibilité c'est d'être **affective**, c'est-à-dire que les états sensitifs sont *agréables* ou *pénibles*. Elle est, par là même, **subjective**, elle n'implique qu'une simple modification du *sujet* sentant: elle n'exprime que l'état *particulier* et *passager* du moi modifié agréablement ou désagréablement. Les phénomènes affectifs (vg. mal de tête) ne révèlent directement rien sur l'état des organes: par eux nous ne percevons que la douleur ou le plaisir.

L'intelligence a pour marque essentielle d'être **représentative**: elle nous donne la représentation d'un *objet*; elle est, par là même, **objective**, car, avoir l'idée d'un être c'est reproduire dans son esprit un objet distinct de l'esprit lui-même, ce qui fait qu'il y a dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu. La pensée

sensibilité, il ne s'efforce pas non plus de leur imposer la sienne comme dans la volonté; mais il travaille avec elles pour tâcher de les comprendre. Ici l'élément passif diminue et l'élément actif augmente: sans doute l'esprit est **plus actif** que passif dans les phénomènes intellectuels; mais les deux éléments se font à peu près équilibre. L'esprit est *passif* en tant qu'il ne crée pas son objet, le vrai, mais le *constate*; en tant qu'il reçoit des choses la matière de la connaissance. Il est *actif* en tant qu'il *élabore* cette matière, ces données, et les transforme par la réflexion, l'abstraction, la généralisation et le raisonnement.

III. — **Faits de volonté** (résolutions ou volitions): par eux s'exprime notre intention d'agir de la manière choisie par nous. Ici, l'esprit est **surtout actif**, parce que c'est lui-même qui se *détermine* dans telle ou telle direction et que, au lieu de subir la loi des choses extérieures, il prend la résolution de les soumettre à ses propres desseins. Il est cependant *encore passif*, parce que, pour vouloir, notre âme a besoin de recevoir l'action de l'intelligence et de la sensibilité, d'être éclairée par des motifs et d'être excitée par des attraits ou répugnances (13, D).

Cette analyse montre qu'en définitive l'âme est bien une, malgré la diversité de ses pouvoirs, parce que tous ces pouvoirs ne sont que la manifestation d'une même activité plus ou moins mélangée de passivité.

Il est donc naturel de tout ramener à l'activité et de diviser ainsi la Psychologie expérimentale :

LIVRE I. — L'activité sensible.

LIVRE II. — L'activité intellectuelle.

LIVRE III. — L'activité volontaire.

Il faut ajouter un quatrième Livre pour étudier les problèmes spéciaux de la Psychologie appliquée.

LIVRE PREMIER

L'ACTIVITÉ SENSIBLE

20. — DÉFINITION DE LA SENSIBILITÉ

La sensibilité est la faculté d'éprouver des émotions et des inclinations.

Son existence est incontestable. La conscience nous fait constater en nous d'une part des émotions agréables ou pénibles, d'autre part des tendances spontanées, instinctives vers certaines fins. — Toutes les langues ont des mots pour exprimer les actes de la sensibilité: joie, tristesse, plaisir, douleur, etc.; or les langues sont l'expression de la psychologie spontanée.

21. — SENSIBILITÉ ET INTELLIGENCE

A. — DIFFÉRENCES

I. — Le caractère essentiel de la sensibilité c'est d'être **affective**, c'est-à-dire que les états sensitifs sont agréables ou pénibles. Elle est, par là même, **subjective**, elle n'implique qu'une simple modification du *sujet* sentant: elle n'exprime que l'état particulier et passager du moi modifié agréablement ou désagréablement. Les phénomènes affectifs (vg. mal de tête) ne révèlent directement rien sur l'état des organes: par eux nous ne percevons que la douleur ou le plaisir.

L'intelligence a pour marque essentielle d'être **représentative**: elle nous donne la représentation d'un *objet*; elle est, par là même, **objective**, car, avoir l'idée d'un être c'est reproduire dans son esprit un objet distinct de l'esprit lui-même, ce qui fait qu'il y a dualité entre le sujet connaissant et l'objet connu. La pensée

implique donc toujours *deux* termes (*sujet* et *objet*), tandis que la sensibilité n'en implique qu'un (*sujet*). L'intelligence étant objective, ses phénomènes tendent à exprimer les *lois universelles des choses identiques pour tous les esprits*. De là cette seconde différence.

II. — La sensibilité est beaucoup plus **variable** que l'intelligence ; elle change, non seulement dans les divers individus, selon les tempéraments, les caractères, mais encore dans le même individu suivant les circonstances. Elle change avec l'âge, le pays, le climat, etc. Les idées, au contraire, ont un caractère de **fixité** et de **généralité**. On objectera la divergence des opinions parmi les hommes. Cette diversité est due à l'influence de la sensibilité (sensations et passions), qui trouble la rectitude intellectuelle. Mais quand les idées sont l'œuvre de la raison pure (vg. en mathématiques), elles sont unes et invariables.

III. — La sensibilité est **passive**, car sensations et sentiments sont des modifications que nous subissons ; « Alors nous sommes agis plutôt qu'agents » (Malebranche) ; vg. mal de dents.

L'intelligence est **active** : la connaissance ne se fait pas toute seule par l'enregistrement automatique des impressions cérébrales. L'attention, l'aperception des rapports, l'enchaînement des idées, etc. exigent le déploiement d'une certaine activité ; vg. quand je démontre un théorème, je sens parfaitement l'effort que je fais pour arriver à la démonstration.

IV. — *Sentir* n'est point *connaître* : autre chose est la sensation du fer rouge, autre chose la perception qu'on en a. « C'est, dit Bossuet, par quelque autre chose que la sensation que nous connaissons la sensation ». La sensibilité est donc **aveugle**.

V. — La sensibilité semble ne se prêter à **aucun partage** : les émotions opposées entrent en lutte et s'excluent (vg. joie et tristesse) ; — de deux émotions non opposées, mais différentes d'intensité, la plus vive absorbe l'autre (vg. une grande douleur distrait d'une petite). Les idées s'appellent et se combinent par l'opposition et le contraste : vg. le berceau fait penser à la tombe.

VI. — La sensibilité et l'intelligence diffèrent par leurs **lois** :

1° La sensibilité tend à des *fins distinctes*, parfois même oppo-

sées : vg. conservation du corps, richesse, bonheur, plaisir, etc. « C'est un monstre aux mille têtes » (Platon). — L'intelligence tend à une fin *unique* : la *vérité* ; de là cette *unité systématique* qu'on remarque dans les œuvres intellectuelles : sciences, arts.

2° La sensibilité est *limitée* : « Nous ne sentons rien d'extrême » (Pascal). — L'intelligence est susceptible d'un développement *indéfini* : jamais trop d'évidence.

3° La sensibilité *s'émousse* par l'habitude. — L'intelligence *s'avive* par l'exercice.

B. — RESEMBLANCES

Ces deux facultés ont aussi quelques ressemblances : vg. l'une et l'autre sont **fatales**. Le plaisir et la douleur, soit physiques, soit moraux, se produisent en nous, *malgré nous*, toutes les fois que certains antécédents sont posés : si je m'approche du feu, je *ne puis pas ne pas* ressentir la chaleur ; si je pense à un grand malheur qui a frappé ma famille, je *ne puis m'empêcher* d'éprouver un sentiment de tristesse. La vérité évidente *s'impose* à l'intelligence, qui ne peut concevoir le contraire : $2 + 2 = 4$. La sensibilité ne dépend donc pas *directement* de la volonté ; nous ne pouvons pas ne pas sentir le plaisir ou la douleur ; mais elle en dépend *indirectement*, car il est au pouvoir de la volonté de *consentir* ou de *ne pas consentir* à la sensation agréable ou désagréable.

Conclusion : les différences et les oppositions constatées suffisent pour distinguer entre elles la faculté de sentir et la faculté de concevoir et pour conclure qu'elle ne peuvent dériver l'une de l'autre.

22. — DIVISION DE LA SENSIBILITÉ

On rapporte ordinairement à la sensibilité trois groupes de phénomènes :

I. — **Inclinations** : tout être apporte en naissant certaines *tendances* fondamentales qui vont se précisant et se ramifiant sous l'empire des émotions : de là *l'instinct*, de là diverses *inclinations*.

II. — **Émotions de plaisir ou de douleur** : *satisfaite* dans ses inclinations, l'âme éprouve des émotions **agréables** ; *contrariée*, des émotions **désagréables**. Ces émotions prennent le nom de :

A. — **Sensations** ou *émotions physiques*, quand elles se produisent à la suite d'une impression *physiologique*.

B. — **Sentiments** ou *émotions intellectuelles et morales*, quand elles se produisent à la suite d'un phénomène *psychologique* (idée, acte de volonté).

III. — **Passions** : les émotions réagissent sur les inclinations et les exaltent ; les inclinations sont alors devenues impétueuses : on les nomme *passions*. Nous diviserons donc la sensibilité en trois chapitres.

On devrait, ce semble, commencer l'étude de la sensibilité par les inclinations, puisqu'elles en constituent le fond. Mais, comme elles ne sont révélées à la conscience que par les émotions qui en accompagnent la satisfaction ou la contrariété et qui en sont les effets et les signes, ce sont les *émotions* qu'il convient d'étudier d'abord. Les émotions constituent les faits *les plus apparents* de la sensibilité. Il faut remarquer aussi que les *émotions* sont le côté *passif* de la sensibilité, tandis que les *inclinations* en sont le côté *actif*.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉMOTIONS

ARTICLE PREMIER

LE PLAISIR ET LA DOULEUR

23. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Le plaisir et la douleur sont les deux modes essentiels de la sensibilité et les faits les plus généraux de la vie consciente. Avec le désir et l'aversion, qui en sont inséparables, on les trouve chez l'homme et chez l'animal.

Caractères : ce sont les caractères mêmes de la sensibilité ; à savoir : *affectifs, subjectifs, variables, passifs, aveugles, exclusifs, fatals, s'émoussant par l'habitude* (21).

Indéfinissables : il est inutile et impossible de définir le plaisir et la douleur. *Inutile*, parce qu'il n'est aucune âme qui n'en ait fait l'expérience. *Impossible*, parce que ce sont des phénomènes *simples*. Définir une chose c'est l'analyser ; analyser c'est décomposer un tout en ses éléments ; or, ce qui est simple n'est pas décomposable et, partant, n'est pas définissable. A défaut de définition proprement dite, exprimant l'essence même de la chose, on peut recourir à une définition causale, indiquant son *origine* : le plaisir est une émotion agréable résultant de l'*activité satisfaite* ; la douleur est une émotion pénible résultant de l'*activité contrariée* (23).

24. — RAPPORTS DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR

On a soutenu sur la nature du plaisir et de la douleur deux opinions différentes : selon les uns, le plaisir n'est qu'un fait *néгатif* ; suivant les autres, c'est un fait *positif*.

II. — **Émotions de plaisir ou de douleur** : *satisfaite* dans ses inclinations, l'âme éprouve des émotions **agréables** ; *contrariée*, des émotions **désagréables**. Ces émotions prennent le nom de :

A. — **Sensations** ou *émotions physiques*, quand elles se produisent à la suite d'une impression *physiologique*.

B. — **Sentiments** ou *émotions intellectuelles et morales*, quand elles se produisent à la suite d'un phénomène *psychologique* (idée, acte de volonté).

III. — **Passions** : les émotions réagissent sur les inclinations et les exaltent ; les inclinations sont alors devenues impétueuses : on les nomme *passions*. Nous diviserons donc la sensibilité en trois chapitres.

On devrait, ce semble, commencer l'étude de la sensibilité par les inclinations, puisqu'elles en constituent le fond. Mais, comme elles ne sont révélées à la conscience que par les émotions qui en accompagnent la satisfaction ou la contrariété et qui en sont les effets et les signes, ce sont les *émotions* qu'il convient d'étudier d'abord. Les émotions constituent les faits *les plus apparents* de la sensibilité. Il faut remarquer aussi que les *émotions* sont le côté *passif* de la sensibilité, tandis que les *inclinations* en sont le côté *actif*.

CHAPITRE PREMIER

LES ÉMOTIONS

ARTICLE PREMIER

LE PLAISIR ET LA DOULEUR

23. — NOTIONS PRÉLIMINAIRES

Le plaisir et la douleur sont les deux modes essentiels de la sensibilité et les faits les plus généraux de la vie consciente. Avec le désir et l'aversion, qui en sont inséparables, on les trouve chez l'homme et chez l'animal.

Caractères : ce sont les caractères mêmes de la sensibilité ; à savoir : *affectifs, subjectifs, variables, passifs, aveugles, exclusifs, fatals, s'émoussant par l'habitude* (21).

Indéfinissables : il est inutile et impossible de définir le plaisir et la douleur. *Inutile*, parce qu'il n'est aucune âme qui n'en ait fait l'expérience. *Impossible*, parce que ce sont des phénomènes *simples*. Définir une chose c'est l'analyser ; analyser c'est décomposer un tout en ses éléments ; or, ce qui est simple n'est pas décomposable et, partant, n'est pas définissable. A défaut de définition proprement dite, exprimant l'essence même de la chose, on peut recourir à une définition causale, indiquant son *origine* : le plaisir est une émotion agréable résultant de l'*activité satisfaite* ; la douleur est une émotion pénible résultant de l'*activité contrariée* (23).

24. — RAPPORTS DU PLAISIR ET DE LA DOULEUR

On a soutenu sur la nature du plaisir et de la douleur deux opinions différentes : selon les uns, le plaisir n'est qu'un fait *néгатif* ; suivant les autres, c'est un fait *positif*.

A. — PLAISIR FAIT NÉGATIF

Epicure, Cardan, Verri, Kant, les pessimistes Schopenhauer, Hartmann prétendent que le plaisir n'est pas un état positif et primitif, qu'il est toujours précédé de la douleur et qu'il consiste simplement dans la *cessation de la douleur*, dans la *non-douleur*, l'*indolentia* (1).

Arguments : I. — L'état de l'homme, d'après Schopenhauer (2), est d'avoir *sans cesse* besoin, de désirer *sans cesse* quelque chose ; or le besoin et le désir sont une souffrance pour l'homme ; son *état normal* est donc la *souffrance*. Le plaisir, qui résulte de la satisfaction des besoins et des désirs, n'est par conséquent que la *cessation de la souffrance antécédente* ; il est donc tout négatif ; la *souffrance* seule est *positive et primitive*. De là le pessimisme.

Réponse : a) Tout besoin et tout désir ne sont pas une douleur ; nous avons *vg.* le désir, le besoin du beau ; et cependant ce désir et ce besoin ne sont pas, pour la plupart des hommes et dans la vie ordinaire, une souffrance.

b) Sans doute, le besoin et le désir supposent une imperfection : *vg.* besoin de manger. Mais, si celui qui les éprouve trouve facilement en dehors de lui ce qui lui manque pour les satisfaire, pourquoi le besoin et le désir seraient-ils une douleur ? La faim est d'abord une incitation agréable. Elle ne devient souffrance que si l'appétit ne peut être rassasié ou ne l'est que tardivement.

II. — D'après Kant (3), agir c'est faire effort ; le plaisir est la conscience de cet effort vital. Mais tout effort *suppose* un obstacle, un empêchement, et tout empêchement est une peine ; il faut par conséquent que la *peine précède* le plaisir.

Réponse : a) Tout effort n'est pas nécessairement pénible. Il est agréable quand il est modéré, quand il n'exige pas, pour surmonter un obstacle, un déploiement d'activité supérieur à la quantité de force disponible : *vg.* plaisir d'un enfant à sauter par-dessus une barrière qu'il peut franchir aisément. Il ne devient

(1) Montaigne a dit : « Notre bien-être ce n'est que la privation d'être mal. » (*Essais*, II, 12).

(2) *Le monde comme volonté et comme représentation*, I, IV.

(3) *Anthropologie*, II, § 59.

douloureux qu'au cas où l'obstacle réclame une dépense excessive de force (26).

b) Un effort mêlé de douleur peut être en somme un plaisir par l'excès de la jouissance sur la souffrance. L'effort vital, dont parle Kant, peut être mêlé de douleur, mais il est au fond un plaisir.

B. — PLAISIR FAIT POSITIF

Aristote (4), Descartes (5), Leibniz (6), Hamilton (7), Fr. Bouillier prétendent au contraire que le plaisir est un *fait positif* (8). Jouir est plus que ne pas souffrir.

Arguments : I. — Il y a des plaisirs qui ne succèdent à aucune douleur ; le plaisir n'est donc pas, essentiellement, la cessation de la douleur. Les plaisirs esthétiques sont dans ce cas : la vue d'un beau paysage, l'audition d'une belle musique peuvent n'être précédées d'aucune douleur ; on peut très bien ne pas souffrir de n'avoir pas vu ce paysage ou entendu cette musique. Il en est de même pour les plaisirs matériels : il n'est pas nécessaire pour goûter les plaisirs de la table d'avoir éprouvé les douleurs de la faim, etc.

II. — Même dans le cas où le plaisir succède à la douleur, il n'en est pas la simple cessation. Cette cessation en est une *condition*, mais la cause est dans l'activité qui, après avoir été entravée, peut se développer librement (23). Il est vrai cependant que la douleur fait *valoir* le plaisir et contribue à son intensité ; le plaisir précédé de la douleur est plus *vif* par *contraste*. On ne jouit jamais plus de la santé qu'après une longue maladie (27, 3°).

III. — L'expérience prouve qu'il peut y avoir des plaisirs *consécutifs* : *vg.* après un sommeil paisible, je jouis d'un brillant lever de soleil, puis j'entends un beau morceau de musique, ou je lis un chef-d'œuvre littéraire. Or, d'après la théorie pessimiste, il

(4) *Morale à Nicomaque*, I, X, ch. n.

(5) *Les passions de l'âme*, II, 91, 92.

(6) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*.

(7) *Lectures on metaphysics*, II, 477.

(8) FR. BOUILLIER, *Du Plaisir et de la Douleur*, ch. ix.

ne peut y avoir deux plaisirs consécutifs, car le second ne serait pas la cessation d'une douleur. Cette théorie, étant contredite par les faits, doit être repoussée.

Conclusion : le plaisir et la douleur ne sont pas purement négatifs, ne consistent pas uniquement dans l'absence et la négation de l'autre. Ce n'est là qu'une condition de leur existence. Ce sont deux états, opposés sans doute, mais pourtant réels et parfaitement positifs tous les deux, parce qu'ils ont pour source commune l'activité satisfaite ou contrariée (23).

Si on les compare au point de vue de l'antériorité, il faut dire que le plaisir est le fait primitif. En effet, le plaisir étant le résultat d'une activité normalement déployée, et la douleur la conséquence d'une activité contrariée, on ne saurait concevoir une contrariété, un arrêt dans le courant de l'activité, avant qu'il y ait eu, pendant quelques moments, un déploiement normal de cette activité, c'est-à-dire plaisir. De même on ne peut imaginer qu'une personne s'arrête avant d'avoir fait quelques pas, ou qu'un fleuve soit contrarié dans son cours avant d'avoir coulé quelque temps.

25. — ORIGINE ET CAUSE

Quoique le plaisir et la douleur soient indéfinissables en eux-mêmes, on peut cependant les définir par leur cause en montrant leur origine. On peut ramener à deux les théories qui tentent cette explication : la première rattache le plaisir à l'intelligence ; la seconde, à l'activité.

I. — THÉORIE INTELLECTUALISTE

Certains philosophes expliquent le plaisir et la douleur par l'intelligence ; le plaisir et la douleur auraient pour cause la connaissance du bien et du mal existant dans les choses ou dans notre âme. C'est l'opinion des Stoïciens qui font naître la jouissance et la souffrance *ex opinione boni et mali* (1) ; de Descartes qui défi-

(1) Cicéron, *Academ.* I.

nit le plaisir : « la conscience de quelque perfection » (1) ; de Wolf, disciple de Leibniz (2).

Arguments : I. — Le plaisir et la douleur sont des états de conscience et par conséquent des modes de la pensée.

Réponse : ce sont des modes de la pensée, si l'on confond, comme Descartes, la pensée avec la conscience ; mais on pourrait en dire autant de tous les phénomènes psychologiques, car tous sont accompagnés de conscience. Cela prouve que la conscience est la condition nécessaire de tous les faits psychologiques, et, par conséquent, du plaisir et de la douleur (car on ne peut jouir ni souffrir sans le savoir), mais elle n'est pour aucun la condition suffisante.

II. — La douleur et le mal physiques nous font connaître le bon ou mauvais état de nos organes.

Réponse : le plaisir et la douleur physiques (sensations) sont les signes d'un bon fonctionnement ou d'un désordre de l'organisme ; ils n'en sont pas la connaissance, même confuse.

III. — Tout plaisir intellectuel et moral (tout sentiment) est nécessairement précédé de l'idée du bien ou du mal, de quelque chose qui nous perfectionne ou nous déforme. L'intelligence, principe des idées, est donc la cause de nos émotions intellectuelles et morales.

Réponse : la cause prochaine et immédiate du sentiment agréable ou désagréable, c'est l'activité intellectuelle et morale de l'âme. Les idées n'en sont que la cause éloignée et médiate ; ce sont elles qui mettent en jeu cette activité.

(1) *Tota nostra voluptas posita est tantum in perfectionis aliterius nostrae conscientia.* « Tout notre contentement ne consiste qu'au témoignage intérieur que nous avons d'avoir quelque perfection. » (*Œuvres philosophiques* de Descartes, édit. A. Garnier. Lettre IV à Madame Elisabeth, princesse palatine. T. III, p. 186). Descartes est plus explicite dans les *Passions de l'Âme* (II, 93) : « ... la joie vient de l'opinion qu'on a de posséder quelque bien et la tristesse de l'opinion qu'on a d'avoir quelque mal ou quelque défaut ».

(2) Leibniz lui-même écrit dans les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* (L. II, ch. XXI, § 41) : « ... je crois que dans le fond le plaisir est un sentiment de perfection, et la douleur un sentiment d'imperfection... » (Édit. Jacques, t. I, p. 200).

IV. — L'homme jouit et souffre plus que les animaux, précisément parce qu'il est *plus intelligent*.

Réponse : Le plaisir et la douleur sont des phénomènes qui sont conditionnés par le système nerveux et par la conscience. Or, le système nerveux et la conscience sont plus parfaits chez l'homme que chez l'animal ; voilà pourquoi l'homme jouit et souffre davantage. Mais ce sont des *conditions* et non la *cause* de la jouissance et de la souffrance. L'intelligence humaine, pouvant se *souvenir* et *prévoir*, augmente la sensibilité en l'étendant au *passé* et à l'*avenir* ; la sensibilité de l'animal est au contraire *bornée* au moment *présent*, parce qu'il n'est pas capable de réflexion (1).

Conclusion : on peut soutenir la définition du plaisir donnée par Descartes, la « conscience de quelque perfection », si on l'entend ainsi : la conscience est la *condition* du plaisir ou de la douleur ; la perfection en est la *cause*, en tant qu'elle se rapporte à notre *activité*. On ramène ainsi la première théorie à la seconde.

II. — THÉORIE DE L'ACTIVITÉ

D'autres philosophes expliquent le plaisir et la douleur par l'activité. Mais on peut comprendre cette théorie de deux façons, au sens *pessimiste*, ou au sens *optimiste*.

A. — **Sens pessimiste :** d'après Epicure et les pessimistes Schopenhauer, Hartmann, le fait positif et primitif c'est la douleur qui a sa source dans l'activité ; car, agir, c'est faire effort, et tout effort est douloureux. Le plaisir est donc dans l'inactivité, qui mène à *Tataraxie* (ἀταραξία, ἀταξία), à l'exemption du trouble, à la non-douleur (*in-dolentia*).

Réponse : 1° Tout effort n'est pas pénible (2, A. II.). — 2° Cette théorie de l'inactivité et de l'indolence priverait l'homme d'un grand nombre de plaisirs véritables, qui réclament une grande dépense d'activité : vg. plaisirs intellectuels.

B. — **Sens optimiste :** d'après Aristote, au contraire, c'est le plaisir qui résulte de l'activité ; « c'est dans l'action que semble consister le bien-être et le bonheur. Le plaisir n'est pas l'acte même, ni une qualité intrinsèque de l'acte, mais c'est un surcroît qui n'y

(1) P. DE BOSSIOT, *Le problème du mal*, L. III, ch. II.

manque jamais, c'est une perfection dernière qui s'y ajoute, comme à la jeunesse sa fleur ». Ἐν τῷ ἔργῳ δοκεῖ τὸ ἀγαθὸν εἶναι καὶ τὸ εἶ (1). « Chaque action a son plaisir propre » et, non seulement pour Aristote le plaisir naît de l'acte, mais il *se mesure* à l'acte : « Tant vaut l'acte, tant vaut le plaisir qui l'accompagne ». Hamilton dit d'une façon équivalente : « Le plaisir et la douleur sont des accompagnements ou contre-phénomènes de chaque énergie particulière (2) ».

C'est bien l'activité, en effet, qui explique le plaisir et la douleur. Le plaisir, c'est un fait d'expérience, naît de l'activité *satisfaite*, qui s'exerce dans le sens de ses fins ; la douleur de l'activité *contrariée*, qui est détournée de ses fins. Un être absolument inerte se prête *indifféremment* à tous les changements. Rien ne lui étant conforme ou contraire, rien ne saurait l'émouvoir, pas plus le plaisir que la douleur.

Une activité, déterminée comme celle d'une montre par un mécanisme ou par attraction comme celle d'une pierre qui tombe, est nécessairement *indifférente* au mouvement qui se produit en elle, *mais sans elle*. L'être pour jouir ou souffrir doit donc être doué d'une *activité interne*, dont il soit le principe ; il doit être, comme dit Aristote, ἀποκίνητος, capable de se mouvoir lui-même.

Enfin, il doit être *conscient*, car on ne saurait sentir plaisir ou douleur sans *savoir* qu'on sent. L'activité, qui est *cause* de la jouissance et de la souffrance, c'est donc une **activité interne et consciente** : κίνησις ἐκ τῆς κινούμενης. Reste à déterminer selon quelles lois l'activité cause le plaisir et la douleur.

26 — LOIS FONDAMENTALES

Le fond de tout être c'est l'activité : « Tout ce qui est, dit Spinoza, tend à persévérer dans son être (3) ». Tout être, du moins tout être vivant, tend aussi à développer son être. Notre âme,

(1) ARISTOTE, *Morale à Nicomaque*, L. X, ch. IV.

(2) *Lectures on Metaphysics*, t. II.

(3) *Una quaeque res, quantum in se est, in suo esse perseverare conatur.* (*Ethique*, III^e Partie, Prop. VI).

force active et consciente, tend non seulement à se conserver et à conserver le corps qui lui est uni, mais encore à se développer conformément à sa nature. La source commune du plaisir et de la douleur est dans cette activité consciente (23, II, B). Mais, d'après quelles lois l'activité détermine-t-elle la jouissance et la souffrance? Nous allons les établir en complétant et en corrigeant les recherches de Grote, psychologue anglais contemporain, qui a lui-même précisé la théorie d'Aristote développée par Hamilton (1).

I. — **Loi de quantité** : elle consiste dans une proportion entre l'activité exercée et l'activité disponible.

Formule de la loi de Grote : « La douleur vient d'une activité comprimée ou surmenée », d'un excès ou d'un défaut d'activité. « Le plaisir vient d'une activité exercée avec mesure », proportionnée aux forces disponibles de l'agent.

Preuves : a) Les faits vérifient cette théorie : vg. après une longue immobilité la marche fait plaisir ; une marche forcée est pénible ; une marche modérée est agréable. Hamilton (2) et Spencer (3) ont donc raison de prétendre, après Aristote, que « le plaisir accompagne les actions moyennes, c'est-à-dire situées entre les deux extrêmes » : vg. le noir, imposant à l'organe de la vision une sorte d'inactivité parce qu'il absorbe tous les rayons colorés, produit une douleur ; de même des ténèbres prolongées ; — les couleurs vives sans excès stimulent agréablement l'activité ; — les trop éclatantes la fatiguent et la blessent.

b) Cette loi explique bien la nature essentiellement relative du plaisir et de la douleur ; ils varient avec les individus d'après leur degré d'énergie : vg. le mouvement, qui est un plaisir pour l'enfant et pour l'homme bien portant, est une peine pour le vieillard et pour l'homme malade ou fatigué. On achève avec peine une action commencée avec plaisir : lecture, composition, etc. (4).

Critique. — Toutefois la loi de Grote ou de quantité a besoin d'un complément et d'un correctif. Elle ne considère, en effet, dans l'activité que la quantité, mais il faut aussi tenir compte de

(1) L. DEMONT, *Théorie scientifique de la sensibilité*.

(2) *Opere citato*.

(3) *Principes de Psychologie*.

(4) FR. BOULLIER, *Op. cit.*, ch. V-X.

la qualité. L'âme ne demande pas seulement à agir le plus possible sous la réserve de la conservation de son être ; mais encore, en agissant, elle tend naturellement à certaines fins qui sont pour elle des biens. Toutes nos énergies, physiques ou morales, ont un but déterminé, une fin naturelle et normale : les jambes sont faites pour marcher, la vue pour voir, le cœur pour aimer, l'intelligence pour comprendre, la volonté pour choisir... etc. Pour qu'il y ait plaisir, il ne suffit pas que l'activité atteigne tel ou tel degré, en deçà et au delà duquel naît la douleur ; il faut encore qu'elle s'exerce dans le sens, dans la direction de ses fins naturelles. Si elle s'exerce dans un sens contraire, l'activité, fut-elle modérée, sera pénible. Il faut donc compléter la loi de quantité par la loi de qualité.

II. — **Loi de qualité** : *Formule* : « Le plaisir naît d'une activité qui s'exerce dans un sens conforme à ses tendances naturelles ; la douleur d'une activité détournée de sa fin. » — C'est ce que Bossuet avait en vue quand il définissait le plaisir « un sentiment agréable qui convient à la nature », et la douleur « un sentiment fâcheux contraire à la nature (1) » : vg. quand l'intelligence, faite pour la vérité, la découvre, il y a plaisir ; — quand la volonté, faite pour le bien, agit mal, il y a douleur, remords. — C'est ainsi encore qu'on n'imprimera qu'avec peine à un organe ou à une faculté une direction d'activité à laquelle la nature ou l'exercice ne les a pas prédisposés : vg. destinés à nous tenir sur les pieds, il nous serait pénible de marcher à « quatre pattes » ; — accoutumés à écrire et à lire de gauche à droite, il nous en coûte de le faire en sens inverse.

III. — **Correctif** : la loi de quantité a aussi besoin d'être restreinte et corrigée.

La modération de l'acte est une condition du plaisir, pour les fonctions corporelles ou physiologiques : boire, manger, marcher, etc., ne sont agréables que dans une certaine mesure ; — c'est vrai encore pour les fonctions psycho-physiologiques : voir, entendre, etc. ; trop de lumière fatigue, un bruit trop fort blesse. — A ce genre d'activité s'applique très bien la règle du juste mi-

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 2.

lieu : trop ou trop peu engendre la douleur ; c'est à l'activité moyenne qu'est attaché le plaisir.

Raisons : a) c'est que ces fonctions sont immédiatement liées aux organes : ceux-ci étant composés s'usent et se fatiguent au delà d'une certaine limite. Le corps n'ayant qu'une somme restreinte de forces disponibles, une action trop intense ou trop prolongée l'épuise et provoque la douleur. — b) Leur but est un bien matériel, sensible, qui est fini, donc épuisable. — Les lois du plaisir et de la douleur physiques montrent que le plaisir est lié au bon état et la douleur au mauvais état, soit de l'organisme entier, soit de l'une de ses parties, (expérience du dynamomètre par le docteur Féré⁽¹⁾).

Au contraire, les facultés proprement spirituelles (intelligence et volonté) ne se fatiguent pas de leur plaisir propre. Jamais l'intelligence ne souffrira d'une vérité trop éclatante, ni la volonté d'un sentiment trop généreux. On contéte sa faim avec une certaine quantité de pain, mais non pas la raison avec une certaine quantité de science. Il peut y avoir trop de lumière pour les yeux, il n'y a jamais trop d'évidence pour l'esprit : « Le sens est blessé et affaibli par les objets les plus sensibles... Les yeux trop fixement arrêtés sur le soleil... y souffrent beaucoup, et à la fin s'y aveugleraient. Au contraire, plus un objet est clair et intelligible, ... plus il contéte l'entendement et le fortifie. La recherche (du vrai) en peut être laborieuse, mais la contemplation en est toujours douce⁽²⁾. »

Raisons : a) c'est que les fonctions purement psychologiques ou spirituelles ne dépendent pas immédiatement de l'organisme. — b) Leur fin, le vrai, le bien et le beau, est à l'infini ; c'est l'infini lui-même ; elle ne peut donc être dépassée. L'activité spirituelle est donc susceptible d'un développement et d'un progrès illimités.

Ce qui est à craindre ici, ce n'est donc pas l'excès, mais l'égarement. Il ne faut pas qu'une faculté se développe au préjudice des autres ; mais tant qu'elle se déploie dans le sens de sa fin, il n'y a

⁽¹⁾ Sensation et mouvement.

⁽²⁾ BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. I, § 17.

pas de raison de borner ses efforts : l'homme ne sera jamais trop savant ni trop vertueux. La théorie du *juste milieu* n'est donc qu'à moitié vraie pour le plaisir comme pour la vertu (Cf. *Morale*). La modération n'est la condition du plaisir que pour le plaisir sensible et de la vertu que pour la tempérance, qui est la vertu propre de la sensibilité. Aristote a reconnu lui-même que le bonheur le plus parfait résulte de l'acte le plus intense : c'est, d'après lui, l'acte de la pensée pure, lequel n'est pleinement réalisé qu'en Dieu.

Conclusion : tout être tend à se conserver et à se perfectionner ; aussi la fin générale et primitive de toute activité, celle dont les fins plus spéciales ne sont que des applications particulières, consiste à se développer sans se compromettre. C'est de là que dérivent les deux lois fondamentales du plaisir et de la douleur.

D'une part, un être qui agit, mais dont l'activité est excessive ou s'égare, compromet par ce surmenage ou cet écart sa conservation ; il se met en opposition avec sa fin primordiale (se conserver) : voilà pourquoi l'activité surmenée ou égarée est cause de la douleur. D'autre part, un être qui reste inerte ne peut se perfectionner et manque sa fin naturelle (se développer) : voilà pourquoi l'inaction est suivie de douleur.

Le plaisir, au contraire, provient de l'activité qui se conserve et se développe conformément à sa fin naturelle. — L'activité parfaite, d'où naît le plaisir, est donc celle qui atteint sa fin ; l'activité imparfaite, d'où naît la douleur, celle qui néglige ou manque sa fin. C'est pourquoi le plaisir et la douleur sont les signes du bien acquis ou manqué, d'un progrès accompli ou non obtenu. Le plaisir marque que l'être, parvenu à sa fin, s'est accru, enrichi, perfectionné ; la douleur est la preuve que l'être, n'ayant pas atteint sa fin, s'est diminué, appauvri, déformé. C'est dans ce sens que Descartes a pu dire du plaisir qu'il consiste dans la « conscience de quelque perfection » et Spinoza⁽¹⁾ de la joie qu'elle est « le passage d'une moindre perfection à une perfection plus grande », c'est-à-dire à un état meilleur de l'organe ou de la faculté agissante.

⁽¹⁾ *Ethique*, III^e partie, appendice (traduction d'E. Saisset, t. II, p. 154).

27. — LOIS SECONDAIRES

I. — **Loi de variabilité ou relativité** : le plaisir dépend des inclinations ; or, comme les inclinations sont très différentes dans les divers individus, le plaisir est très relatif. Ce qui est agréable à l'un est désagréable ou indifférent à l'autre : tel aime la lecture, tel autre le dessin, un troisième la musique. Ce qui est peine pour une nature faible peut être plaisir pour une nature forte : vg. exercices violents du corps. — Ils varient dans le même individu avec les circonstances : vg. le jeu, plaisir de l'enfant, fatigue le vieillard.

II. — **Loi de réaction** : a) produits de l'activité, le plaisir et la douleur réagissent sur elle et la modifient à leur tour : le plaisir l'entretient, la stimule, la fortifie ; la douleur l'empêche, la déprime, la paralyse. Quelquefois cette loi semble contredite par des effets opposés : le plaisir énerve, la douleur excite. Mais ce n'est là qu'une exception apparente : le plaisir qui énerve c'est celui qui, excessif, ne se produit pas dans les conditions normales et trouble l'équilibre de l'âme (26, III). Le plaisir modéré n'est pas épuisant. — La douleur ne stimule qu'indirectement, soit par la vivacité de l'aversion qu'elle fait naître pour l'objet qui la provoque, soit par l'intervention de la volonté qui lutte contre la souffrance.

b) Le plaisir attire : il nous excite à continuer l'action et à rechercher l'objet qui le procure. La douleur repousse : elle nous porte à interrompre l'action et à fuir l'objet qui la cause : vg. nous aimons à entendre une musique harmonieuse ; nous fuyons une cacophonie. — C'est ainsi que le plaisir et la douleur produisent l'amour et le désir ou la haine et l'aversion.

III. — **Loi de plus-value** : le plaisir et la douleur se font valoir l'un et l'autre par leur contraste. Le plaisir est plus doux quand il vient après la douleur. Il faut avoir souffert pour goûter plus pleinement le bonheur, car son absence en fait mieux sentir le prix : vg. charme de la convalescence. — La douleur est plus amère quand elle vient après le plaisir : vg. ruine de la fortune après une grande prospérité.

IV. — **Loi d'intensité** : le plaisir et la douleur s'affaiblissent

en se prolongeant ou en se répétant, parce que l'habitude émousse la sensibilité, dont l'activité est conditionnée par l'organisme : vg. le malade sent moins son mal à la longue ; l'ivrogne trouve de moins en moins du plaisir à boire. — Si les choses nous plaisent davantage dans leur nouveauté, c'est que, dans le premier moment, les facultés sont plus vivement remuées, toutes leurs forces sont tendues vers l'objet. Mais, dans la suite, leur acte n'est plus aussi vif, il se relâche : voilà pourquoi le plaisir diminue. — L'intensité du plaisir et de la douleur est, ordinairement, en raison inverse de leur durée.

V. — **Loi de transformation** : par le souvenir, le plaisir se change en douleur et la douleur en plaisir : en se rappelant une joie passée (vg. un voyage) ou une peine disparue (vg. perte d'un ami), on regrette de ne plus avoir la première, on se réjouit de n'avoir plus la seconde.

VI. — **Loi de pénétration** : l'activité, qui nous constitue, étant multiple, le plaisir et la douleur se succèdent constamment en nous, et se pénètrent mutuellement. Platon signale déjà ce fait dans le *Phédon* et l'exprime sous cette forme symbolique qu'il met dans la bouche de Socrate : les dieux voulurent un jour réconcilier ces deux ennemis, le plaisir et la douleur ; comme ils ne le purent pas, ils les lièrent à la même chaîne ; depuis ce temps, le plaisir et la douleur sont d'inséparables compagnons. — Non seulement le plaisir contient pour ainsi dire en puissance la douleur, puisque la cessation du plaisir est une douleur, mais encore, au sein même du plaisir le plus vif, il y a « quelque chose d'amer », parce que l'âme en prévoit la brièveté :

Medio de fonte leporum

Surgit amarū aliquid quod in ipsis floribus angit (1).

Réciproquement, non seulement la douleur contient en puissance le plaisir, puisque sa cessation sera agréable, mais, au fond même de notre souffrance, il y a quelque chose de doux, ce que Spencer appelle « la volupté de la douleur », parce qu'elle ne va pas sans un certain déploiement d'activité et que nous nous sentons supérieurs à elle.

(1) Lucrèce.

28. — RAPPORTS DE L'ÉMOTION ET DE L'INCLINATION

Pour les évolutionnistes, qui regardent l'être à l'origine comme absolument *inerte*, une pure *réceptivité*, c'est l'émotion du plaisir qui est le fait primitif et qui, une fois ressentie, donne naissance au désir de la retrouver et par là à l'inclination. Pour les autres, qui considèrent l'être comme une *activité* naturellement dirigée vers certaines fins, tendant spontanément à certains biens, c'est l'inclination qui est le fait premier; c'est elle qui, suivant qu'elle est satisfaite ou contrariée, engendre l'émotion agréable ou désagréable. C'est à cette opinion que nous nous sommes ralliés (25). Mais il faut ajouter que l'émotion réagit à son tour sur l'inclination et devient cause.

I. — **Plaisir, effet de l'inclination** : d'abord et avant tout, l'émotion suppose l'inclination et en dérive. Si notre être était vraiment au début absolument inerte, sans inclination ni désir, pareil à une cire molle qui peut recevoir toutes les empreintes, nous ne pourrions ni souffrir ni jouir en présence des choses, parce qu'elles nous seraient complètement indifférentes. La source de toutes les émotions est donc surtout dans les dispositions et tendances de l'âme et non pas dans les choses; car, si nos dispositions changent, les choses perdent leur attrait et valeur. « Pour un homme qui meurt de soif, un sac d'or ne vaut pas un verre d'eau (1). » Le plaisir suppose donc l'inclination, l'activité, puisque l'inertie absolue serait l'insensibilité, l'indifférence absolue. Il est donc d'abord effet de l'inclination.

II. — **Plaisir, cause d'inclinations** : nous n'apportons pas en naissant toutes les inclinations qui se manifestent dans le cours de notre vie : vg. l'enfant ne naît pas avec le goût du tabac et des liqueurs fortes. L'homme a certaines inclinations *fondamentales innées*, des tendances à se mouvoir dans certaines direc-

(1) EIM. CHARLES, *Eléments de philosophie*, T. I, chap. VI, § 1. — C'est en ce sens que Spinoza a pu dire que les choses *en elles-mêmes* ne sont ni bonnes ni mauvaises, qu'elles ne le sont que par rapport à nous, à nos désirs qu'elles favorisent ou contrarient.

tions. Mais ces tendances ne sont déterminées qu'à des fins *générales* : vg. la conservation de l'être; puis elles cherchent les objets qui peuvent les contenter; quand elles les ont trouvés, il en résulte autant de plaisirs particuliers, qui sont les *effets* des inclinations. Mais ces plaisirs une fois éprouvés réagissent sur les inclinations et les entraînent vers les objets qui ont déjà procuré l'émotion agréable : et c'est ainsi que l'émotion donne à son tour naissance à des inclinations *précises et particulières*. Le plaisir est donc, à ce point de vue, *cause* de l'inclination : vg. pour aimer le jeu, il faut avoir senti le plaisir du jeu; pour aimer la science, il faut avoir éprouvé le plaisir de la science, etc. Règle générale, chacun recherche ce qui lui a plu : *Trahit sua quemque voluptas*. C'est en se plaçant au second point de vue (plaisir cause d'inclinations) que Bossuet a pu dire de la passion qu'elle est un « mouvement de l'âme qui, touchée du plaisir ou de la douleur ressentie ou imaginée dans un objet, le poursuit ou s'en éloigne (1) ».

Conclusion : en définitive, l'inclination est *antérieure* à l'émotion. Tout être dès l'origine est essentiellement actif, il veut vivre, se développer; il recherche naturellement certains objets qui sont pour lui des biens : la tendance, l'effort pour y parvenir et les posséder, c'est l'inclination même. Si celle-ci est satisfaite, si le bien est acquis, l'être a conscience de se trouver dans un état pour lequel la nature l'a fait, il éprouve du plaisir. Mais après avoir joui, il désire jouir encore, et, à ce point de vue, l'émotion est le *principe* d'inclinations nouvelles, en déterminant le sens des divers courants que prennent les inclinations fondamentales. Le plaisir est donc à la fois effet et cause de l'inclination; *effet d'abord et cause ensuite*.

29. — ESPÈCES DE PLAISIRS ET DE DOULEURS

On peut classer les plaisirs et les douleurs de différentes façons :
I. — **D'après leurs caractères** : A) **intrinsèques**, quand on les considère en *eux-mêmes*; à ce point de vue ils sont : *intenses* — *durables* — *purs*, (= non mélangés de douleur ou de plaisir) —

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 6.

simples (= non mêlés à d'autres plaisirs ou douleurs) — *complexes*.

B) **extrinsèques**, quand on les considère par rapport à d'autres objets : vg. le vrai, le bien. — A ce point de vue, qui est plutôt moral que psychologique, on divise les plaisirs en : *vrais et faux* — *en honnêtes et déshonnêtes*.

II. — **D'après leurs modes** ⁽¹⁾ : en A) **Positifs** : 1°) **Plaisirs** : tout *déploiement* d'activité qui ne la compromet pas ; ils viennent d'actions moyennes : vg. exercice modéré. — 2°) **Douleurs** : tout *déploiement* d'activité qui la compromet ; elles résultent d'actions excessives, d'un surmenage : vg. : bruits trop violents.

B) **Négatifs** : 1°) **Plaisirs** : tout *arrêt* d'activité commandé par la conservation de l'être ; ils résultent de la *réfection* de l'activité : vg. repos après une marche fatigante. — 2°) **Douleurs** : tout *arrêt* d'activité non commandé par la conservation de l'être ; elles proviennent de l'impuissance d'agir : vg. inaction forcée, longue immobilité. On appelle les douleurs négatives *besoins*.

III. — **D'après leurs causes** : en A) **Sensations** : de là plaisirs et douleurs *physiques*, qui sont liés à l'activité physiologique, à l'exercice des organes.

B) **Sentiments** : de là, plaisirs et douleurs *intellectuels* et *moraux*, qui sont liés à l'exercice de l'intelligence et de la volonté ⁽²⁾.

ARTICLE II

SENSATIONS ET SENTIMENTS

30. — DÉFINITIONS

I. — **Sensation** : phénomène de conscience agréable ou pénible, qui a pour antécédent une impression nerveuse transmise au cerveau : vg. sensation de brûlure. — Les sensations sont accompa-

⁽¹⁾ Cette classification est de Spencer.

⁽²⁾ L'école épicurienne distingue les plaisirs : A) *en repos* (ἡδονὴ κατὰσκηματικὴ), résultat d'un *équilibre stable*, sans mélange de douleur ; ce sont les plaisirs de l'esprit. — B) *en mouvement* (ἡδονὴ κίνησις), résultat de la satisfaction des désirs ; ils sont mêlés de douleur ; ce sont les plaisirs du corps.

gnées de plaisirs ou de douleurs *physiques*, résultant de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet le bien du corps : vg. faim, soif, odeur. Elles sont le point précis qui sépare l'*animal* de la *plante*. — La sensation est l'acte de la sensibilité *physique*, qui est la faculté d'éprouver des sensations.

II. — **Sentiment** : phénomène de conscience agréable ou pénible, qui a pour antécédent un autre phénomène de conscience (idée, volition) : vg. *joie* de contempler un beau paysage ; *tristesse* d'avoir perdu un ami. — Les sentiments sont accompagnés de plaisirs ou de douleurs *intellectuels* et *moraux*, qui résultent de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet le *vrai*, le *beau* et le *bien*. Les plaisirs et les douleurs *intellectuels* proviennent de la *connaissance* plus ou moins parfaite du vrai, du beau et du bien ; — les plaisirs et les douleurs *moraux* proviennent de l'accomplissement ou de la violation du *devoir*, de la pratique du bien ou du mal. — Le sentiment est l'acte de la sensibilité *morale*, qui est la faculté d'éprouver des sentiments.

§ I. — LES SENSATIONS

31. — ANALYSE DE LA SENSATION

A) **Antécédents** : I. — **Physique** : c'est la stimulation produite par un objet extérieur sur l'organe sensoriel.

II. — **Physiologique** : c'est la transformation de l'agent physique (vg. ébranlement lumineux) en influx nerveux susceptible de circuler le long des nerfs et de parvenir à l'écorce cérébrale, sous l'influence excitatrice de l'objet extérieur. L'impression physiologique est triple :

1° **Organique ou sensorielle** : *réaction des organes* mis en contact avec l'objet extérieur. ®

2° **Nerveuse**, d'où résulte la production de l'influx nerveux : *transmission* de l'impression organique à un centre nerveux par les nerfs sensitifs qui sont des organes conducteurs.

3° **Cérébrale** : *excitation* de l'activité corticale du cerveau. — Voilà les **antécédents** de la sensation ; ils en sont les *conditions nécessaires*.

B) **Sensation** : quand toutes ces conditions sont réalisées, alors se produit dans l'âme ⁽¹⁾ la sensation : phénomène *psychologique*. Ses antécédents sont, au contraire, dans le corps.

L'impression peut exister sans que la sensation s'en suive, si :

1° L'excitation physique est *trop faible* ou *trop forte* ; elle doit être d'intensité *moyenne*, il y a pour chaque sens un *maximum* et un *minimum sensible* (9, § C).

2° L'âme est *distracte* : vg. faute d'attention on ne s'aperçoit d'une égratignure qu'après coup.

3° L'impression est *habituelle* : vg. souliers, vêtements.

32. — SYSTÈME CÉRÉBRO-SPINAL

Il se compose de deux parties :

I. — **Partie centrale qui comprend :**

A) **L'encéphale** : qui se divise en 3 organes :

1° **Cerveau** : portion de l'encéphale qui remplit la plus grande partie du crâne. Il a la forme d'un *ovoïde* irrégulier. — Substance molle, blanche à l'intérieur, grise à l'extérieur. — Se compose de deux *hémisphères*, fictivement divisés en 3 lobes :

a) *antérieur* (circonvolutions *frontales*).

b) *moyen* (circonvolutions *pariétales*).

c) *postérieur* (circonvolutions *occipitales*).

Au moins 600 millions de cellules et 4 milliards de fibres pour les relier.

2° **Cervelet** : portion de l'encéphale *au-dessous* du cerveau, en *arrière* de la moelle allongée.

3° **Moelle allongée** : portion de l'encéphale qui relie le cerveau à la moelle épinière.

(1) C'est l'opinion commune des spiritualistes cartésiens, parce que, selon eux, les sens sont uniquement des facultés de l'âme. Pour les scolastiques, au contraire, qui définissent les sens, les « organes animés », la sensation est dans le composé, c'est-à-dire à la fois dans le corps et dans l'âme (Cf. A. FANCES — *Le cerveau, l'âme et les facultés*, I. P., § 3). Cependant certains scolastiques admettent que le corps est simplement *condition intrinsèque* de la sensation, et non *coprincipe* avec l'âme : « *Dicimus corpus esse conditionem intrinsecam actus, non autem principium ejusdem* » (D. PALMERI. — *Institutiones philosophice*, T. II, p. 289).

B) **Moelle épinière** : gros cordon de substance nerveuse faisant suite au cerveau et à la moelle allongée.

II. — **Partie périphérique** : *nerfs*, cordons blanchâtres, faisceaux de fibres nerveuses. — Les nerfs qui sortent de l'encéphale s'appellent : *crâniens* (12 paires). — Ceux qui sortent de la moelle épinière s'appellent *rachidiens* (31 paires).

Bell et Magendie ont distingué les nerfs en deux catégories :

1° Nerfs de la *sensibilité*, qu'on nomme *centripètes* ou *afferents*, parce que ils apportent les impressions du dehors au dedans.

2. Nerfs du *mouvement*, qu'on nomme *centrifuges* ou *efférents* parce qu'ils transmettent l'action du dedans au dehors. — Les nerfs *sensitifs* et *moteurs* ne sont que des *conducteurs*. La différence est dans leurs *racines* : les racines *postérieures* sont *sensitives* ; les *antérieures* sont *motrices* ⁽¹⁾.

(1) M. A. Dastre expose très bien les derniers résultats de la science sur le fonctionnement du système nerveux (*Revue des Deux Mondes*, 1^{er} avril 1900, p. 667-671) : « Les relations conscientes de l'animal avec le monde extérieur offrent deux aspects : le milieu ambiant agit sur l'animal par la sensibilité ; l'animal réagit sur le milieu par le mouvement volontaire. — Le contact du monde extérieur se traduit par des excitations qui *impressionnent* les organes sensoriels placés en surveillance à la périphérie du corps. Ces impressions, par ébranlement moléculaire, sont transportées du point où elles ont été recueillies, c'est-à-dire de la frontière de l'organisme, vers un poste central, sorte de station intermédiaire, appelée *centre nerveux*, et qui se trouve dans la moelle épinière ou les parties de l'encéphale qui lui sont homologues, voire même dans des masses ganglionnaires indépendantes de l'axe nerveux. La nécessité de cette étape interposée sur le trajet de l'impression est absolue. La règle ne souffre pas d'exception : aucune impression n'est jamais conduite tout d'une traite à sa destination. Le mot *centre nerveux* n'a réellement pas d'autre signification que celle-là : station intermédiaire sur la route de l'agent nerveux... Ce n'est qu'après une station obligatoire dans le poste central, c'est-à-dire dans un centre nerveux encéphalo-rachidien, qu'il est enfin dirigé vers l'écorce cérébrale. La fonction du cerveau est alors éveillée. Cet organe, dans les points où il est atteint, est provoqué à agir selon sa nature... Avec cette activité de l'écorce cérébrale se clôt la série des phénomènes qui a débuté par l'excitation extérieure : le cycle d'excitation est achevé. L'acte est complet ».

Seulement, — et c'est là le fait merveilleux, — ce fonctionnement organique, qui seul tombe sous la prise du physiologiste, s'accompagne d'un fait nouveau qui s'y surajoute, fait d'ordre psychique, sans rapport intelli-

33. — ÉLÉMENTS AFFECTIF ET SIGNIFICATIF

A. — DISTINCTION

La sensation comprend deux éléments :

I. — **Affectif** : c'est le plaisir ou la douleur physique : vg. odeur agréable de la rose ; — piqûre d'épingle douloureuse.

II. — **Significatif** : c'est l'ensemble des caractères (existence, qualités) de la sensation, qui permettent à l'intelligence de discerner la présence de l'objet qui l'a causée. Ainsi l'odeur de rose est agréable, c'est l'élément affectif, mais elle contient en outre quelque chose de caractéristique, par lequel elle se distingue des odeurs de la violette, etc... et qui en fait pour moi le signe de la présence d'une certaine espèce de fleur, de la rose : voilà l'élément significatif. La sensation de piqûre d'épingle est douloureuse : c'est l'élément affectif ; mais elle offre quelque chose de spécial qui la distingue d'une autre sensation et qui est pour moi le signe de la présence d'un objet particulier : c'est là l'élément significatif. — On nomme généralement **représentatif** l'élément

gible et sans commune mesure avec lui, hétérogène à lui, inexplicable en un mot : c'est le phénomène de perception. Il y a sensation perçue : le moi a pris conscience d'une modification qui s'est produite. Le phénomène a passé du monde physique dans le monde de l'âme.

Les choses ne s'arrêtent point là. La perception devient à son tour le point de départ d'une série d'actes, comparaison, jugement, etc., qui s'enchaînent et révèlent l'intelligence. La volonté d'un acte approprié à la sensation perçue et conforme au jugement porté sur elle, — par exemple, la détermination d'écartier la cause d'une excitation douloureuse, — pourra naître dans l'esprit, et c'est par là que se terminera la scène...

L'incitation volontaire, qui termine la série des actes psychiques, nous ramène dans le pur domaine de la physiologie. L'activité matérielle des centres psycho-moteurs de l'écorce cérébrale, qui correspond au phénomène psychique de la détermination volontaire, va devenir le point de départ d'un nouveau cycle nerveux d'excitation... L'excitation part de la cellule cérébrale psycho-motrice, comme tout à l'heure elle était partie d'une surface cutanée sensible ou de tout autre organe sensoriel ; elle n'arrive à sa destination, c'est-à-dire à un organe fonctionnel, au muscle par exemple, qu'après un relais obligatoire comme tout à l'heure encore, dans une station intermédiaire, c'est-à-dire dans un centre encéphalo-rachidien...

que nous avons appelé significatif. C'est à tort, ce semble, parce que le mot *représentatif* est équivoque ; il semble indiquer que la sensation est l'image des objets extérieurs ; or, ceux qui emploient ce mot *représentatif*, prétendent que la sensation est simplement le signe de la présence et de l'action des objets extérieurs et non la représentation de leur nature (1).

Ces deux éléments de la sensation sont distincts. La sensation, même en tant que *significative*, n'est, par elle-même, qu'un état de conscience *subjectif* : elle se rapporte donc à la sensibilité. Mais cet élément *significatif* peut devenir *objectif*, car il est le moyen d'une connaissance possible pour l'intelligence qui l'interprète et lui donne un sens *objectif* : il est la matière première et le point de départ de la connaissance d'un objet ; il n'est objectif qu'en puissance.

Loi d'Hamilton : les deux éléments de la sensation ne varient pas dans la même proportion. Les sensations les plus affectives sont généralement les moins significatives et, vice versa,

L'activité cérébrale se développe entre deux cycles d'excitation enchaînés. Elle est le terme de l'un et l'origine de l'autre. Elle se manifeste par deux sortes d'actes extrêmes. L'un de ces actes appartient au cycle nerveux qui débute dans un organe des sens ou dans la peau, et il termine ce cycle : il consiste dans une mise en branle de la cellule psycho-sensitive (neurone sensitif central) et, par elle, de tout le mécanisme cortical, avec ses conséquences psychiques... La seconde espèce d'acte cérébral appartient à un cycle nerveux qui débute par l'incitation volontaire : celle-ci, ou plutôt l'ébranlement matériel qui l'accompagne, vient solliciter la cellule psychomotrice (neurone moteur central) ; et le cycle se termine dans un organe fonctionnel ordinaire, tel que le muscle... Toute l'histoire physiologique de l'hémisphère cérébral tient dans la connexion de ces deux réflexes enchaînés l'un à l'autre... Dans le premier « le cerveau se comporte à la façon de tout autre organe fonctionnel terminal, c'est-à-dire placé habituellement à l'extrémité d'un cycle d'excitation. Il fait ce que ferait le muscle... qui réagit suivant sa nature, c'est-à-dire par une contraction musculaire... » Dans le second, « le cerveau se comporte à la façon d'un organe sensoriel initial, point de départ ordinaire du cycle réflexe d'excitation. L'incitation motrice remplace, ici, l'agent physique, excitant habituel des appareils sensoriels... tel que la lumière, excitant adéquat de la rétine ».

(1) A. DASTRE. — « La sensation n'est pas l'image de l'objet qui la provoque, mais le signe des actions que cet objet exerce sur le cerveau ». (*Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} avril 1900, p. 680).

les plus significatives sont les moins affectives. Si je regarde le soleil en plein midi, j'éprouve une sensation visuelle douloureuse et peu instructive; avec une lumière moins vive la sensation cesse d'être douloureuse sans donner beaucoup de plaisir et devient plus instructive. D'où la loi d'Hamilton : « La sensation et la perception (= l'élément affectif et l'élément significatif) sont en raison inverse l'une de l'autre ».

B. — RAPPORTS DES ÉLÉMENTS AFFECTIF ET SIGNIFICATIF
DANS LES SENSATIONS

I. — **Internes** : l'élément significatif est presque nul — l'élément affectif prédomine, et, encore, est-il peu conscient quand il n'est pas douloureux : vg. quand les fonctions nutritives s'accomplissent normalement, nous éprouvons sans doute des sensations de bien-être, mais elles sont vagues. Leibniz les appelle des *semi-plaisirs*. L'élément significatif est donc très faible; de là vient que nous ignorons le fonctionnement de nos organes internes.

II. — **Externes** : a) du **goût** et de l'**odorat** : l'élément affectif prédomine encore; il est utile à l'entretien de la vie organique (vg. saveurs et odeurs des aliments); — le significatif s'accroît, mais étant faible encore, il ne fournit à l'intelligence qu'une matière restreinte de connaissance.

b) de la **vue**, de l'**ouïe** et du **tact** : ici, l'élément significatif est prédominant; aussi les sensations, qui proviennent de ces trois sens, fournissent à l'intelligence une ample matière de connaissance. L'élément affectif est souvent très faible et presque nul; vg. si je touche un objet poli, de température à peu près égale à celle de ma main; — si j'ai sous les yeux des couleurs que je vois habituellement; — si j'entends des sons ou des bruits qui me sont familiers, je n'éprouve ni plaisir ni douleurs appréciables (36).

34. — ÉQUIVOQUE DU MOT SENSATION

On a employé ce mot en trois sens différents :

I. — On l'applique parfois à des phénomènes physiques ou physiologiques : vg. sensibilité des tissus vivants pour indiquer

leur contractilité. — Cet emploi est abusif, car le mot a été fait pour désigner des phénomènes de conscience.

II. — Quelques philosophes, notamment les Écossais (vg. Hamilton) réservent le mot *sensation* à l'élément affectif (plaisir et douleur) et désignent par le mot de *perception* l'élément significatif. Mais cette acception restreinte du mot sensation s'éloigne des traditions de la langue philosophique. De plus, l'élément significatif de la sensation n'est pas encore une perception, mais la matière, la donnée d'une perception possible (33).

III. — Mieux vaut employer un même mot pour exprimer des faits si intimement unis et entendre par **sensation** l'ensemble des données immédiates (éléments affectif et significatif), qui résultent de l'excitation organique.

Conclusion : la sensation, non seulement en tant qu'affective, mais encore en tant que *significative*, relève de la sensibilité. Il ne faut pas la confondre avec : a) l'impression physiologique qui en est la condition antécédente; — b) la perception qui la suit. La perception est l'acte intellectuel, postérieur et supérieur à la sensation, acte par lequel l'élément significatif de cette sensation est interprété et rapporté au dehors (83). — Dans ce sens, la sensibilité est donc *uniquement* la faculté de jouir et de souffrir, la faculté des inclinations et des émotions.

35. — CLASSIFICATIONS DES SENSATIONS

A) Au point de vue **affectif**, les sensations sont : 1° **Agréables** = plaisirs physiques; — 2° **Pénibles** = douleurs physiques. — Le mot *physique* est le terme usuel; — en réalité, il n'y a pas de plaisirs ou douleurs physiques, car ce sont des états de conscience; mais dans les sensations la cause est *physique*.

B) Au point de vue **causal** : on les divise, d'après Bain, en sensations :

I. — **Internes** : celles qui ont pour causes des excitations intérieures de l'organisme. Elles sont ou : 1° **Périodiques** : vg. faim, soif. — 2° **Accidentelles** : vg. migraine, crampes, toutes les maladies. On range, parmi les sensations internes, les sensa-

tions : a) *musculaires* : qui accompagnent la contraction et la tension des muscles : vg. soulever un poids, marche forcée. — b) *vitales ou organiques* : qui sont attachées aux fonctions de la vie végétative (nutrition, respiration, digestion, circulation du sang) : vg. étouffement, mal de tête, névralgie.

II. — **Externes** : celles qui ont leur cause dans les agents physiques *extérieurs* ; elles sont attachées aux fonctions de relation et accompagnent l'exercice des cinq sens.

36. — SENSATIONS INDIFFÉRENTES ?

Existe-t-il des sensations qui ne sont ni agréables, ni pénibles, des états *neutres*, des états sensitifs où l'âme n'éprouve ni plaisir ni douleur (1) ?

I. — **Opinion affirmative** : Reid, Hamilton, Garnier, Bain.

Certains faits semblent prouver, en effet, que le plaisir et la douleur sont accessoires dans la sensation, qu'ils peuvent s'y ajouter ou y manquer sans que celle-ci cesse d'exister ; il y aurait par conséquent des sensations indifférentes : vg. il nous arrive, à chaque instant, de voir, d'entendre, etc., sans être affecté de plaisir ou de peine.

II. — **Opinion négative** : Condillac, Leibniz, Spencer.

A) D'après ces philosophes, une sensation indifférente serait une sensation non sentie, par conséquent une contradiction. « Toute sensation, dit Spencer, est agréable ou pénible ». Sans doute, l'âme n'est pas toujours soumise à un état de plaisir ou de douleur *intense* : « elle faudrait sous la charge de son être » (Montaigne). Mais au-dessous de ce maximum de sensibilité, que d'émotions comme infiniment petites, qui ne sont pas nulles pourtant, mais se réunissent pour produire l'état assez vague de bien-être ou de malaise.

B) Pour répondre aux faits allégués, il suffit de remarquer que, par l'effet de l'*habitude* qui émousse la sensibilité ou de la *distraktion* qui détourne ailleurs la conscience, un certain nombre

(1) E. CHARLES, *Psychologie*, ch. V, § 4.

d'émotions deviennent si faibles que, pratiquement, l'âme n'en ressent ni plaisir ni douleur *appréciables* ou qu'elle n'en garde pas *souvenance* : ce sont des états de *conscience sourde*. Mais il n'en était pas ainsi à l'origine : les contacts, sons ou couleurs, qui, actuellement, ne nous impressionnent pas d'une façon notable, nous impressionnaient vivement dans le bas âge. En effet, tout ce que les petits enfants touchent, voient ou entendent est pour eux une source d'émotions agréables ou pénibles. L'accoutumance les rend peu à peu presque nulles ; il est heureux que la quantité de plaisir ou de douleur, qui, à l'origine, accompagnait nos perceptions ordinaires, devienne pratiquement négligeable et soit à peine aperçue de la conscience spontanée, parce que, autrement, l'esprit absorbé par les sensations ne pourrait vaquer sans obstacle aux fonctions intellectuelles : la vivacité du plaisir ou de la douleur serait pour lui une source perpétuelle de distractions.

C) Ce qui montre encore qu'il n'y a pas d'émotions indifférentes, c'est que celles qui semblent nous laisser impassibles, redeviennent notoirement agréables ou pénibles, quand nous sommes placés dans des conditions favorables : vg. la lumière, le mouvement, même dans le train ordinaire de la vie, nous sont en fait agréables, car si nous venons à en être privés, nous souffrons de leur absence. L'obscurité et l'immobilité nous pèsent ; c'est donc que leurs contraires nous faisaient plaisir.

37. — LOCALISATION DES SENSATIONS INTERNES

Cette localisation n'est qu'*apparente* : c'est une illusion. On dit : je sens une piqûre d'épingle dans mon pouce. Mais, en réalité, ce n'est pas la sensation même qui est localisée, c'est l'*excitation organique* qui en est la cause. Localiser une sensation, c'est rapporter à une partie déterminée du corps l'excitation qui la produit.

En effet : I. — La sensation étant un phénomène de conscience, c'est l'âme qui l'éprouve ; or, un phénomène de conscience n'est pas localisable : il est simple, il n'a donc pas de parties qui puissent correspondre aux parties de l'espace occupé par le corps.

II. — La localisation de la sensation est fréquemment, tout d'abord, plus ou moins vague. L'expérience est nécessaire pour lui donner plus de précision. C'est ainsi que souvent l'enfant qui souffre ne sait pas indiquer le *siège* de son mal. — Ceux qui ne sont pas au courant de la physiologie, se trompent souvent aussi dans la localisation de leur mal.

III. — On croit même souffrir à un organe enlevé : l'amputé rapporte encore la souffrance à la jambe ou au bras qu'il n'a plus.

§ II. — LES SENTIMENTS

38. — ÉQUIVOQUE DU MOT SENTIMENT

On l'emploie pour désigner tantôt : 1. *Tensemble des faits sensibles* ; alors il est synonyme de *sensibilité*. — 2. *Une sorte d'intuition* ; alors il a le sens de *conscience psychologique* : on dira de quelqu'un qu'il a le sentiment de sa force. — 3. Les *inclinations* ou *affections* : sentiments d'amour, de haine, de colère, etc. ; sentiments patriotiques. — 4. Les *inclinations supérieures* au vrai, au beau, au bien. — Ici, nous entendons par sentiments : des états de conscience agréables ou pénibles (vg. joie, tristesse), qui ont pour condition d'autres états de conscience.

39. — COMPARAISON DES SENTIMENTS ET DES SENSATIONS

§ A. — RESSEMBLANCES

I. — Sensations et sentiments sont tous deux des états de conscience et par conséquent sont dans l'âme.

II. — Tous deux sont des phénomènes *affectifs* ; ils se rapportent donc à la sensibilité dont ils ont tous les caractères : *subjectifs*, etc. (21).

III. — Tous deux ont pour cause commune l'*activité* (23, u). Mais la *sensation* dérive de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour fin le *bien du corps* : vg. plaisir de manger et de boire, douleur de la faim et de la soif résultant du besoin de l'aliment, assouvi ou frustré (44). — Le *sentiment*

provient de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet le *bien de l'âme* : vg. joies de la conscience ou ses remords, joies et tristesses de l'amitié, de la science et de l'art résultant des inclinations supérieures satisfaites ou contrariées (45).

§ B. — DIFFÉRENCES

Malgré ces ressemblances fondamentales, les sensations et les sentiments diffèrent par leurs :

I. — **Conditions antécédentes** : celle des *sensations* est *physiologique* ; c'est une excitation organique qui produit la sensation : vg. de piqûre. — La condition des *sentiments* est *psychologique* ; c'est une idée, une détermination : vg. la pensée d'un succès produira la *joie* ; la prévision d'un échec, la *tristesse*.

II. — **Localisation** : les *sensations* sont *localisables*, elles nous *paraissent* situées en un endroit plus ou moins précis de notre corps (37) : vg. nous plaçons la douleur d'une coupure dans le doigt. — Les *sentiments*, n'étant pas liés à des excitations organiques, ne sont pas localisables. Cette question : Où avez-vous mal ? a toujours un sens pour l'homme *malade* ; elle n'en a pas pour l'homme *triste*.

III. — **Rapports avec l'intelligence** (1) : a) les *sentiments*, ayant pour antécédent une *connaissance*, supposent un certain exercice de l'intelligence. C'est pourquoi l'enfant éprouve des sensations avant d'éprouver des sentiments, parce que, de ses facultés, c'est la sensibilité physique qui s'éveille la première (17).

b) Les *sensations* sont *communes* à l'homme et à l'animal, car tous deux ont la sensibilité physique.

c) L'animal a certains sentiments *simples* (joie, tristesse, crainte, colère, amour, haine), parce qu'il possède la *connaissance sensitive*.

d) Mais les sentiments *supérieurs* et *désintéressés* (amour du vrai, du bien, du beau) sont le privilège de l'homme, parce que seul il est doué de *raison*.

e) Le *sentiment*, étant inséparable de l'intelligence, suppose une certaine connaissance des motifs qui l'ont fait naître : je sais

(1) GODFRINAUX, *Le Sentiment et la pensée*.

les raisons de ma tristesse. Il suit de là que l'attention plus ou moins grande, donnée aux motifs qui ont produit le sentiment, grandit ce sentiment ou l'affaiblit : vg. si je suis affligé de la mort de ma mère, le souvenir de son affection et de sa vertu ravive ma tristesse. — La *sensation* au contraire, étant déterminée par une impression physiologique (et non par une idée comme le sentiment), n'emporte pas nécessairement la connaissance de la cause qui la produit : je puis éprouver un malaise corporel et en ignorer la cause. Bien plus, la connaissance de la cause de la sensation n'y change rien. Si j'arrive à savoir la raison de mon malaise corporel, cette connaissance ne le diminue pas plus qu'elle ne l'augmente. C'est que la connaissance de la cause organique de la sensation ne la fait pas agir de nouveau, tandis que, le sentiment ayant pour cause une idée, y penser c'est la faire revivre et par conséquent la faire agir de nouveau.

IV. — **Rapports avec la volonté** : a) les *sensations* sont beaucoup moins soumises à l'action de la volonté que les *sentiments*. Sans doute, sensation et sentiment, sont tous deux des phénomènes fatals, en ce sens que je ne puis pas ne pas souffrir d'une chaleur excessive en été ou ne pas être triste en apprenant la mort d'un ami. Mais, comme notre sensibilité physique est conditionnée par notre organisme et que l'organisme ne dépend pas de nous, il suit que nous n'avons qu'une faible prise sur la cause des sensations. On peut cependant modifier, dans une certaine mesure, son tempérament en le soumettant à un régime particulier et influencer ainsi sur la sensibilité physique.

b) Si la sensibilité physique est relativement la même chez la plupart des hommes, parce qu'elle dépend étroitement de l'organisme, qui ne varie pas profondément d'un individu à un autre, la sensibilité morale est très inégale, parce qu'elle est notre œuvre personnelle. Le sentiment a quelque chose d'individuel, d'original : chacun de nous le fait ; il reflète notre personnalité.

c) L'activité physique et ses fins étant très bornées, la sensation qu'elle conditionne doit être modérée ; la capacité de jouissance est très limitée : l'excès de nourriture fatigue. — L'activité morale étant plus indépendante de l'organisme et tendant à l'infini, le sentiment qu'elle-t, assouit est susceptible d'un développement

indéfini ; ici, la capacité de jouir est beaucoup plus vaste : l'intelligence ne se lasse pas de comprendre ni le cœur d'aimer (26, C.).

V. — **Rôle dans la vie** : Cf. 68, A, B.

§ C. — RAPPORTS

Il ne faut pas oublier que l'esprit est un. Après avoir distingué sensation et sentiment, il faut les rapprocher et voir leurs mutuels rapports :

a) Ils peuvent **se provoquer indirectement** : la sensation amène le sentiment : vg. une douleur physique peut engendrer la tristesse ; des sons agréables peuvent susciter des sentiments belliqueux. — Le sentiment est souvent accompagné de sensations : vg. une grande douleur morale entraîne une sensation de fatigue, d'angoisse. C'est que la sensation éveille des idées, antécédents du sentiment, — et que le sentiment détermine des mouvements organiques, antécédents de la sensation.

b) Sensation et sentiment peuvent **coexister** et alors se faire mutuellement valoir : vg. le plaisir de l'audition d'un morceau de musique résulte des sensations agréables produites par les sons et du sentiment esthétique causé par l'idée musicale.

c) Ils peuvent être **en opposition** et arriver à se supprimer : vg. un plaisir physique peut s'évanouir à la nouvelle d'un grand deuil ; une grande joie peut dissiper une douleur physique.

Conclusion : les différences signalées montrent que la sensation et le sentiment sont des émotions irréductibles l'une à l'autre. Cependant ils ont des relations étroites, s'accompagnent naturellement, parce que, à travers tous ses actes, l'esprit reste un et indivisible.

Toute sensation suppose : 1° une *inclination* excitée (favorablement ou non), qui est la *cause productrice* de la sensation ; — 2° une *impression organique*, qui est la *condition déterminante et excitatrice* de l'inclination. La sensation peut provoquer une idée, car par son élément affectif (plaisir ou douleur) elle excite l'intelligence à lire son élément significatif : de là l'idée de l'objet qui a déterminé la sensation.

Tout sentiment implique : 1° une *inclination* excitée favorablement ou non), qui est la *cause productrice* du sentiment ; — 2° un

phénomène psychologique, une idée, qui est la condition déterminante et excitatrice de l'inclination. Le sentiment peut avoir un contre-coup dans l'organisme : c'est cette modification de l'organisme, consécutive au sentiment, qui provoque des sensations internes. C'est ce qui explique comment quelques sensations se mêlent ordinairement aux sentiments les plus épurés ; — comment les sentiments paraissent localisés. On dit : le cœur est le siège de l'amour. En réalité, cette localisation apparente ne convient qu'aux sensations qui accompagnent les sentiments. Mais, comme alors, sensations et sentiments sont intimement unis, on prête aux uns le caractère des autres ⁽¹⁾.

40. — CLASSIFICATIONS DES SENTIMENTS

On peut se placer au point de vue *formel* ou *matériel* :

I. — **Classification formelle** : où l'on fait abstraction de la nature des objets qui causent les sentiments. Voici celle de Spinoza ⁽²⁾ qui rapporte tous les sentiments au *désir*, à la *joie* et à la *tristesse*. L'effort de l'âme à persévérer dans son être est accompagné de conscience et de contentement ; il devient l'*appétit* ou *désir*, principe premier de tous les sentiments. — Favorisé, le désir produit la *joie* ; empêché, la *tristesse*. La joie est « le passage d'une moindre perfection à une perfection plus grande » — la tristesse, « d'une perfection plus grande à une perfection moindre » (Cf. d'autres classifications formelles, 66).

II. — **Classification matérielle** : fondée sur la considération des objets qui les causent. — A ce point de vue, elle est nécessairement calquée sur celle des inclinations, puisque les sentiments dérivent de la satisfaction ou de la contrariété des inclinations qui ont pour objet le bien de l'âme (43). On distingue les sentiments : I. *Personnels*. — II. *Sociaux* ou *altruistes*. — III. *Supérieurs* (intellectuels, moraux, esthétiques, religieux).

⁽¹⁾ Ribot, *Psychologie des sentiments*. — Paulhan, *Psychologie des phénomènes affectifs*.

⁽²⁾ *Ethique*, 3^e partie, appendice.

41. — DÉFINITIONS DES PRINCIPAUX SENTIMENTS

En voici quelques-unes d'après Spinoza ⁽¹⁾ : *joie* et *tristesse* (40, I). — « L'*amour* est un sentiment de joie accompagnée de l'idée de sa cause extérieure, — la *haine*, c'est la tristesse avec l'idée de sa cause extérieure ». — L'*espérance* et la *Crainte* sont une *joie* ou une *tristesse mal assurées*, qui proviennent de l'idée d'une chose douteuse. — De l'*espérance* naît la *sécurité* ; de la *Crainte* naît le *désespoir*, quand toute cause d'*incertitude* a disparu. La *commisération*, c'est la tristesse née de l'idée de la *misère* d'autrui. L'*envie*, c'est la haine en tant qu'elle dispose l'homme à *s'attrister du bonheur d'autrui* et à *se réjouir de son malheur*, etc. » (Cf. définitions par Bossuet, 66 II).

⁽¹⁾ *Ethique*, 3^e partie, appendice.

CHAPITRE II

LES INCLINATIONS

Nous parlerons d'abord des *inclinations* en général, puis de l'*instinct* en particulier.

ARTICLE PREMIER

DES INCLINATIONS EN GÉNÉRAL

42. — INCLINATION ET DÉSIR

Le plaisir et la douleur sont l'élément *passif* de la sensibilité ; ils exigent comme cause l'*inclination*, qui constitue l'élément *actif* ⁽¹⁾.

I. — **Définitions** : A) L'*inclination*, c'est l'activité tendant spontanément vers certaines fins. Nous avons des tendances naturelles, orientées vers des fins *générales* : vg. tendance à conserver et à développer notre être, etc.

Ces tendances se *précisent*, se *déterminent* sous l'empire de l'émotion agréable ou pénible (28).

B) **Amour** : mouvement qui porte l'âme à s'unir et à s'attacher aux choses.

C) **Désir** : tendance à retrouver le plaisir absent, en recherchant l'objet qui l'a déjà procuré. — Il a pour contraire l'*aversion* : tendance à fuir la douleur en s'éloignant de l'objet qui l'a causée. — Nous avons vg. l'*inclination* naturelle qui nous porte à manger pour réparer nos forces ; la tendance qui nous pousse à re-

⁽¹⁾ MALLEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, L. V. — VAUVENARGUES, *De l'esprit humain*, L. II. XXIV. — GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, T. I, L. IV.

chercher tel mets plutôt que tel autre est un *désir*. Le désir est donc la forme la plus apparente et comme le ressort de la sensibilité.

II. — **Conditions du désir** : il suppose : 1° la connaissance d'un bien futur ; *ignoti nulla cupido*.

2° Le sentiment pénible de la privation actuelle de ce bien : si l'on possède réellement une chose, on ne la désire pas, car on ne cherche point ce qu'on a trouvé.

3° L'amour de ce bien imaginé : en effet, on ne désire que ce que l'on connaît comme un bien ; mais on ne connaît un objet comme un bien que si on en jouit par avance dans une possession imaginée, c'est-à-dire que si on l'aime. Le désir procède donc de l'amour ; il commence au point où l'amour, non satisfait de son objet actuel, aspire à le posséder plus complètement, puisque le désir est la tendance à rechercher le bien que nous aimons quand il est absent. Voici donc l'évolution du désir : il va d'abord de la possession imaginée et affective d'un bien (c'est la connaissance et l'amour) au sentiment pénible qu'il est privé de la possession réelle de ce bien ; cette privation sentie le pousse à rechercher la possession effective. C'est pourquoi Platon disait avec raison que le désir est fils de la Richesse (= possession) et de la Pauvreté (= privation).

Conclusion : le désir est la forme la plus apparente de nos inclinations, mais c'est l'amour qui en constitue le fond ; aussi toutes les inclinations ne sont-elles que des modes variés de l'amour (61, II).

III. — **Classifications des Inclinations** : on peut se placer, à un triple point de vue, pour classer les inclinations : A) La nature de leur objet. — B) Les relations de leur objet avec le temps. — C) Leur caractère intéressé ou désintéressé ⁽¹⁾.

43. — 1^{re} CLASSIFICATION : D'APRÈS LEUR OBJET

On les divise d'après la nature de leur objet, en :

- I. — Inclinations **physiques** ou **appétits**.
- II. — Inclinations **morales** ou **penchants**.

⁽¹⁾ E. RABIER, *Psychologie*, p. 484.

SECTION I

44. — INCLINATIONS PHYSIQUES OU APPÉTITS

I. — **Définition** : tendances qui ont pour objet le *bien-être corporel*. On nomme *besoins* celles qui sont nécessaires à la conservation du corps.

II. — **Caractères** : 1° Les appétits ont pour conséquence une *sensation agréable* s'ils sont satisfaits : vg. faim rassasiée. — S'ils sont privés de leur objet, la sensation devient douloureuse : vg. manque de nourriture.

2° La plupart sont *périodiques* ; vg. besoin de l'aliment, du sommeil. Ils sont soumis à une espèce de *rythme* : ils commencent par une sorte d'inquiétude, se satisfont par un plaisir ; puis vient un repos plus ou moins long, et l'inquiétude reparait pour recommencer le circuit.

3° Liés étroitement à l'organisme, ils ne sont susceptibles que d'un développement *limité* et doivent être réglés par la raison, sous peine de dégénérer en passions grossières : vg. l'appétit de la faim et de la soif en gourmandise et ivrognerie.

III. — **Division** : A) *Appétits naturels* : il y en a autant que de fonctions nécessaires à la vie corporelle et ils nous poussent à l'accomplissement de ces fonctions : a) aux fonctions de *nutrition* correspondent : les besoins du *bien-être corporel en général, de l'aliment* ; — b) aux fonctions de *relation*, les besoins de *repos et de mouvement alternatifs, d'exercer les sens*.

B) *Appétits factices* : créés par la répétition des mêmes actes ; vg. goût du tabac, des liqueurs fortes. — Les appétits *naturels*, résultant de notre constitution, sont indépendants de la volonté. — Les *factices* sont plutôt dangereux qu'utiles ; ils deviennent de plus en plus impérieux.

SECTION II

45. — INCLINATIONS MORALES OU PENCHANTS

I. — **Définition** : tendances qui ont pour objet le *bien de l'âme*, le complet épanouissement de la vie intellectuelle et mo-

rale. Ce sont les inclinations *proprement dites*, qu'on nomme aussi penchants.

II. — **Caractères** : 1° Satisfaites ou contrariées, elles engendrent les divers *sentiments* de l'âme.

2° Elles ne sont pas soumises à la *périodicité*, mais s'éveillent d'après les circonstances.

3° Elles sont susceptibles d'un développement *illimité* (26, III).

III. — **Division** : on les divise généralement en trois classes :

A) **Personnelles**, qui se rapportent à nous-mêmes, à notre propre *personne*.

B) **Sociales** ou *altruistes* qui nous portent vers nos *semblables*.

C) **Supérieures** ou *idéales*, qui nous portent vers un objet *au-dessus* de nous et des autres.

46. — § A) INCLINATIONS PERSONNELLES

I. — **Fondement** ou *principe* : leur fond commun c'est l'*amour de soi*, qui est un fait universel. *Omne animal simul atque ortum est et se ipsum et suas partes diligit* (Cicéron).

II. — **Manifestations** : 1° **L'amour de l'être ou de la vie** ; c'est l'instinct de la **conservation**. Aussi *mors horret* ; l'attachement à la vie résiste à bien des souffrances.

2° **L'amour du bien être**, l'instinct du **bonheur** ; c'est le grand ressort de l'activité humaine : « Tous les hommes, dit Pascal, recherchent d'être heureux ; cela est sans exception ».

3° **L'amour d'être le plus possible** ; c'est l'instinct du **progrès**, le penchant à étendre et à perfectionner notre être. Doués de sentiment, d'intelligence et de volonté, nous cherchons naturellement à développer le plus possible nos facultés :

A) **Êtres sensibles**, nous avons besoin d'*émotions* : *Amabam amare* (Saint Augustin). — « Quand elles manquent dans le présent, on les demande au passé par le souvenir, ou à l'avenir par l'espérance » (1). — Ce besoin d'émotions est si vif que l'on préfère des émotions même pénibles à l'absence complète d'émotion :

(1) E. DURAND, *Psychologie*, p. 63.

« C'est la volupté de la douleur » (Spencer). L'activité déployée à souffrir nous paraît préférable à une complète atonie.

B) **Êtres intelligents**, nous avons besoin de *connaître* : « Tous les hommes, dit Aristote, sont naturellement désireux de connaître, et cela indépendamment de l'utilité qui peut résulter de la connaissance ». L'intelligence, comme l'estomac, désire sa nourriture qui est la vérité. D'où la *curiosité*, vaine quand elle s'attache à des frivolités, noble quand elle est avide de science.

C) **Êtres libres**, nous avons besoin d'*affirmer notre volonté*, de manifester notre personnalité : nous cherchons à étendre le domaine de notre influence sur les hommes et les choses. De là l'amour de l'*indépendance* — du *pouvoir* et du *commandement* — de l'*estime*, de l'*honneur* et de la *gloire* — de la *propriété*, etc.

III. — **Légitimité** : l'amour de soi est *nécessaire et légitime*. Dieu l'a mis en l'homme afin qu'il ne se désintéresse jamais de sa destinée. Bien compris, il est le principe d'une activité féconde :

A) Il préside à la *conservation de la vie corporelle*, en nous faisant veiller sur notre santé.

B) Il favorise notre *développement intellectuel* en nous poussant à la recherche de la vérité, dont la possession est si douce : *Nihil veritatis luce duteius* (Cicéron).

C) C'est un des *mobiles de notre vie morale* : celui qui s'aime, comme il faut, n'aime pas le mal qui dégrade, mais le bien qui embellit son âme intelligente, libre, immortelle.

IV. — **Dégénérescence** : quand il n'est pas contenu en de justes limites, l'amour de soi dégénère en *égoïsme*, qui est « l'amour de soi-même et de toutes choses pour soi » (La Rochefoucauld). L'égoïsme transforme les inclinations personnelles légitimes, en inclinations coupables, en *vices* : l'amour de la vie devient *lâcheté* ; — l'amour du bonheur, *mollesse et sensualité* ; — l'amour de l'émotion, *mélancolie et besoin de spectacles violents* (vg. amour des Romains pour les jeux du cirque) ; — l'amour de connaître, *curiosité frivole ou coupable* ; — l'amour de l'indépendance, *esprit de révolte et d'insubordination* ; — l'amour du pouvoir, *ambition* ; — l'amour de l'estime, de l'honneur et de la gloire, *orgueil* ; — l'amour de la propriété, *avarice*. L'égoïsme aboutit à l'*insensibilité* et à l'*orgueil*, qui rendent *insociables*.

47. — § B) INCLINATIONS SOCIALES OU ALTRUISTES

On les appelle aussi *affections*. — Elles ont pour *objet* le bien de nos *semblables* et pour *fondement* deux instincts primitifs et naturels : la *sociabilité* et la *sympathie*.

§ I. — SOCIABILITÉ

Instinct qui porte l'homme à rechercher la compagnie de ses semblables. Il existe, à l'état d'ébauche, chez certains animaux (vg. abeilles, fourmis⁽¹⁾) ; il est *essentiel* à l'homme : « L'homme, dit Aristote, est de sa nature un animal sociable » ὁ ἄνθρωπος φύσει ζῷον τι πολιτικόν⁽²⁾. — En effet, l'enfant recherche naturellement les autres enfants ; — l'homme adulte a besoin de société pour se développer. « Le plus grand plaisir de l'homme, dit Bossuet, c'est l'homme lui-même ». De là vient que la solitude pèse tant : ce qui le prouve bien c'est la nécessité d'adoucir le régime cellulaire pour le rendre tolérable. On sait l'amour de certains prisonniers, comme Silvio Pellico, pour des insectes. L'assertion de Hobbes : *Homo homini lupus* est donc contredite par les faits (Cf. *Morale*).

Objections : 1^o la haine des peuples sauvages entre eux.

Réponse : ces peuples forment chacun une société. — 2^o Le *monachisme* : on a vu des hommes vivre dans le plus complet isolement. — *Réponse* : a) C'est tout à fait exceptionnel. — b) C'est plutôt la vie cénobitique que la vie érémitique qui a trouvé des partisans.

§ II. — SYMPATHIE

I. — **Nature** : non seulement nous aimons la compagnie de nos semblables, mais nous avons une tendance naturelle à partager leurs sentiments, — et à nous mettre à leur place. C'est la *sympathie* qui comprend *deux degrés* :

A) **Harmonie des sentiments** : « Instinct qui nous porte

(1) ESPINAS, *Les Sociétés animales*.

(2) *Ethique à Nicomaque*, L. IX. ch. ix, 3 ; — *Politique*, L. I, ch. 1, 9.

à nous mettre en harmonie d'impression avec nos semblables ». (Adam Smith). Si on met d'accord deux instruments, une note donnée par l'un vibre à l'unisson sur l'autre. Il en va de même des âmes ; elles vibrent à l'unisson. C'est un fait qu'on remarque déjà chez les enfants, qui sourient ou pleurent quand ils voient sourire ou pleurer. Les hommes sont naturellement enclins à se réjouir du bonheur des autres et à souffrir de leurs souffrances :

*Ut ridentibus arident, ita fletibus adflet
Humani vultus.* (Epist. ad Pisones).

Notre sympathie fait naître aussi la sympathie de l'âme joyeuse ou souffrante qui a provoqué la nôtre : c'est la *sympathie par contagion*. Cette première forme de la sympathie existe même chez les animaux : vg. une meute de chiens aboie quand l'un d'eux donne de la voix.

B) **Substitution des personnes** : au second degré nous substituons, pour ainsi dire, le moi d'autrui à notre moi. Les sentiments dont nous sommes alors animés ne nous paraissent plus être les nôtres, mais les *siens* : vg. nous sympathisons avec les personnages d'une tragédie. « Quand vous foussez, écrivait M^{me} de Sévigné à sa fille, j'ai mal à votre poitrine ». — « Seigneur, disait la Chananéenne, ayez pitié de moi, ma fille est malade ».

II. — **Effets** : le premier degré produit l'unisson des sentiments dans des consciences distinctes ; il reste *intéressé* ; — le second, ayant pour condition l'oubli complet de soi, produit l'identification idéale des consciences, une sorte de *métempsychose idéale*. Ce degré est *désintéressé* : la sympathie, ne s'étendant plus seulement aux sentiments mais à la personne même, nous porte à lui vouloir du bien (*bienveillance*) et à lui en faire (*bienfaisance, amour, dévouement*).

III. — **Explication** : A) **Du 1^{er} degré** : c'est la **ressemblance** : *Simile simili gaudet*. De là vient que nous sympathisons non seulement avec nos *semblables*, mais avec tout ce qui reflète quelque sentiment, quelque *vie analogue* à la nôtre. C'est pourquoi nous sympathisons : 1° avec des êtres **imaginaires** : héros de roman et de théâtre ; — 2° avec la **nature** (1) : a) *animée* : elle

(1) P. LONGHAYE, *Théorie des belles lettres*, L. II, ch. iv, § 2.

contient des faits qui *ressemblent* à ceux de la vie humaine : tendances, désirs, plaisirs, souffrances, vie et mort ; — b) *inanimée* : elle renferme des faits qui ont de l'*analogie* avec certains états d'âme : vg. le vent semble parfois gémir ; l'agitation des grandes eaux fait songer aux troubles de l'âme, etc.

B) **Du 2^e degré** : l'idée du moi n'accompagne pas nécessairement tous les faits de conscience ; elle a ses dégradations et ses intermittences ; elle s'évanouit quand l'esprit est absorbé par un objet qui l'intéresse : on est hors de soi. Quand cet objet est l'idée d'un moi étranger, il nous fait oublier notre propre moi, et, pour un moment, nous devenons une autre personne, que nous aimons comme nous-même.

Remarques : 1° Pourquoi nous plaisons-nous aux spectacles tristes, déchirants ? Jouffroy (1), répond : a) c'est qu'il y a, dans tout état sympathique, un plaisir de *curiosité* : découvrir à travers des signes matériels une nature analogue à la nôtre ; — un plaisir d'*activité* : se sentir agir sans effort et sans peine ; — b) c'est qu'on peut faire cesser l'état sympathique à son gré.

2° Pourquoi soutenons-nous facilement des états sympathiques violents, qui, personnels, seraient intolérables : vg. vue d'atroces souffrances ? — C'est que les émotions sont bien moins vives dans l'état sympathique, car nous sentons que nous ne sommes pas *personnellement* en cause : la sympathie produit une identité non réelle mais *idéale*.

IV. — **Causes développant la sympathie** : 1° **L'expérience** : on partage mieux les sentiments d'autrui quand on les a éprouvés ; les heureux, les jouisseurs sont peu compatissants :

Haud ignara mali, miseris succurrere disco (2)

2° **L'intelligence et l'imagination** : la sympathie suppose la perception des signes extérieurs qui expriment les sentiments d'autrui. Mieux on comprend ces signes, mieux l'on se représente et partage les sentiments dont ils sont l'expression : « Il est probable, dit Dugald-Stewart (3), que la froideur apparente et l'espèce

(1) *Cours d'Esthétique*, 35^e Leçon. — (2) Didon à Enée ; *Eneïdos* L. I, v. 634. — (3) *Philosophie de l'esprit humain*, trad. Peisse, t. I, p. 379.

d'égoïsme, qu'on observe dans beaucoup d'hommes, tiennent en grande partie à un défaut d'attention et d'imagination. »

V. — **Objection** contre l'universalité de la sympathie : le fait de la *misanthropie*.

Réponse : la *misanthropie* : a) est une exception ; — b) n'est pas naturelle et primitive, car l'enfant n'est pas *misanthrope* ; — c) a pour cause un excès de *sympathie* pour quelques-uns au détriment des autres.

VI. — **Division** des inclinations sociales : selon le nombre plus ou moins grand des personnes auxquelles elles s'adressent, on les divise en : *électives* — *domestiques* — *corporatives* — *philanthropiques*.

48. — INCLINATIONS ÉLECTIVES

Ce sont celles qui reposent sur un *libre choix* ; elles ont pour principe l'*amitié*, qui s'appelle l'*amour*, quand elle existe entre personnes de sexe différent.

§ A. — AMITIÉ

Disposition naturelle qui porte l'homme à choisir un de ses semblables pour le confident de ses pensées et l'objet d'un attachement spécial. Aristote⁽¹⁾ a admirablement indiqué l'importance, la beauté et les conditions de l'amitié.

I. — **Conditions** : 1° **Vertu** : « Il y a trois sortes d'amitié, l'une fondée sur le *plaisir*, l'autre sur l'*intérêt*, la troisième sur la *vertu* » (Aristote). L'amitié fondée sur le plaisir ou l'intérêt n'est pas véritable, parce qu'elle est *fragile et variable* comme le principe qui l'inspire et qu'elle est *intéressée* : c'est le plaisir et l'intérêt, c'est soi qu'on aime et non celui qu'on nomme ami. Ceux qui veulent du bien à leurs amis, uniquement en considération de ces amis, aiment seuls véritablement.

2° **Bienveillance mutuelle** et *communication des biens de l'âme et du corps* ⁽²⁾ : il faut que chacun des amis reconnaisse

⁽¹⁾ *Morale à Nicomaque*, Liv. VIII et IX.

⁽²⁾ *Amare est velle bonum*, Saint Thomas.

dans l'autre la sympathie et la bienveillance qu'il éprouve pour lui. Alors ils désirent vivre ensemble : « L'absence est le plus grand des maux ! » « Avant tout, dit Aristote, le fait des amis est de vivre ensemble. Par là, l'échange mutuel des biens se fait plus facilement ». Entre amis tout est mis en commun : pensées, joies et tristesses, jouissances et privations, biens du corps et biens de l'âme. « Tout devient égal entre amis ; et cette *égalité* c'est l'*amitié* » (Aristote). *Amicitia pares invenit aut facit* (Sénèque). Aussi ne peut-il y avoir d'amitié proprement dite entre supérieurs et inférieurs, à moins que les premiers ne combent la distance qui les sépare des seconds. L'amitié véritable aboutit donc à l'union la plus intime : c'est comme la fusion des deux âmes en une seule ; Horace disait de Virgile : C'est la moitié de mon âme ; *Animæ dimidium meæ* ⁽¹⁾.

3° **Habitude** : « Il faut de l'accoutumance à la véritable amitié » (Aristote). Sans doute l'amitié peut naître tout d'un coup, mais pour qu'elle soit vraie, elle doit être soumise à l'épreuve du temps et des circonstances :

« Avec lumière et choix cette union veut naître ;

« Avant que nous lier, il faut nous mieux connaître » ⁽²⁾.

II. — **Amitiés célèbres** : Oreste et Pylade — Lélius et Scipion — Cicéron et Atticus — Saint Basile et Saint Grégoire de Nazianze — Montaigne ⁽³⁾ et La Boétie.

§ B. — AMOUR

I. — **Éléments** : 1° **préférence** : choisir, c'est préférer un être aux autres.

2° **Dévouement** : se dévouer, c'est se donner soi-même à l'être aimé.

3° **Union** : il doit y avoir réciprocité de choix et de dévouement : l'amour appelle l'amour. Il résulte de cette réciprocité la fusion de deux êtres dans les mêmes sentiments, désirs, pensées et vouloirs, c'est-à-dire l'union.

⁽¹⁾ *Carmin.*, L. I, 3.

⁽²⁾ *Misanthrope*, I, 2.

⁽³⁾ *Essais*, L. I, § 27.

II. — **Espèces** : 4° Amour idéal ou platonique : l'enthousiasme produit par la beauté physique et corporelle n'est qu'un échelon pour s'élever à la beauté éternelle et absolue, en passant par les degrés intermédiaires. Cette théorie de PLATON explique bien le caractère d'adoration qui se mêle à l'amour, mais elle ne tient pas compte de son caractère électif.

2° Amour sensuel et physiologique : c'est l'instinct de l'espèce. Cette opinion de SCHOPENHAUER méconnaît le caractère électif de l'amour et sacrifie l'élément intellectuel à l'élément sensible.

3° Amour rationnel, réglé par la raison. — L'instinct physique est grossier et trop vil, l'attrait sensible pour la beauté réelle ou imaginaire est trop capricieux pour produire autre chose qu'une passion éphémère et décevante. Le véritable amour met par dessus tout les qualités intellectuelles et morales, la beauté de l'âme. C'est là ce qui le rend capable de trouver de la joie dans les sacrifices qu'il s'impose pour l'être aimé, de supporter les froissements inévitables et de survivre aux charmes extérieurs si vite évanouis. C'est la doctrine exposée par PASCAL dans le *Discours sur les passions de l'amour*.

49. — INCLINATIONS DOMESTIQUES

De tous les groupes formés par les hommes, le plus naturel, celui qui sert de fondement à la société, c'est la *famille*. Les affections de famille ont pour *objet* les personnes unies par les liens du sang :

A) **Caractères** : elles sont : 1° *naturelles* : on dit de ceux qui résistent à cette fendance instinctive qu'ils sont des enfants ou des parents *dénaturés*.

2° *Distinctes* : chacune a son essence propre et l'une peut exister sans l'autre ; vg. l'amour paternel peut exister sans que l'amour filial lui corresponde.

3° *Désintéressées* : la vraie mère aime son enfant pour lui-même et non pour elle.

B. **Espèces** : on distingue l'amour : I. — **Conjugal** : sentiment unissant deux êtres intelligents et libres, qui se sont donnés l'un à

l'autre pour fonder une famille et se perfectionner mutuellement.

II. — **Paternel** et **maternel** : affection des parents pour leurs enfants. Des affections naturelles, c'est la plus : a) *vive* : c'est que, comme l'a dit saint Thomas après Aristote : *Filii sunt aliquid patris* ; — b) *durable* : elle persévère au delà des besoins des enfants ; — c) *désintéressée* : l'enfant ne peut rendre de services égaux à ceux qu'il a reçus. — Mais cet amour, par sa vivacité même, est sujet à l'aveuglement : « Mes petits sont mignons. » Il doit donc être dirigé par la raison, être un sentiment et non une sensation.

III. — **Filial** : affection des enfants pour leurs parents. On l'appelle piété filiale. Il est moins fort que l'amour paternel et maternel : les parents ont besoin d'un dévouement à toute épreuve pour achever l'œuvre longue et difficile de l'éducation physique, intellectuelle et morale. Aussi a-t-on pu dire que « l'amour ne remonte pas mais qu'il descend. »

IV. — **Fraternel** : affection des enfants les uns pour les autres. Rien de plus naturel aussi. C'est pourquoi les divisions entre frères nous révoltent plus que les haines entre personnes étrangères. C'est l'union intime qui fait la force et le bonheur des familles (Cf. *Morale domestique*)⁽¹⁾.

50. — INCLINATIONS CORPORATIVES

Elles ont pour *objet* non pas les hommes *en général* comme les inclinations philanthropiques, non *quelques personnes choisies* comme les inclinations électives et domestiques, mais des *associations* naturellement ou volontairement formées. La principale de ces inclinations, c'est le **patriotisme**.

§ A. — PATRIOTISME

L'homme n'est pas seulement membre d'une famille, il appartient aussi à une *patrie*. La patrie est un moyen terme entre la

(1) SAINT-MARC GIRARDIN, *Cours de littérature dramatique ou Usage des passions dans le drame*. — Cf. CHATEAUBRIAND, *Génie du Christianisme*.

famille, qui semble trop étroite pour satisfaire toutes les affections naturelles de l'homme, — et l'humanité qui est trop vaste pour inspirer des sentiments très profonds. La patrie, c'est le pays de nos pères ⁽¹⁾.

I. — **Conditions** ou *éléments constitutifs* : on peut les ramener à deux : un **corps** et une **âme** :

A) **Le territoire national** constitue le **corps** de la nation. Mais la patrie ne consiste pas seulement dans un lambeau de terre ; celui-ci peut être agrandi ou mutilé par les traités : la patrie existe encore.

B) **Une âme commune** : la patrie est une société, une famille, une personne morale ; de même que la personne proprement dite n'existe pas sans l'unité fondamentale de ses facultés, ainsi la patrie a pour condition indispensable l'accord des individus qui la composent : la **communauté** de *souvenirs*, de *sentiments*, de *pensées* et de *volontés*, voilà ce qui fait l'âme de la patrie. Il faut d'abord un legs de souvenirs glorieux, un passé de lutttes, d'efforts et de sacrifices pour la défense de l'intégrité du territoire. — Il faut ensuite l'amour de cet héritage de gloire : « Le respect du passé n'est-il pas la piété filiale des nations ? » (Duc de Broglie). — Il faut enfin la volonté de sauvegarder et de faire valoir cet héritage. La patrie, c'est donc avant tout une communauté d'idéal connu, aimé, poursuivi ; c'est une grande *solidarité* établie par des affections, des idées et une volonté communes : tel est le vrai principe de l'unité nationale.

II. — **Éléments de l'unité nationale** : tout ce qui peut renforcer cette solidarité fortifiée par là même la patrie : c'est pourquoi l'unité de *race*, de *langue*, de *religion*, de *mœurs*, de *lois*, de *gouvernement*, contribue à faire l'unité de la patrie ; chacune de ces conditions concourt à ce but, mais aucune n'est suffisante :

a) **Race** : il y a en Suisse, en Allemagne, en Italie et en France des races distinctes. — En revanche, les colonies espagnoles de l'Amérique du Sud, malgré l'unité de race, ont formé des nationalités séparées.

(1) « C'est la cendre des morts qui créa la patrie » (LAMARTINE).

b) **Langue** : on parle plusieurs langues en Suisse, le français en Belgique. — Il y a des Bretons qui ne comprennent pas le français.

c) **Religion** : la plupart des nations sont divisées au point de vue des croyances religieuses. C'est une source de faiblesse et un commencement de dissolution. Cependant ces nations subsistent encore.

d) **Mœurs, intérêts** : il y a bien peu de pays sans quelques provinces dont les mœurs et les intérêts ne soient pas différents.

e) **Lois et gouvernement** : sans cette unité, l'action commune serait impossible, faute de centralisation ; mais faut-il encore que les lois et le gouvernement soient acceptés. De plus, les autres liens sociaux sont nécessaires. L'empire romain jouissait de l'unité politique ; pourtant ses provinces ne formaient pas une véritable unité nationale. Donc, aucune de ces conditions ne suffit pour former la patrie, mais toutes y concourent. Leur ensemble harmonique constitue la communauté de sentiments, de pensées et de volontés, d'où résulte naturellement l'unité nationale.

Conclusion : s'il en est ainsi, le patriotisme ne va pas sans désintéressement, quoi qu'en disent certains utilitaires, qui prétendent que la patrie, c'est la terre qui fait vivre et jouir son propriétaire, c'est le lieu où l'on est bien : *Ubi bene, ibi patria*. Le *civisme* consiste à défendre les intérêts et les droits de ses concitoyens. Le *cosmopolitisme* supprime l'idée de patrie : le cosmopolite se considère comme citoyen de l'univers. La *philanthropie* au contraire est conciliable avec le patriotisme ; car celui-ci ajoute à l'amour de nos semblables en général un amour de *préférence* pour nos concitoyens. Le *chauvinisme* est l'exagération du patriotisme. Le chauvin déteste les autres pays plus qu'il n'aime le sien ; il ne veut voir que les qualités du caractère national. Le vrai patriote voit les qualités et les défauts de ses compatriotes, ne hait aucun pays, bien qu'il *préfère* le sien.

§ B. — **ESPRIT DE CORPS**

Attachement des membres d'une même association à des principes et à des intérêts communs. Il se forme dans une nation des groupes *plus vastes* que la famille et *plus restreints* que la patrie.

corporations particulières qui produisent un ensemble d'inclinations qu'on nomme l'esprit de corps. Il y a l'esprit des ordres religieux, des associations ouvrières, littéraires, scientifiques, etc., l'esprit de l'armée, de la magistrature, etc.

Bien compris, il produit la puissance d'action, la solidarité et s'oppose à l'*individualisme*, qui réduit la société à une poussière d'individus sans cohésion ; c'est un obstacle aux empiètements du pouvoir. *Mal compris*, il dégénère en esprit de caste ou de coterie, en étroitesse et en exclusivisme.

51. — INCLINATIONS PHILANTROPIQUES

I. — **Objet** : l'homme fait partie d'une société plus vaste encore que la patrie : l'*humanité*. De là les inclinations *philanthropiques*, qui nous portent à aimer les hommes par cela seul qu'ils sont hommes : *Ob eam causam quod is homo sit.* (Cicéron). On connaît le vers de Térence :

Homo sum, humani nil a me alienum puto.

Ce sentiment s'est fait jour tardivement : dans la cité antique, l'étranger fut longtemps regardé comme *ennemi*, et l'esclave traité comme une *chose*. Les Stoïciens, remarquant que tous les hommes participent à la raison, entrevirent le principe de l'amour du genre humain. Mais c'est le christianisme qui le mit en pleine lumière et le pratiqua avec héroïsme. Il assigne comme *fondement* à l'amour des hommes, « du prochain », la communauté d'*origine*, de *nature* et de *destinée*.

II. — **Formes** : la philanthropie a des formes et des degrés divers : *sociabilité*, *sympathie* (47) ; *bienveillance* : disposition à vouloir du bien aux autres ; elle devient : *pitié* quand elle a pour cause les *douleurs* d'autrui :

Sunt lacrymæ rerum et mentem mortalia tangunt (1)

Bienfaisance : quand elle se traduit par des actes extérieurs : *vg.* aumône. — Lorsque la bienfaisance est poussée jusqu'au sacrifice, elle s'appelle le *dévouement* et parfois l'*héroïsme*.

(1) VIRGILE, *Ænéidos*, L. I, v. 466.

Conclusion générale : tous les sentiments, issus de la sociabilité et de la sympathie, s'étagent les uns au-dessus des autres, selon l'*étendue* des groupes auxquels ils s'appliquent ; à mesure qu'ils vont s'élargissant, ils perdent en profondeur et en intensité ce qu'ils gagnent en extension. D'autre part, les sentiments particuliers sont la condition nécessaire des sentiments plus étendus. C'est dans la famille qu'on apprend à aimer la patrie. Dans sa *République*, Platon veut supprimer les affections domestiques, au profit de l'Etat, sous prétexte qu'elles affaiblissent le patriotisme. C'est une erreur qu'Aristote a réfutée ; l'expérience prouve que plus la famille est forte, plus forte est la patrie. C'est aussi l'aberration du cosmopolitisme de vouloir établir l'amour de l'humanité sur la ruine des affections patriotiques.

52. — INCLINATIONS MALVEILLANTES

Les inclinations altruistes que nous venons d'analyser sont *bienveillantes*, tendent au bien d'autrui. Il en est d'autres qui sont *malveillantes* : celles qui ont pour fin le mal d'autrui.

I. — **Formes principales** : 1° **Antipathie** : qui nous porte à éprouver des sentiments contraires à ceux de certaines personnes.

2° **Haine** : inclination qui nous porte à vouloir le mal des autres. Elle se nomme : *ressentiment*, quand il s'y joint le souvenir d'un grief ; — *vengeance* : quand c'est un désir de rendre le mal pour le mal.

3° **Envie** : disposition à s'attrister du bonheur d'autrui et à se réjouir de son malheur. — *Jalousie*, sorte d'envie, mais qui se rapporte aux affections dont on n'accepte pas le partage.

Il ne faut pas confondre avec l'envie l'*émulation*, forme légitime de l'amour de soi : « C'est, dit La Bruyère, un sentiment volontaire, courageux, sincère qui rend l'âme féconde, qui la fait profiter des grands exemples et la porte souvent au-dessus de ce qu'elle admire ». Certains pédagogues (*vg.* Port-Royal, Rousseau) s'en sont défiés.

Voici : a) ses **avantages** : rien de plus efficace pour exciter l'enfant et lui faire donner toute sa mesure ; — elle le place,

dès l'école, dans les conditions réelles de la vie qui est une *lutte* ; — elle ne détruit pas nécessairement les bons rapports de camaraderie : des émules de collègues restent souvent unis pour toujours.

b) Ses **dangers** : elle peut dégénérer en envie ; — elle peut engendrer le découragement du vaincu, l'orgueil du vainqueur, la haine. Un maître expérimenté saura écarter ces inconvénients. L'émulation la plus saine à éveiller c'est l'émulation de soi-même avec soi-même ; l'essentiel n'est pas de surpasser un rival, c'est de se surpasser soi-même en faisant toujours mieux.

4. **Misanthropie** : qui nous fait fuir nos semblables.

II. — **Caractères** : 1° Les inclinations *bienveillantes* sont de leur nature *désintéressées* ; — les *malveillantes* sont *intéressées* : ce sont des formes de l'égoïsme ; dans la haine on ne veut le mal d'autrui que pour obtenir une satisfaction.

2° Les bienveillantes sont **primitives** : elles ne sont pas des transformations de sentiments antérieurs, comme le veulent les évolutionnistes. L'altruisme n'est pas un fruit tardif de l'égoïsme transformé (54, B). L'amour maternel est amour maternel dès son origine, il ne dérive pas d'un autre sentiment : ce n'est pas une variété de l'amour de soi. — Les malveillantes sont **ultérieures** : ce sont des sentiments bienveillants *dénaturés*, déviés par l'abus du libre arbitre ; vg. l'envie est un travestissement de l'émulation. La vengeance naît d'un faux sentiment de justice. « La haine que l'on éprouve pour un objet ne vient que de l'amour qu'on a pour un autre » (Bossuet). — Cependant il faut reconnaître, avec Pascal, que quelques-unes sont primitives et proviennent « du vilain fonds de l'homme ».

53. — LA CONTAGION MORALE

Ce qui a été dit sur la sympathie et les inclinations altruistes est fécond en applications pratiques. Notons seulement cette conséquence qu'on pourrait appeler la **contagion morale** :

A) **Contagion des émotions** : les sentiments peuvent se communiquer d'une âme à une autre avec la plus grande rapidité. Il y a

la contagion du mal : « L'histoire nous offre de véritables épidémies morales ». Mais le bien lui aussi est contagieux. La sympathie est « le véhicule par excellence des influences, bonnes ou mauvaises, par lesquelles les hommes se gâtent ou s'améliorent réciproquement » (1). L'éducateur doit s'en souvenir.

B) **Contagion des actes** : *loi d'imitation* : nous avons une tendance naturelle à reproduire ce que nous voyons faire ; cette copie des autres est souvent automatique, involontaire : on rit, on bâille, on fuit par la seule force de l'exemple. Les actions d'éclat, comme aussi les crimes, les suicides, etc. trouvent des imitateurs. Cette imitation instinctive est surtout visible chez l'enfant ; il importe donc souverainement de ne lui donner jamais que de bons exemples : *Exempla trahunt*.

54. — § C) INCLINATIONS SUPÉRIEURES OU IDÉALES

Les inclinations *personnelles* et les affections *altruistes* n'épuisent pas notre capacité d'aimer ; il y a encore en nous toute une catégorie de tendances qui nous élèvent au-dessus du monde réel : ce sont les aspirations *supérieures*. La réalité, par ses imperfections et ses vulgarités, nous choque. Pascal a raison : « L'homme n'est produit que pour l'infinité » (2). Nous avons soif de l'idéal. L'idéal est à l'infini, c'est l'infini lui-même ; à mesure que nous allons vers lui, il recule toujours ; aussi nos aspirations sont-elles incapables d'être satisfaites ici-bas. Ces inclinations ont donc pour **fondement** l'amour de l'idéal, de la perfection, de l'ordre. On les appelle *rationnelles*, parce qu'elles supposent la *raison*, faculté de l'ordre, du parfait, de l'idéal. On les ramène à l'amour du *vrai*, du *bien*, du *beau*. Cependant, comme l'amour ne s'adresse pas à des abstractions mais à des personnes, à des êtres capables d'aimer à leur tour, ces aspirations supérieures se rapportent, en dernière analyse, à l'Être infini, à Dieu. Voilà comment le sentiment *religieux* est le résumé des inclinations *idéales*.

I. — **Amour du vrai** (*sentiments intellectuels*) : l'intelligence

(1) MARION, *La solidarité morale*. (2) Fragment d'un traité du vide.

est faite pour la *vérité*. L'homme a non seulement besoin d'exercer son intelligence (46, II), mais il aime la vérité pour elle-même ; il aime à connaître pour connaître. C'est une tendance spontanée de notre nature : voyez l'enfant : déjà il voudrait tout savoir, il est curieux, il nous poursuit de ses questions ; il demande à tout propos le *pourquoi* et le *comment* des choses. L'homme adulte aspire encore au vrai, indépendamment de l'utilité qu'il en peut retirer. — Cet amour du vrai est le principe de la *science* ; et c'est la source des plus douces jouissances.

II. — **Amour du bien** (*sentiments moraux*) : nous sommes portés à faire le bien ; nos actes sont suivis d'une joie délicate ou d'une douleur amère, selon qu'ils sont bons ou mauvais ; en présence de la conduite des autres, si l'action nous paraît louable, nous ressentons, pour l'auteur, de la sympathie, de l'admiration, parfois même de l'enthousiasme quand elle a exigé un héroïque effort ; si elle est condamnable, nous éprouvons aversion, mépris, indignation, horreur même quand elle dénote une grande perversion (Cf. *Morale*). Cet ensemble de sentiments moraux provient de l'amour spontané du bien. Cet amour est le principe de la *vertu*. — Qu'on n'**objecte** pas que les sentiments moraux sont variables ou contradictoires. Partout et toujours l'humanité a admiré et admirera, comme elle a réproché et réprochera, certaines actions (Cf. *Morale*).

III. — **Amour du beau** (*sentiments esthétiques*) : nous aimons à contempler les grands spectacles de la nature. Les œuvres imparfaites qu'elle nous offre ne nous satisfont pas pleinement. L'homme alors s'efforce de créer lui-même des œuvres plus voisines de l'idéal. C'est cette insuffisance des beautés de la nature et ce désir de réaliser le beau dans toute sa splendeur, qui sont le principe de l'*art*.

On **objecte** que l'amour du beau n'est pas *primitif* : l'enfant ne semble sensible qu'aux couleurs voyantes ; — ni *universel* : que de gens sont dénués de toute espèce de goût ? les sauvages aiment les tatouages hideux et se délectent à une musique atroce.

Réponse : le sentiment esthétique est d'abord grossier et obtus ; mais il est susceptible de culture et par là devient délicat. Ce qui prouve bien qu'il est naturel à l'homme, ce sont précisément ces

rudiments d'art et ces essais d'ornements qu'on rencontre chez les peuplades les plus incultes.

IV. — **Synthèse des inclinations supérieures** : **amour de Dieu** (*sentiment religieux*) : l'amour du vrai, l'amour du bien, l'amour du beau nous mènent directement à Dieu. Ces trois sentiments ne sont au fond que trois aspects d'un même amour, l'amour de l'infini. Ce que l'intelligence pressent à travers ses recherches du vrai, c'est une *intelligence infinie*, identique à la vérité même ; ce à quoi le cœur aspire à travers ses inquiètes admirations, c'est à la *beauté parfaite* ; ce que la conscience conçoit comme législatrice, c'est une *volonté sainte*, identique au souverain bien.

Qu'on n'**objecte** pas les formes grossières que le sentiment religieux revêt parfois. Jusque dans ces travestissements on retrouve la trace de l'amour indestructible de l'humanité pour un Être suprême. Aussi de Quatrefages a-t-il pu dire : « La *religiosité* est le caractère spécifique du genre humain ; l'athéisme est un phénomène tératologique (1) ».

Le sentiment religieux est fait : 1° de **crainte**, parce que l'homme se sent coupable, tandis que Dieu, la *sainteté* même, est le juge inflexible des consciences ; — 2° de **respect** : l'homme est si faible et si éphémère ! Comment ne serait-il pas saisi de respect à la pensée que Dieu est l'éternel et à la vue des merveilles de l'infiniment grand et de l'infiniment petit qui manifestent une *puissance sans borne* ? — 3° d'**amour** : Dieu est père, et, comme tel, secourable, consolateur, miséricordieux. — L'**adoration** et la **prière** sont les expressions vivantes du sentiment religieux.

55. — IRRÉDUCTIBILITÉ DES INCLINATIONS.

L'homme s'aime naturellement lui-même ; de là les inclinations *personnelles*. On doit aussi reconnaître en lui l'existence d'inclinations d'une nature différente, qui le détachent de lui-même pour le porter vers les autres (ce sont les inclinations *sociales*) ou

(1) Cf. *L'espèce humaine*, ch. xxxv.

vers des objets d'un ordre transcendant, idéal (ce sont les inclinations *supérieures*). Ces inclinations coexistent avec les premières et ne leur sont pas réductibles. Elles sont **naturelles et primitives** comme les inclinations personnelles; elles sont, de plus, **désintéressées**.

On a fait à cette doctrine une triple opposition :

1° La Rochefoucauld *nie* l'existence de toute affection désintéressée.

2. L'École anglaise reconnaît l'existence *actuelle* d'inclinations altruistes et supérieures, mais prétend qu'elles ne sont qu'une transformation de l'égoïsme; elles ne sont donc pas primitives, irréductibles à l'amour de soi.

3° M. Rabier range dans une classe distincte les inclinations altruistes, mais il rapporte les inclinations supérieures à l'amour de soi.

§ I. — THÉORIE DE LA ROCHEFOUCAULD

Il soutient, dans ses *Maximes*, que tous les motifs de nos actions dérivent de l'amour-propre : « Toutes nos affections et nos vertus vont se perdre dans l'intérêt comme les fleuves dans la mer ». Il en fait la revue et s'efforce de montrer qu'elles ne sont que des variétés de l'égoïsme : vg. « La reconnaissance est comme la bonne foi des marchands, elle entretient le commerce »; — « la libéralité est la vanité de donner »; — « l'amitié la plus désintéressée n'est qu'un commerce, où notre amour-propre se propose toujours quelque chose à gagner »; — « la pitié est une habile prévoyance des maux où nous pouvons tomber », etc. La Rochefoucauld en conclut que toutes nos inclinations ont leur source dans l'amour-propre, c'est-à-dire « l'amour de soi et de toutes choses pour soi ». C'est aussi la doctrine de Hobbes, de Spinoza, d'Helvetius.

A) **Réfutation indirecte** : on doit tout d'abord concéder à La Rochefoucauld que sa théorie contient une part de vérité. Il est vrai que trop souvent l'égoïsme se cache sous le masque du désintéressement, qu'il peut *contrefaire* l'amour. Mais conclure de la rareté du fait à la négation du fait c'est manquer de logique.

Si, d'ailleurs, l'égoïsme est une *contrefaçon* de l'amour, c'est

la preuve de la réalité de l'amour, car on ne contrefait pas ce qui n'existe pas. On peut donc rétorquer contre La Rochefoucauld sa propre maxime : « L'hypocrisie est un hommage rendu par le vice à la vertu » et dire : la contrefaçon du désintéressement est un hommage rendu par l'égoïsme à l'amour.

B) **Réfutation directe** : mais on peut réfuter directement la thèse de La Rochefoucauld; elle a contre elle :

I. — **L'expérience** : si l'inclination altruiste n'était qu'une variation de l'amour de soi, si elle n'existait pas réellement distincte de l'inclination personnelle, elle n'apparaîtrait que si elle était excitée par un sentiment égoïste; or, en fait :

a) Elle se montre à l'occasion d'un bienfait reçu; on veut le rendre et on le rend sans l'arrière-pensée d'en provoquer un nouveau en retour. Ce sentiment de la reconnaissance n'est-il pas, dans une certaine mesure, désintéressé? On n'était pas obligé à reconnaître, immédiatement du moins, le service rendu par un autre service et l'on n'a pas pratiqué la maxime de l'intérêt personnel : *Do ut des*.

b) Bien plus elle naît de la seule admiration des qualités des autres, sans ombre de retour sur nous-mêmes; elle naît même parfois du simple besoin d'aimer.

II. — **Le sens commun** : il distingue entre les caractères généreux et les égoïstes, estime les premiers et méprise les seconds. Pourquoi cette estime ou ce mépris, si l'intérêt est l'unique règle de conduite? La doctrine de La Rochefoucauld est donc condamnée par la *conscience universelle*.

III. — **Le langage** : partout sont usités, comme signifiant des réalités, les mots de *sympathie*, de *désintéressement*, de *générosité*, de *sacrifice*, etc. Or le langage n'est-il pas l'expression fidèle de la philosophie spontanée de l'humanité?

IV. — **Ses conséquences** : elle entrave tout progrès moral. Si l'égoïsme est inévitable, à quoi bon faire effort pour le corriger? Si les héros « sont faits comme les autres hommes », à quoi bon poursuivre un idéal chimérique et décevant?

V. — **Objection** : on fait valoir en *faveur* de la thèse l'*objection* suivante : l'homme trouve son *plaisir* ou son *intérêt* à aimer autrui, sa famille, sa patrie; à aimer le vrai, le beau, le

bien, Dieu : les inclinations altruistes et supérieures ne sont donc pas vraiment désintéressées.

Réponse : a) c'est un fait qu'on peut aimer sans retour sur soi-même, sans songer à son plaisir ou à son intérêt. Le plaisir qui accompagne la satisfaction de ces inclinations ou l'intérêt qui en résulte ne sont pas le *motif* de ces inclinations, mais la *conséquence*; ils en sont l'effet et non la cause.

b) Bien plus, le plaisir ne peut pas être le but de ces inclinations; car ce plaisir est le résultat d'un amour vrai, d'un dévouement vrai. Or, si ce plaisir est le but même qu'on poursuit, il n'y a plus d'amour, plus de dévouement, et partant plus de plaisir : la cause disparaissant, l'effet n'est pas produit : « Oui, aimer est un plaisir, mais c'est à la condition d'aimer, c'est-à-dire de s'attacher à un autre que soi ». Si l'on pense à soi-même, le plaisir disparaît, le « charme est rompu ⁽¹⁾ ».

Conclusion : si La Rochefoucauld s'était borné à constater que l'égoïsme se cache souvent sous les apparences de la vertu, que les contrefaçons du désintéressement sont assez fréquentes, il eût fait œuvre vraie et utile, car il nous aurait rendus plus vigilants à surveiller nos motifs d'action. Généralisée, sa thèse est fautive et nuisible; elle contient en effet le sophisme du dénombrement imparfait, car les actes de dévouement sont négligés de parti pris; de plus, ce tableau de l'égoïsme humain, trop poussé au noir, est décourageant. Sans doute l'auteur des *Maximes* a glissé çà et là quelques restrictions, comme « d'ordinaire, souvent, presque tous ». Mais ces réserves ne sont pas assez accentuées pour ramener la thèse au point juste, ni pour effacer la pénible impression de pessimisme qu'elle laisse au lecteur. Comment expliquer ce pessimisme? Il faut l'attribuer d'abord aux tendances naturelles de l'auteur : « J'ai de l'esprit, dit-il, mais un esprit que la mélancolie gêne »; ensuite aux circonstances : frappé des passions égoïstes qui inspiraient la Fronde et des intrigues qui agitaient la cour, il eut le tort de trop généraliser ses observations locales et particulières ⁽²⁾.

(1) PAUL JANET, *Philosophie*, n. 220.

(2) P. LONGHAYE, *Histoire de la littérature française au XVII^e siècle*, t. I.

§ II. — ECOLE ANGLAISE

(ASSOCIATIONNISTE ET ÉVOLUTIONNISTE)

La Rochefoucauld nie l'existence des inclinations désintéressées; l'École anglaise reconnaît qu'il y a *aujourd'hui* dans l'homme des affections altruistes. Mais elles ne sont pas naturelles et primitives : ce sont des transformations lointaines de l'amour de soi. Voici comment ces philosophes tâchent d'expliquer l'origine des inclinations, qui ont actuellement pour caractère d'être désintéressées :

A) **Altruistes** : dans le principe, l'homme n'aime que lui; il a pour loi la « gravitation sur soi ». Le bonheur des autres est sacrifié au sien. Mais il remarque bientôt qu'il fait au total un mauvais calcul : les activités souffrent d'être ainsi en lutte; l'harmonie et la paix seraient plus avantageuses. Si l'homme cherchait à rendre heureux ceux avec lesquels il vit, il partagerait les émotions agréables des autres; et ceux-ci, par une réciprocité naturelle, chercheraient à faire son bonheur. C'est donc se préparer une plus grande somme de plaisirs. Voilà comment l'altruisme serait sorti de l'égoïsme. Les sentiments altruistes une fois nés se sont conservés et ont été transmis de génération en génération. Ainsi consolidés par l'hérédité, ils sont devenus des habitudes si profondes que, les calculs d'autrefois étant oubliés, ils nous paraissent maintenant naturels, primitifs, irréductibles.

B) **Supérieures** : vg. l'amour du bien et du devoir : d'abord l'homme, vivant dans une société régie par des lois, ne s'abstient des actions mauvaises que par peur du châtement et n'accomplit les bonnes que par intérêt : sa conduite est toute intéressée. Mais peu à peu, en vertu de sa continuité même, cette fin égoïste devient de moins en moins consciente : c'est là un effet de l'habitude. Les actions au contraire, à cause de leur diversité, restent toujours conscientes. A la fin, l'homme perd de vue le but intéressé de ses actes pour ne plus conserver que le sentiment de ses actes mêmes. Aussi croit-il accomplir l'acte pour l'acte, faire le bien pour le bien, sacrifier même quelquefois au bien son plaisir et son intérêt immédiats. — On explique de même les sentiments désintéressés du beau et du vrai. — En définitive, les inclinations

altruistes et idéales ne sont encore que de l'égoïsme, mais de l'égoïsme tellement inconscient qu'il arrive à s'ignorer.

Critique : I. — Si, lorsque j'aime les autres, quand je fais le bien, mon égoïsme est tellement caché, que je n'en ai aucune conscience, comment prétendre qu'il y a encore égoïsme? Cela serait sans doute si *mon plaisir* était la fin voulue de mon dévouement; mais, au contraire, c'est de moi, c'est de mon plaisir que je fais abstraction. Moralement, le désintéressement est incontestable.

II. — S'agit-il des sentiments altruistes? De deux choses l'une, ou bien l'altruisme est véritable, et alors comment peut-il sortir de l'égoïsme, son contraire? Ou bien l'altruisme n'est encore qu'un produit raffiné de l'égoïsme, et alors de quel droit l'appeler ainsi? L'altruisme suppose le sacrifice conscient de l'égoïsme: il n'est pas de l'égoïsme inconscient.

III. — Parle-t-on des inclinations supérieures, de l'amour du bien, etc.? On recourt à l'habitude pour les expliquer. Mais l'habitude ne crée rien de nouveau; elle conserve seulement et accroît la tendance primitive. Egoïste d'abord, je serai par l'habitude, en multipliant les actes intéressés, de plus en plus égoïste. L'habitude est donc impuissante à faire succéder le désintéressement à l'égoïsme.

Conclusion : ce qui est vrai, c'est que les tendances égoïstes peuvent être si fortes chez tel ou tel individu qu'elles refoulent, plus ou moins longtemps, les inclinations désintéressées et les empêchent de se manifester. Mais, quand les tendances altruistes et supérieures peuvent se faire jour, elles se superposent aux inclinations personnelles; elles n'en dérivent pas, mais ce sont deux sources nouvelles et distinctes d'émotions.

§ III. — THÉORIE DE M. RABIER (1)

Il n'admet que deux classes d'inclinations: les *personnelles* et les *intra-personnelles* ou *sociales*; il rattache les inclinations supérieures aux inclinations personnelles. Pour justifier cette répartition, il établit (et en ce point il a pleinement raison) que

(1) *Psychologie*, p. 485 et suivantes.

toute inclination s'adresse à des personnes. En effet, aimer c'est vouloir du bien (*amare est velle bonum*, comme dit S. Thomas); or, selon la remarque d'Aristote (1) « nous ne voulons pas de bien aux choses inanimées » mais à quelqu'un. C'est pourquoi il faut blâmer l'appellation d'inclinations *impersonnelles*, que certains philosophes donnent aux inclinations supérieures.

Jusqu'ici nous sommes en parfait accord avec M. Rabier. Mais nous nous séparons de lui quand il rapporte les inclinations supérieures aux personnelles. Voici son raisonnement: « La vérité c'est la connaissance de ce qui est. Donc aimer la vérité c'est aimer la connaissance; c'est aimer une manière d'être de son intelligence, et non pas une chose externe ». — Nous avons vu que l'amour du vrai, du beau et du bien se résout en définitive dans l'amour de l'infini, dans l'amour de Dieu (34, IV). Aimer le vrai, le beau et le bien, c'est donc aimer quelque chose d'objectif, c'est aimer, non pas une abstraction ou un mode de notre esprit, mais une réalité vivante, l'Être infiniment vrai, beau et bon.

56. — II^e CLASSIFICATION : PAR RAPPORT AU TEMPS

On peut classer encore les inclinations d'après les relations de leur objet avec le **temps**, selon que le *bien*, objet de l'inclination, ou son contraire, le *mal*, est *présent*, *futur* ou *passé*. Cette classification indique les **formes** des inclinations (2). A ce point de vue, on distingue les inclinations:

I. — **Immédiates**: quand l'objet de l'inclination est **actuel**, **présent**:

Si l'objet est *possédé actuellement*, l'amour prend la forme de la **joie**. Si l'inclination est *privée actuellement* de son objet, l'amour prend la forme de la **tristesse**.

II. — **Prospectives**: quand l'objet est **futur**:

Si l'objet est envisagé simplement comme un **bien possible**,

(1) *Ethique à Nicomaque*, L. VIII, Chap. II.

(2) Le philosophe anglais Brown l'applique directement aux émotions; nous l'avons transportée et étendue aux inclinations.

l'amour prend la forme du **désir** ; et de l'**espérance**, quand il est envisagé comme **probable**.

Si c'est le *mal* opposé qui est à venir, l'amour prend la forme de l'**aversion** quand le mal est considéré comme **possible** ; de la **Crainte**, quand il est considéré comme **probable** ; du **désespoir** quand il est considéré comme **très grand et inévitable**.

III. — **Rétrospectives** : quand l'objet est **passé** :

Si c'est un *bien* passé, dont on se souvient, l'amour prend la forme tantôt de la **réjouissance**, tantôt du **regret**, surtout si le présent est triste et contraste avec le passé.

Si c'est un *mal* passé, le premier mouvement est un renouvellement de *tristesse*, à laquelle succède parfois la *joie*, surtout quand le présent est heureux et contraste avec le passé.

Remarque : il n'est pas une inclination particulière (vg. amour de la richesse, de la patrie) qui ne puisse passer par tous ces modes : joie, tristesse, crainte, etc. (Cf. une classification analogue des passions par Bossuet, 66).

57. — III^e CLASSIFICATION : D'APRÈS LEURS CARACTÈRES

On distingue à ce point de vue les inclinations :

A) **Désintéressées** : quand elles résultent de l'*amour du bien* recherché pour lui-même ou pour autrui, car, dans ce cas, il y a *oubli de soi*.

B) **Intéressées** : quand elles résultent de l'*amour du plaisir* recherché comme *fin*, car l'amour du plaisir est inséparable de l'*amour de soi*.

C) **Esthétiques** : quand elles résultent de l'*amour du jeu*, parce que l'art exige une activité de jeu (Cf. *Esthétique*). Elles sont intéressées d'*intention*, car elles ont pour point de départ l'amour du plaisir, mais désintéressées de *fait*, parce que l'*oubli de soi* est la *condition* de la jouissance esthétique (*).

(* E. BABIER, *Psychologie*, p. 503-508.

58. — CARACTÈRES DES INCLINATIONS

Elles sont : A) **Innées** : nous les apportons en naissant ; — **naturelles** : elles sont un des éléments constitutifs de notre nature. Il dépend de la volonté de favoriser ou de gêner leur développement, mais non de les avoir ou de ne pas les avoir : elles sont en nous sans nous ; — **primitives** : elles se manifestent ordinairement dès les premiers temps de l'existence.

B) **Instinctives, fatales** : elles sont dans l'homme ce que l'instinct est dans l'animal. C'est un *instinct humain*, mais relativement indéterminé et en général moins impérieux que dans l'animal. Elles nous sollicitent vers nos fins naturelles par une impulsion *nécessaire* ; mais, parce qu'elles sont un instinct humain, elles ne nous imposent pas, comme à l'animal (sauf pour les premiers temps de la vie et pour des actes purement physiques chez le nouveau-né), les *moyens* qui doivent nous conduire à nos fins naturelles. Aussi exigent-elles pour leur satisfaction le concours de l'intelligence et de la volonté (39).

C) **Inconscientes** : elles ne nous sont connues que par leurs *signes*, les *actes* auxquels elles nous excitent, par le *plaisir* ou la *douleur* qui accompagne ces actes.

D) **Spontanées et aveugles** : ce sont des tendances qui se font jour en nous sans délibération, sans réflexion.

N. B. — Par inclinations **acquises** on désigne les **HABITUDES**, fruit d'un exercice plus ou moins long de l'activité.

ARTICLE II

L'INSTINCT

59. — DÉFINITION ET CLASSIFICATION

I. — **Définition** : A) **Instinct proprement dit** : c'est une tendance innée et aveugle à rechercher certaines fins par des moyens non prémédités : vg. la marche, le vol sont, chez les animaux,

des effets de l'instinct. L'abeille construit sa ruche, l'oiseau son nid, etc., par instinct. Telle est la définition de l'*instinct proprement dit* ; il suggère et la fin et les moyens. C'est lui qui conduit l'animal. — Chez l'homme, la *première enfance* appartient aussi à l'instinct : vg. c'est lui qui porte le nouveau-né à téter. Mais peu à peu la réflexion et la volonté se substituent à l'instinct. Cependant on peut encore rapporter à l'instinct certains actes que l'homme accomplit spontanément : vg. mouvement pour éviter une chute ou un danger.

B) **Instinct improprement dit** : toute tendance primitive et naturelle de l'âme ; il se confond avec l'*inclination* ; vg. l'amour de soi, la sympathie, la curiosité, l'amour du beau, du bien, etc. Il ne suggère que la fin ; c'est à l'*intelligence* de trouver les moyens et à la *volonté* de les employer. Ce n'est en somme que le *besoin naturel d'agir*, tandis que l'instinct proprement dit, qui gouverne toute la vie de l'animal, est à la fois un *besoin naturel d'agir* et un « *savoir-faire naturel* ».

II. — **Classification** : les instincts sont : 1° **Individuels** : ils ont pour but la conservation de l'individu : vg. instincts de nutrition, de chasse, de migration.

2° **Domestiques** : ils ont pour fin la conservation de l'espèce : vg. les industries des oiseaux pour la construction de leurs nids.

3° **Sociaux** : ils donnent naissance aux sociétés animales : vg. chez les abeilles, fourmis, oiseaux voyageurs (1).

60. — CARACTÈRES ET LOIS DE L'INSTINCT

A) **Caractères** : l'instinct offre certains caractères *essentiels*, qu'on retrouve sous la variété des fins qu'il recherche. On peut les ramener à deux principaux dont les autres découlent (2). L'instinct est :

I. — **Inné** : antérieur à toute expérience et à toute éducation.

(1) A. ESPINAS, *Les Sociétés animales*.

(2) J.-H. FABRE, Cf. ses très intéressants *Souvenirs et Nouveaux souvenirs entomologiques*. — H. JOLY, *L'Instinct*. — P. de BONNIOT, *L'homme et la bête*. — Cf. PASCAL, *Fragment d'un traité du vide*. Edit. HAVET, p. 435.

L'animal l'apporte en naissant, comme le patrimoine commun de l'espèce. — De là :

a) **L'uniformité** : il est le même dans les individus d'une même espèce. Chaque espèce d'oiseaux fait son nid, les abeilles construisent leurs cellules de la même manière.

b) **La perfection immédiate** : tandis que les facultés humaines se forment progressivement, l'instinct animal est du premier coup, sans tâtonnement et sans apprentissage, ce qu'il doit être : vg. dès la première fois, les araignées tissent merveilleusement leurs toiles.

c) **La fixité** : il reste ce qu'il était tout d'abord ; étant parfait dès l'origine, il ne connaît pas le progrès ; il est immuable et stationnaire. Tandis que l'activité humaine est indéfiniment perfectible, il est incapable de faire face aux difficultés imprévues.

Objection : l'instinct ne semble pas *invariable*. On a constaté des variations : vg. le loriot qui, au Mexique, depuis l'introduction des chevaux, a remplacé, pour faire son nid, les brins d'herbe par les crias de cheval ; les castors, qui construisaient des huttes sur les berges des fleuves, se creusent maintenant des terriers sur les bords de ces mêmes fleuves.

Réponse : quand le milieu et les circonstances changent, les actes instinctifs peuvent subir des modifications et s'adapter aux nouveaux milieux et aux nouvelles circonstances. Mais l'*instinct en lui-même* reste invariable. Les modifications des actes instinctifs sont des *adaptations* et non des *progrès*. « Progresser, c'est aller du mal au bien, du bien au mieux ; s'adapter, c'est changer de manière d'agir pour conserver le même bien-être. Changer de vêtements selon les saisons, c'est s'adapter (1) ». La perfectibilité animale est donc bornée aux détails. Les industries des animaux sont de notre temps ce qu'elles étaient du temps d'Aristote. Combien les industries humaines n'ont-elles pas fait de progrès depuis lors ?

II. — **Avengle** : l'animal, agissant sous l'impulsion de l'instinct, ne se rend compte ni de la fin poursuivie ni des moyens employés (2) : vg. des castors mis en cage par Cuvier construisi-

(1) G. FOSSECAIVE, *Psychologie*, 10^e Leçon.

(2) L'animal a cependant la conscience spontanée de ses actes instinctifs.

rent une digue avec des matériaux mis à leur portée. — De là :

a) **Fatalité** de l'instinct : entraîné vers une fin qu'il ignore, l'animal est incapable de choisir entre divers moyens pour y arriver : il subit nécessairement l'impulsion de l'instinct ; il ne la dirige pas. C'est ainsi qu'il continue d'accomplir certains actes instinctifs, qui sont devenus inutiles : vg. l'abeille maçonne continue à remplir de miel la cellule dont on a percé le fond.

b) Sa **spécialité** : il n'est pas comme la raison « un instrument universel, qui peut servir en toutes sortes de rencontres » (Descartes) ; ce n'est pas une aptitude générale qui puisse s'appliquer à mille fins. Il n'y a pas d'instinct universel, il n'y a que des instincts particuliers. L'instinct ne sert qu'à une seule chose : l'animal est un *spécialiste*. L'oiseau, l'abeille n'ont pas l'instinct général de construction, mais l'instinct de construire, le premier des nids, la seconde des ruches, et même *tel nid, telle ruche*. « L'abeille est admirable, mais c'est dans sa ruche ; hors de là, l'abeille n'est qu'une mouche » (Voltaire).

B) **Lois** : il suffit de formuler les caractères constatés : *l'instinct ne s'acquiert pas ; l'instinct est uniforme, — immédiatement parfait, etc.*

61. — ORIGINE ET NATURE DE L'INSTINCT

On a mis en avant diverses théories pour expliquer l'origine et la nature de l'instinct :

I. — **Montaigne** : *l'instinct est une forme de la raison.*

Avant que Montaigne eût dit, dans ses *Essais*, que les animaux ont une âme raisonnable, *Rorarius* (1485-1536) publia un livre pour prouver : *Quod animalia bruta sæpe utantur ratione melius homine*. « C'est, dit Pascal parlant de Montaigne, la boutade d'un pyrrhonien, qui se complait à froisser la superbe raison par ses propres armes et à précipiter l'homme dans la nature des bêtes » (1). On peut ajouter Réaumur (2) qui est plus modéré.

(1) *Entretien avec M. de Saci.*

(2) *Mémoires pour servir à l'histoire des insectes.*

Critique : on ne peut identifier l'instinct à l'intelligence, car il y a entre l'instinct de l'animal et l'intelligence de l'homme, non seulement une différence de *degré*, c'est-à-dire de plus ou de moins, mais une différence de *nature*, c'est-à-dire essentielle. En effet :

I. — L'instinct est **exclusivement** pratique : c'est une propension à agir, qui a pour fin la conservation et le développement d'une certaine espèce d'animaux.

La raison est à la fois spéculative et pratique : elle est même d'abord spéculative, parce qu'elle est, *avant tout*, la faculté de comprendre et d'expliquer les choses. Elle est en même temps pratique, puisqu'elle dirige et gouverne les actes de la vie humaine. De là vient que l'instinct se révèle *seulement* par des actes industriels, tandis que la raison se manifeste, *en outre*, par tout un ensemble de connaissances philosophiques, scientifiques, artistiques, dont l'instinct est absolument incapable.

II. — De simples impulsions suffisent pour faire agir l'animal, — il ne réfléchit pas : « Les bêtes, dit Leibniz, sont purement empiriques. » L'instinct est *aveugle et fatal* (60). — La raison, au contraire, implique une activité *consciente, réfléchie et autonome*, parce que l'œuvre intellectuelle exige que l'esprit se connaisse lui-même et se gouverne à la lumière de principes directeurs.

III. — L'instinct est *spécial, immédiatement parfait et uniforme* (60). — La raison est « un instrument universel » ; elle est le principe de toutes les améliorations et de tous les progrès. Ce qui faisait dire à Bossuet (1) que les animaux n'inventent rien et que la première cause des inventions et de la variété de la vie humaine, c'est la réflexion ; la seconde cause est la liberté. C'est pourquoi la raison se manifeste *diversement* d'une personne à l'autre.

Objection : on cite en faveur de l'instinct ses œuvres merveilleuses, parfois supérieures à celles de l'industrie humaine. Il suffit de remarquer que ces mêmes animaux sont ineptes pour le reste. Cette ineptie montre que leur habileté n'est point due à la raison ; autrement elle s'étendrait à tout. L'homme, précisément parce qu'il est raisonnable, est plus ou moins apte à tout faire.

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. v, § 7-9.

Conclusion : ces différences sont si grandes qu'il est clair que l'instinct et la raison sont *irréductibles*. Pascal a donc eu raison d'écrire : « Instinct et raison, marques de deux natures ». ⁽¹⁾ et, quoi qu'en disent les évolutionnistes, de quelque façon qu'on modifie les instincts, on n'en fera jamais sortir la raison ; car ce serait faire dériver le plus du moins, le supérieur de l'inférieur. Non seulement l'instinct n'explique pas la raison, mais il n'est lui-même intelligible que par elle : « Admirez donc, dit Bossuet, dans les animaux, non point leur finesse et leur industrie, car il n'y a point d'industrie où il n'y a point d'invention ; mais la sagesse de Celui qui les a construits avec tant d'art qu'ils semblent même agir avec art » ⁽²⁾.

II. — **Descartes** : *l'instinct est un pur mécanisme* ⁽³⁾.

Il supprime dans les animaux non seulement toute raison mais encore toute sensibilité. Il réduit l'instinct à un pur mécanisme et fait des animaux de simples machines, mais qui sont mieux construites et plus parfaites que celles de l'industrie humaine. Ce sont des automates. L'araignée *vg.* est une machine à tisser, la taupe une pelle à fouir, etc. — Malebranche et les philosophes de Port-Royal ont aussi soutenu cette opinion ; mais elle a été spirituellement combattue par M^{me} de Sévigné, La Fontaine, Fontenelle. Dans la fable : *Les deux Rats, le Renard et l'Œuf*, La Fontaine proteste contre l'hypothèse des *animaux machines*, contre l'automatisme des bêtes, en disant qu'il leur donnerait, s'il en était le maître :

Non point une raison selon notre manière,
Mais beaucoup plus aussi qu'un aveugle ressort.

A) **Arguments** : Descartes fait valoir deux arguments principaux :

I. — Les animaux ne parlent pas. Ce n'est pas faute d'organes, « car on voit que les pies et les perroquets peuvent proférer des paroles ainsi que nous, et toutefois ne peuvent parler ainsi que nous, c'est-à-dire en témoignant qu'ils pensent ce qu'ils disent ». C'est donc qu'ils sont dénués de raison.

Réponse : Cet argument est un déplacement de la question. Il s'agit de démontrer que les animaux n'ont aucune sensibilité,

⁽¹⁾ *Pensées*, Art. xxv, 15. Edit. Havet. — ⁽²⁾ *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. v, § 10. — ⁽³⁾ *Discours de la Méthode*, 5^e Partie.

aucune conscience. Or l'argument prouve bien que les animaux n'ont pas la raison que suppose le langage *conceptuel*, puisqu'il exige l'abstraction, la généralisation, le jugement, etc., mais il ne prouve pas que les animaux n'ont ni conscience, ni sensation. Descartes aurait dû montrer que la raison et la sensibilité sont deux facultés inséparables.

II. — On peut expliquer tous les actes des animaux par l'automatisme. En effet, pour qu'un automate réponde à toutes les excitations extérieures, il suffit que le mécanicien-constructeur soit capable et de prévoir toutes les circonstances où se trouvera l'automate et d'adapter le mécanisme à ces circonstances. Or le mécanicien qui a fait les bêtes-machines, c'est Dieu même, et Dieu ne manque ni d'intelligence ni d'habileté.

Réponse : cette hypothèse explique les actes des animaux, mais elle pourrait aussi bien expliquer les actes d'un homme quelconque, considérés par le *dehors*, car à ce point de vue, ce ne sont que des mouvements déterminés qui peuvent avoir leur raison d'être dans l'intelligente habileté d'un mécanicien. Nous avons cependant *conscience* de ces actes, puisque nous les sentons. L'explication, bien qu'elle rende compte de nos actes comme de ceux de l'animal, est donc certainement fautive pour nous ; elle peut l'être et l'est aussi pour l'animal.

B) **Réfutation directe** : 1^o La sensation est conditionnée dans l'homme par le système nerveux. Or un système nerveux analogue existe chez l'animal. L'animal, ayant la condition organique, doit avoir le conditionné psychologique : la sensation.

2^o Les animaux donnent des preuves de sensibilité, que les automates les plus perfectionnés n'ont jamais données. Quand on frappe un chien, il érie ; quand on lui donne sa nourriture, il montre son contentement, etc. Il faut donc admettre que les bêtes sont sensibles et conscientes, puisque nous constatons en elles des *signes analogues* à ceux qui chez nous expriment des *émotions* de plaisir ou de douleur ; ou bien on doit refuser toute valeur à l'argument d'*analogie*.

III. — **Condillac** ⁽¹⁾ : *l'instinct est une habitude individuelle*.

⁽¹⁾ *Traité des animaux*.

L'instinct est le fruit de l'expérience individuelle. Les animaux agissent d'abord avec réflexion, puis peu à peu ils contractent des habitudes qui se substituent à cette réflexion et deviennent des instincts. L'instinct est identique chez les animaux d'une même espèce, parce que ces animaux ont les mêmes organes et les mêmes besoins, par conséquent sont soumis aux mêmes expériences, d'où dérivent les mêmes habitudes. Pascal se rencontre sur ce point avec Condillae quand il dit : « La coutume est une seconde nature qui détruit la première. J'ai bien peur que cette nature ne soit elle-même qu'une première coutume (1) ».

Critique : — 1° Il est vrai que, parmi les tendances que nous appelons instinctives et naturelles, certaines peuvent avoir été acquises, dès les premières années de la vie, sans que la mémoire en ait gardé le souvenir. Mais il ne s'ensuit pas que la nature de l'animal procède tout entière de l'habitude. C'est même impossible, parce que l'habitude elle-même résulte d'un certain nombre d'actes. Il y a donc une *activité antérieure* à l'habitude, avec ses tendances propres : cette activité, c'est la nature, c'est l'instinct.

2° Il y a certaines tendances, en tout cas, qui n'ont rien à voir avec l'habitude, laquelle s'acquiert et se forme par degrés (L. III, C. II) ; c'est le cas des instincts qui se montrent complets dès l'origine : vg. les tortues et les canards vont droit à l'eau qu'ils n'ont jamais vue ; l'abeille fait le premier jour ce qu'elle fera toute sa vie.

3° La réflexion et l'expérience individuelles ne sauraient expliquer des instincts aussi précis et aussi compliqués que ceux de beaucoup d'insectes : vg. de l'ammophile (2).

4° L'instinct, chez les animaux, étant la condition même de leur existence, doit être parfait du premier coup. Si l'animal devait l'acquérir par l'expérience et l'habitude, il serait condamné à périr avant même d'avoir pu en commencer l'acquisition.

IV. — **Spencer** : l'instinct est une habitude héréditaire.

C'est l'opinion de Lamarck (3), de Darwin (4), de Spencer (5). —

(1) *Pensées*, III, 13, Edit. Havet.

(2) J.-H. Favre, *Nouveaux souvenirs entomologiques*, § 2, 3.

(3) *Philosophie zoologique*.

(4) *De l'origine des espèces*, ch. VII.

(5) *Principes de Psychologie*, t. I.

Inné dans l'individu actuel, l'instinct a été acquis antérieurement par l'espèce, au moyen des expériences accumulées de génération en génération. Dans leur doctrine, le mot *héréditaire* ne veut pas seulement dire que l'instinct se transmet des ascendants aux descendants, lesquels n'ont pas besoin de l'acquérir ; tout le monde admet que l'instinct est héréditaire, en ce sens, c'est-à-dire qu'il est *inné*. Mais le mot *héréditaire* sert, en outre, à caractériser les **accidents propres** à certains individus que l'*hérédité* a fixés et perpétués. Tous les attributs des espèces vivantes (structures, fonctions, instincts, facultés) ont été à l'origine des *accidents individuels*, des habitudes contractées par certains individus placés dans des circonstances favorables et qui les ont transmises à leurs descendants. L'instinct n'est donc qu'un accident heureux consolidé par voie héréditaire.

Critique : I. — Il y a des instincts secondaires, comme certains instincts des animaux domestiques, qu'on peut expliquer par une habitude héréditaire. Ainsi le trot du cheval est un instinct acquis ; le chien ne tombe pas d'abord en arrêt devant le gibier. Mais on ne peut expliquer tous les instincts de cette manière.

II. — Il y a des instincts qui diffèrent profondément des parents à leurs descendants, comme chez les animaux à métamorphoses. Comment en rendre compte par une habitude héréditaire ?

III. — Cette théorie n'explique pas :

A) La **formation de l'habitude primitive** : a) est-elle l'œuvre du *hasard* ? Mais comment le hasard aurait-il produit des actes aussi compliqués et aussi précis que la plupart des actes instinctifs, surtout chez les insectes ? — b) Est-ce l'œuvre de l'*intelligence* ? il faudrait gratifier les animaux primitifs d'une intelligence extraordinaire, dont sont dépourvus les animaux actuels.

B) La **transmission de cette habitude** : les caractères spécifiques et, parmi eux, l'instinct se transmettent d'une façon régulière et uniforme. Mais la transmission héréditaire des habitudes *individuelles* est loin d'offrir cette régularité et cette uniformité : elle est interrompue au bout de quelques générations. Comment donc attribuer l'origine de l'instinct à une habitude *individuelle* transmise par hérédité ?

IV. — Enfin comment dans cette hypothèse les premiers animaux

ont-ils pu vivre ? Ils n'avaient pas encore d'habitudes héréditaires ; ils ne pouvaient donc avoir d'instinct. Mais l'instinct est absolument nécessaire à la conservation de l'animal. En effet, les représentants de l'espèce primitive et unique, regardée par l'évolutionnisme comme la mère de toutes les autres, agissaient sous cette poussée intérieure qui porte l'être à se conserver en cherchant sa nourriture et en s'adaptant aux conditions d'existence. Or qu'est-ce que cet effort primitif et universel pour la conservation, cette faculté d'aptation au milieu, si ce n'est l'instinct lui-même ?

Conclusion : l'explication évolutionniste ne peut donc rendre compte de l'instinct primaire ; mais elle a élargi la théorie classique sur deux points : 1° certains instincts secondaires (vg. trot du cheval) sont des habitudes héréditaires. — 2° Dans les animaux supérieurs, l'instinct a quelque chose d'indéterminé : ils ont une certaine spontanéité qui leur permet de particulariser ce que la nature n'a pas complètement réglé ; vg. certaines abeilles, du genre anthidie, font les cloisons de leurs cellules en résine ; or toute résine leur est bonne, qu'elle vienne du pin, du cèdre, du cyprès, etc.

V. — **Cuvier** ⁽¹⁾ : l'instinct est une propriété primitive et irrédactable de la vie. C'est l'opinion de Frédéric Cuvier et de la majorité des philosophes. — L'instinct n'est l'acquisition ni de l'individu ni de l'espèce ; il est inné et non acquis, primitif et non dérivé. Il est inséparable de la vie, parce que tout être vivant tend à se conserver, à s'accroître, à se reproduire. La vie a pour loi la finalité.

L'instinct, ayant sa condition dans l'organisation préétablie de l'animal est, à ce point de vue, une sorte de mécanisme ; mais on ne saurait l'expliquer complètement par des raisons purement empiriques et mécaniques. L'instinct, en effet, est accompagné de conscience : l'animal est conscient de l'acte qu'il accomplit instinctivement et de la sensation qui détermine cet acte. C'est pourquoi l'instinct relève à la fois de la physiologie et de la psychologie :

(1) Dictionnaire des sciences naturelles, de LEVRAULT et LESORMAND, article Instinct.

A) **De la physiologie :** en tant qu'il est une coordination de réflexes : étant donnée l'organisation de l'animal, les mouvements réflexes se coordonnent de façon à favoriser le développement de cette organisation.

B) **De la psychologie :** en tant qu'il est une tendance à agir dans une certaine direction. Les actes instinctifs, qui sont l'actualisation de cette tendance, ressortissent aussi à la psychologie, parce qu'ils ne peuvent se réaliser sans l'intervention de la sensation.

En vertu de l'organisation préétablie de l'animal, certains objets provoquent en lui des sensations déterminées qui mettent en mouvement la tendance instinctive, et alors l'animal agit sous la poussée de ces sensations et des images qui les accompagnent. Ainsi l'ammophile est sollicitée à agir selon son instinct par la vision du ver gris. « Elle n'agit pas comme une machine qui espace toujours également ses coups, elle varie les distances selon la grosseur du ver et la longueur des anneaux ; c'est donc, ici, la sensation qui lui sert de guide. Un observateur a même remarqué qu'elle est loin de réussir toujours du premier coup à trancher les centres nerveux de chaque anneau, ce qui prouve bien que son acte n'est pas tout entier réglé par l'instinct... L'acte est donc fonction à la fois de l'instinct invariable et de la sensation sans cesse variable ⁽¹⁾ ». C'est cette variabilité qui explique l'adaptation aux circonstances et aux milieux (60, A). L'instinct comporte donc une certaine indétermination ; la tendance fondamentale est invariable ; mais elle a besoin d'être appliquée aux conditions particulières de l'action : c'est ainsi qu'un oiseau, dans le voisinage d'une usine, fabrique son nid avec de petits fils de fer.

Conclusion : Cuvier compare le fonctionnement de l'instinct au somnambulisme, qui est un rêve en action. A certains moments l'animal est hanté de certaines sensations et images qui déterminent et dirigent l'activité instinctive. C'est une sorte de vision qui le poursuit et le pousse : « Dans tout ce qui a rapport à leur instinct, on peut regarder les animaux comme des espèces de somnambules. »

(1) G. FONSEGRIVE, Psychologie, Leçon Xe, § 41.

CHAPITRE III

LES PASSIONS

62. — ÉQUIVOQUE DU MOT PASSION

Le mot passion est pris en plusieurs sens :

A) **Sens ancien** : les philosophes anciens, les Scolastiques, Descartes, Bossuet, Spinoza, etc., entendaient par passions, soit nos *tendances* ou *inclinations*, sans s'inquiéter de leur développement plus ou moins puissant ou de leur perversion ; — soit les *émotions* ou *sentiments* par lesquels peuvent passer ces tendances ou inclinations. De nos jours, certains philosophes, comme MM. Paul Janet, Renouvier, conservent cette définition.

B) **Sens moderne** : la passion est une inclination *vive, impétueuse, dominante*. On peut prendre la passion en bonne ou mauvaise part :

I. — **Passion bonne** : c'est une inclination *puissante et ordonnée* : vg. passion du dévouement, de la science. Elle tend au bien et est réglée par la raison.

II. — **Passion mauvaise** : inclination *puissante et désordonnée* : vg. amour excessif de l'argent, du jeu. Elle pousse à agir contre le devoir et n'est pas dirigée par la raison ; l'inclination a dévié, elle s'est *pervertie*. Ce dernier sens est le *plus usité* dans la langue courante et dans le langage philosophique actuel.

63. — NATURE DE LA PASSION

Pour bien comprendre la *nature*⁽¹⁾ de la passion il faut d'abord la *distinguer* de l'inclination, ensuite en déterminer les *causes* et les *effets* :

(1) E. MAILLET, *De l'essence des passions*. — J. GARDAIR, *Les passions et la volonté*.

§ I. — RAPPORTS DE L'INCLINATION ET DE LA PASSION

Toutes deux sont des tendances de l'activité, mais de grandes différences les séparent.

1° L'inclination est **innée, primitive** : amour de l'être, de la vie. Elle est donnée en même temps que l'être et elle est nécessaire à l'être pour qu'il veille à sa conservation et à son développement. — La passion est **acquise, ultérieure** : elle provient d'un développement extraordinaire de l'inclination, c'est une exaltation plus ou moins *tardive* des appétits et des penchants. L'enfant a des inclinations ; il n'a pas encore de passions. La passion et l'inclination diffèrent donc par leur *origine*. Quand la passion naît, il n'y a pas apparition d'une tendance absolument nouvelle ; il y a seulement exaltation, développement notable d'une inclination antérieure. C'est pourquoi toute passion a sa source dans une inclination et toute inclination peut devenir passion. A l'origine, les diverses inclinations se modèrent les unes par les autres et forment plus ou moins une sorte d'équilibre. La passion est une rupture violente de cet équilibre naturel, au profit d'une inclination qui devient prépondérante.

2° L'inclination est **calme** et laisse l'homme maître de lui-même. — La passion est **violente** ; elle apporte le trouble, elle enlève à l'homme la maîtrise de lui-même. La réflexion devient impossible et la volonté est asservie. Les moralistes comparent volontiers sa force parfois presque irrésistible au feu, au torrent, à l'orage. C'est comme un « vertige moral ».

3° C'est pourquoi l'inclination est **stable et permanente** comme la nature même. — La passion étant violente ne dure guère : *violentum non durat*. Elle est généralement **passagère**. C'est une *crise* qui d'ordinaire ne se prolonge pas. Cependant certaines passions affectent l'état *chronique* : vg. l'avarice.

4° Les inclinations peuvent **coexister en bonne harmonie** et se développer *parallèlement* : vg. les affections de la famille n'empêchent pas d'aimer la patrie, le vrai, le beau, le bien ; celui qui est sensible à l'honneur peut être bon fils, bon citoyen, etc. — La passion est **jalouse et exclusive** : elle absorbe à son profit toute la puissance de désirer et de sentir. Elle opère une *désorganisation*, parce qu'elle prive les autres inclinations de leurs fins et

arrive à les étouffer ; mais elle constitue une *organisation* nouvelle, car elle concentre toutes les énergies sensibles jusque là éparses sur l'objet qu'elle poursuit. Pascal dit avec raison qu'on ne peut avoir deux grandes passions à la fois. L'argent est un dieu pour l'avare : vg. Harpagon n'aime et ne voit que sa cassette. A sa passion il sacrifie tout, honneur, amitié, famille. — De là aussi un vide immense, lorsque l'objet de la passion vient à disparaître.

5° L'inclination est, de sa nature, *désintéressée* : elle a pour fin un *bien* nécessaire au corps ou à l'âme. Sans doute en atteignant le bien, elle trouve aussi le plaisir ; mais celui-ci n'était pas recherché, il vient par surcroît, comme *conséquence* du développement normal de notre activité (23, 1).

La passion est *égoïste* : elle recherche le *plaisir pour le plaisir*. Aux actes, qui concourent à notre conservation et développement (vg. manger), la Providence a attaché quelque plaisir, lequel n'est dans son intention qu'un *moyen* de nous faciliter l'accomplissement de ces actes. Mais l'homme passionné prend comme *fin* non l'acte lui-même, mais le *plaisir* qui l'accompagne. C'est un désordre. Il manque le vrai but poursuivi par la nature : le bien de l'âme et du corps ; pour atteindre le plaisir, il néglige ce bien et, s'il le faut, le sacrifie ; mais il finit par en être puni ⁽¹⁾. C'est ainsi que l'ivrogne ruine son corps et dégrade son âme. Le plaisir répété produit la satiété et la tristesse. Cependant, la passion croît toujours, le besoin devient sans cesse plus impérieux : vg. l'ivrognerie invétérée pousse à boire de *plus en plus* et l'ivrogne goûte de *moins en moins* le plaisir de boire.

§ II. — ORIGINE ET CAUSES LES PASSIONS

La sensibilité est d'abord une simple capacité de jouir et de souffrir : mise en présence des objets qui lui conviennent ou la contrarient, elle s'éveille et s'émeut. — Les émotions agréables

(1) « Le plaisir ne saurait tenir lieu du bien ; ... il est vide, il ne peut alimenter ni le corps ni l'âme... Le plaisir est au bien ce que le parfum est aux fruits : quelque chose qui plaît, mais ne nourrit point. » (E. RABIER, *Psychologie*, p. 504).

ou pénibles, qui en résultent, excitent et développent les inclinations. — Avec le temps, sous des influences diverses, certaines inclinations grandissent et prédominent, absorbant ou annulant les plus faibles : elles sont devenues des passions. Il s'agit de rechercher les causes qui peuvent exalter les inclinations et les transformer en passions :

A. — CAUSES INTÉRIEURES

I. — **Prédisposition de notre nature** : les passions, n'étant que des modes de l'inclination, ont leur première origine dans notre nature. Chacun de nous a, en soi, le germe de toutes les passions ; mais il n'est pas rare que l'enfant apporte en naissant certaines tendances plus accentuées, qui ne demandent qu'à prédominer, à devenir passion. Ces tendances, plus accusées, sont souvent le fruit de l'*hérédité*, un fait d'*atavisme*, parce qu'il existe entre nous et nos ascendants une solidarité profonde. Elles sommeillent quelquefois pendant une ou deux générations pour s'éveiller ensuite brusquement.

II. — **Volonté** : son action n'est pas immédiate et directe ; mais elle a une influence *indirecte*, car elle est maîtresse :

a) De l'**attention** : elle peut détourner l'esprit sur des objets étrangers à la passion ou le laisser se concentrer sur l'objet de la passion : vg. désir de vengeance : penser sans cesse à la cause (vg. injure) qui l'excite en nous. Dans ce cas, la volonté concourt au développement de la passion par *consentement* : elle s'abstient, laisse faire au lieu d'intervenir et d'empêcher. Elle permet à la passion de *se satisfaire idéalement* en ne la détournant pas de la *contemplation* de son objet.

b) De l'**action** : si elle autorise l'assouvissement de la passion, elle concourt à son développement par *complicité*, car elle se fait l'auxiliaire de la passion et lui donne *satisfaction réelle* en lui permettant d'atteindre son objet. Par exemple, « je puis m'éloigner d'un objet odieux qui m'irrite », en détourner mon attention : — « et, lorsque ma colère est excitée, je puis refuser mon bras dont elle a besoin pour se satisfaire ⁽¹⁾. »

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. III, § 19.

III. — **Imagination** : elle a un rôle *prépondérant* : a) elle nous remet devant les yeux l'image de l'objet et du plaisir qui nous l'a fait convoiter ; — b) elle transforme, exagère, embellit ou enlaidit l'objet aimé ou haï :

Dans l'objet aimé, tout nous devient aimable ;
Jamais la passion n'y voit rien de blâmable (1).

C'est bien « la maîtresse d'erreur et de fausseté » dont parle Pascal.

IV. — **Plaisir** : nous sommes naturellement portés à rechercher de nouveau un objet qui nous a fait plaisir ; à chaque renouvellement de ce plaisir, la tendance s'accroît (28). Pour la diminuer et la maîtriser, il faut la sevrer de la satisfaction qui l'attire : « Elle se lasse, dit Bossuet, de toujours convoiter sans être jamais satisfaite, de n'avoir que la malice du crime sans en avoir le plaisir. C'est pourquoi la passion frustrée commence à s'affaiblir, et toujours impuissante prend le parti de se modérer ».

V. — **Habitude** : toute tendance se fortifie par l'habitude qui finit par la transformer en besoin impérieux ; c'est la répétition des actes, auxquels nous porte une inclination, qui fera de celle-ci une passion. L'ivrogne n'est pas ivrogne dès la première fois qu'il boit : *Nemo repente fit summus*.

VI. — **Raison** : elle commence par protester contre le mal ; mais, une fois l'action accomplie, elle éprouve moins de répugnance ; elle s'oppose moins au désir et finit par trouver quelque motif pour l'excuser et même pour le légitimer : c'est ainsi que le cœur devient la dupe de l'esprit, et, rassuré par les prétextes sophistiques de la raison, s'abandonne sans frein à ses passions.

VII. — **Tempérament** : c'est la constitution physique particulière à chaque individu. D'après la prédominance de ses éléments organiques, chaque tempérament prédispose à telle ou telle passion, parce qu'il favorise le développement de telle ou telle inclination.

B. — CAUSES EXTÉRIEURES

I. — **Milieu physique** : certaines passions sont comme « le fruit naturel de certains climats » (2). Ceux qui habitent les

(1) MOLIÈRE, *Misanthrope*, II, 5.

(2) MONTESQUIEU, *Esprit des lois*, L. XIV, Ch. II. — Cette influence climatique est prédisposante mais non nécessitante.

climats chauds sont portés à la mollesse et à la sensualité. Les hommes du Nord sont prédisposés à la gourmandise, à l'alcoolisme et à la brutalité ; dans ces contrées, il faut au corps, pour conserver sa chaleur, plus de nourriture et plus de mouvement.

II. — **Milieu moral** : *éducation, exemples, lectures, compagnies* : nous avons constaté la loi de *contagion* des sentiments (53) ; ce qui est vrai des émotions l'est encore plus des passions. « Rien n'émeut plus les passions que les discours et les actions des hommes passionnés. Au contraire, une âme tranquille nous tire en quelque façon de l'agitation et semble nous communiquer son repos (1) ».

La *condition sociale*, la *situation de fortune* influent aussi sur la formation des passions : le riche est plus exposé qu'un autre à être fier, ambitieux ; — l'avarice se développe facilement chez le paysan, qui se donne tant de mal pour « mettre de côté » quelques sous (2).

§ III. — EFFETS DES PASSIONS

A) **Bons effets** : en stimulant puissamment l'activité, la passion accroît la force de nos facultés :

1. L'**intelligence** est aiguisée.
2. La **volonté** acquiert un élan extraordinaire.
3. La **sensibilité** passe par des émotions vives, qui donnent à la vie humaine du charme et de l'intérêt. La passion étant une force d'impulsion impétueuse devient, si elle est bien dirigée, la source des nobles actions, des belles découvertes, des dévouements héroïques : « Rien de grand ne se fait sans la passion ». (Pascal) L'homme sans passion est inerte, indifférent.

B) **Mauvais effets** : 1. Elle *aveugle* l'intelligence : « L'esprit est souvent la dupe du cœur » (La Rochefoucauld). Exaltant l'imagination au détriment du jugement, elle empêche l'esprit de prêter une attention suffisante aux objets, rend difficile, parfois même impossible, la réflexion : de là l'erreur dans les appréciations.

2. Elle finit par *dominer* la volonté qui, de force dirigeante qu'elle doit être, devient force *asservie*.

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. III, § 19.

(2) H. MARROU, *De la solidarité morale*, 2^e Partie.

3. La passion étant exclusive, l'homme passionné devient *indifférent* pour tout ce qui n'est pas l'objet de sa passion : vg. l'avare. Le cœur devient sec et froid pour tout le reste.

4. Inconvénients des émotions *trop fortes* et *trop fréquentes* : excitabilité du système nerveux, ébranlement de l'organisme, mobilité d'impressions. — L'existence de ces bons et de ces mauvais effets explique la diversité des jugements portés sur la valeur morale des passions.

64. — VALEUR ET TRAITEMENT

Quel est le rôle des passions dans la vie ? Comment l'éducation doit-elle agir avec elles ? La réponse à ces questions dépend de l'idée qu'on se fait de leur valeur morale ⁽¹⁾. Trois solutions ont été apportées : deux extrêmes, une moyenne.

§ A. — VALEUR DES PASSIONS

I. — **Apologie** : les *Hédonistes*, partisans de la doctrine du plaisir (*ἡδονή*), regardant toutes les passions comme *bonnes*, déclarent qu'il faut les laisser se développer en pleine liberté. Elles sont l'expression fidèle des lois de la nature ; l'intelligence et la volonté ne sont que des instruments pour les satisfaire. Telle est la thèse soutenue dans l'antiquité par Aristippe, chef de l'école cyrénaïque ; — chez les modernes par Fourier et Saint-Simon.

II. — **Condamnation** : pour Zénon et les *Stoïciens*, la passion (*πάθος*) est un mouvement de l'âme opposé à la droite (*ὀρθή ἀλογία*) raison et contraire à la nature. Elle est un *trouble* de l'âme, une *maladie mortelle*. Toutes les passions sont donc *mauvaises* ; il faut les étouffer pour arriver à l'impassibilité (*ἀπάθεια*) et, par elle, à l'exemption de toute espèce de trouble (*ἀταραξία*). C'est l'idéal du sage :

*Justum ac tenacem propositi virum...
Si fractus illābatur orbis
Impavidum ferient ruinæ* ⁽²⁾.

⁽¹⁾ M. d'HUGLST, *Conférences de Notre-Dame*, Année 1894, p. 201.

⁽²⁾ HORACE, *Carmin.* L. III, 3.

Kant, considérant la nature irrationnelle de la passion, prétend aussi qu'il faut l'extirper de l'âme.

III. — **Opinion moyenne** : Aristote et les *Péripatéticiens*, tenant le milieu entre ces deux écoles extrêmes, distinguent les passions :

A) **Mauvaises** : ce sont celles qui :

1. Dérivent d'inclinations *malveillantes*, antisociales : vg. haine, vengeance, envie (52).

2. Proviennent de bonnes inclinations, mais perverties avec le temps, parce que le développement de ces inclinations n'a pas été réglé par la raison : vg. gourmandise, ivrognerie, avarice, ambition (46) ; — chauvinisme (30).

B) **Bonnes** : celles qui dérivent d'inclinations bonnes et contenues dans les bornes légitimes par la raison : vg. amour de la patrie, de la famille, de la science, du bien, du beau.

§ B. — TRAITEMENT DES PASSIONS

La « thérapeutique morale » variera selon la nature même des passions ; si elles sont :

I. — **Mauvaises** : il faut : A) Les **prévenir** : on s'efforcera de les empêcher de naître :

1. En *dirigeant bien* le cours des inclinations bonnes.

2. En *développant* fortement, dès l'enfance, les inclinations généreuses (par le travail, les relations honnêtes, les habitudes morales, etc.) qui absorberont l'activité de l'âme.

3. En *combattant vigoureusement* leurs premières manifestations :

*Principiis obsta : sero medicina paratur
Cum mala per longas invaluere moras.*

B) Il faut les **apaiser**, si elles se sont développées ; on y arrive :
a) **Directement** : par le raisonnement, le ridicule, quand, dans les moments de calme, on réfléchit sur les conséquences des passions.

b) **Indirectement** : 1. En faisant *diversion* et non en attaquant la passion de front. Il en est de la passion, surtout en cas de crise violente, comme d'une rivière, « qu'on peut plus aisément détourner que l'arrêter de droit fil ⁽¹⁾ ».

⁽¹⁾ BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 19.

2. En *éloignant* les objets qui alimentent la passion : on lui coupe les vivres.

3. En *substituant* une passion innocente à une passion coupable.

II. — **Bonnes** : il faut les *entretenir* et les *développer* en favorisant les inclinations dont elles découlent. Même les meilleures ont besoin d'être dirigées par la raison et modérées par la volonté, parce qu'elles sont susceptibles d'écart et d'excès : vg. l'amour maternel peut dégénérer en aveuglement, l'amour de la patrie en chauvinisme.

§ C. — CONCLUSION

I. — **Ne pas proscrire** les passions comme les Stoïciens : c'est mutiler l'homme. La Fontaine a protesté au nom du bon sens :

Contre de telles gens quant à moi je réclame :
Ils ôtent à nos coeurs le principal ressort
Et font cesser de vivre avant que l'on soit mort (1).

Quoi qu'ils disent, le bonheur n'est pas dans l'apathie ; c'est dans l'activité qu'il se trouve (23, II). Les passions sont la condition des joies les plus pleines, car, grâce à elles, l'activité se déploie plus puissamment. — Par là même elles sont aussi la condition des grandes choses, car ce sont elles qui donnent l'élan à toutes nos facultés.

II. — **Ne pas les suivre aveuglément** comme les Hédonistes, car il est des passions basses qui ravalent, et les plus nobles inclinations, si elles ne sont pas maîtrisées, peuvent nous écarter du droit chemin.

III. — **Philosopher avec les passions**, comme dit Aristote (2), les gouverner par la raison et utiliser leur puissance d'action.

Toutes les facultés de la nature humaine lui sont indispensables ; il ne faut donc ni supprimer la sensibilité, à cause de ses dangers : autant vaudrait supprimer le feu à cause des incendies ; ni la substituer à la volonté et à l'intelligence, ce serait dégrader l'homme. La passion est faite non pour déterminer la direction de

(1) *Le Philosophe scythe.*

(2) Συμψιλοσοφείν τοῖς πάθεσι.

nos actes, mais pour en fournir la puissance ; la direction a été confiée à la volonté libre, éclairée par la raison. Voilà l'ordre, l'harmonie, la *δικαιοσύνη*, dont parle Platon : c'est la perfection de l'âme (1).

65. — RESPONSABILITÉ DANS LA PASSION

I. — On est responsable de la naissance et des progrès des passions et par conséquent des actes commis sous leur impulsion, parce qu'on pouvait empêcher soit le développement des inclinations mauvaises, soit le dérèglement des bonnes. C'est que la passion ne naît, grandit, progresse qu'avec le concours et la complicité de la volonté.

II. — Si la passion est violente au point d'aveugler l'intelligence et d'enlever la liberté, on n'est pas *directement* coupable de l'acte commis alors, puisque, par hypothèse, la volonté réfléchie a fait défaut, mais *indirectement*, car on a posé librement la *cause* de cet acte, en laissant la passion acquérir un empire tyrannique.

III. — Cependant la passion peut être une circonstance *atténuante*, surtout *juridiquement*, parce que d'ordinaire on n'en a pas prévu ni voulu toutes les conséquences désastreuses. Mais de là à innocenter certains crimes, comme le font trop de romanciers ou de dramaturges, sous prétexte qu'ils ont été inspirés par la passion, il y a loin : est-ce que tous les crimes ne sont pas à quelque degré passionnels ?

66. — LOIS DES PASSIONS

I. — **Relativité** : les passions sont excitées par la nouveauté (2), le contraste et le changement. Quand un objet touche pour la

(1) Si l'on veut étudier l'emploi des passions au point de vue littéraire, Cf. P. LONGHAYE, *Théorie des Belles Lettres*, 3^e édit. L. II, Ch. viii^e. — ST-MARC GIRARDIN, *Cours de littérature dramatique ou de l'usage des passions dans le drame*.

(2) JOUFFROY, *Esthétique*, leçons V, VII, VIII ; A. BAIN, *Les émotions et la volonté*, Ch. iv.

première fois la sensibilité, l'intelligence y prête toute son attention et renforce ainsi le sentiment ou la sensation produite par l'objet. Mais, s'il se représente souvent, l'intelligence le connaissant déjà bien y donne une attention de moins en moins soutenue. De là vient que les choses, qui nous ont beaucoup plu dans leur nouveauté, finissent par nous agréer de moins en moins, à force de reparaitre toujours les mêmes, et conséquemment par ne plus stimuler que faiblement l'activité : *assueti vilescent*.

II. — **Continuité** : elles s'usent et s'émoussent par la continuité de la jouissance, surtout quand elles sont conditionnées par un phénomène *physiologique*. Cette loi est donc *spécialement* vraie des passions qui correspondent aux inclinations *physiques* et se manifestent par des *sensations*. Le plaisir finit par s'émousser et disparaître : mais la passion se transforme en besoin impérieux : vg. l'ivrognerie (63, I, 5^e). — C'est vrai aussi pour les passions qui correspondent aux inclinations *morales* et se manifestent par des *sentiments*, surtout s'ils sont vifs, parce qu'ils ont un contre-coup dans l'organisme, mais c'est vrai dans une *mesure moindre*, parce qu'ils sont conditionnés par un phénomène *psychologique*.

III. — **Rythme** : elles sont soumises à une sorte d'alternative régulière, que Spenser a comparée au flux et au reflux de la mer (1). — Tantôt le cœur a des élans passionnés : c'est comme la fièvre du désir, la passion bat son plein ; tantôt ces ardeurs se calment mais pour se rallumer à nouveau : vg. la colère d'Achille dans Homère (2).

IV. — **Idéalité** : elles subsistent loin des réalités qui les ont provoquées, alimentées qu'elles sont par l'imagination, qui *idéalisent* en beau ou en laid, exagère les qualités ou les défauts (3).

V. — **Expression ou diffusion** : comme elles sont accompagnées de mouvements organiques plus que les autres états de conscience, elles se *manifestent* davantage à l'extérieur par le regard, la physiologie, les gestes (4).

(1) H. SPENCER, *Premiers principes*, P. II, Chap. x.

(2) G. SORTAIS S. J. *Ilios et Iliade*, Chap. VII, §§ 1, 2.

(3) Cf. Le *Misanthrope*, A. II, sc. 5.

(4) BAIS, *op. cit.*, Chap. I.

VI. — **Contagion** : elles se communiquent de proche en proche et sont plus vives dans les foules que chez les hommes isolés. Ainsi s'expliquent la violence des émeutes, les triomphes de l'éloquence soulevant les masses, les emballements des assemblées parlementaires, les engouements pour certaines pièces de théâtre etc. La cause en est dans la *sympathie*, qui provoque la réaction mutuelle des sensations et des sentiments (1).

67. — CLASSIFICATIONS ANCIENNES

I. — **Stoiciens** : ils distinguent quatre passions principales :
1. **Désir** : il naît de la pensée d'un bien à venir. — 2. **Plaisir** : il naît de l'opinion qu'on a d'un bien présent. — 3. **Crainte** : elle naît de l'idée qu'on se fait d'un mal qui menace. — 4. **Douleur** : elle naît de l'opinion qu'on a d'un mal présent (2).

II. — **Bossuet** à la suite d'*Aristote* et des *Scolastiques* : toutes les passions sont rattachées à l'*appétit sensitif*, qui se divise en *concupiscible* et en *irascible* (17, III.)

A) L'**appétit concupiscible** est celui où domine le *désir* ; il ne suppose que la *présence* ou l'*absence* de l'objet et il se rapporte à cet objet considéré comme *bon* ou *mauvais* (*sub ratione boni aut mali*). Six passions dérivent de l'*appétit concupiscible* :

Amour : « passion de s'unir à quelque chose ».

Haine : « passion d'éloigner de nous quelque chose ».

Désir : « passion qui nous pousse à *rechercher* ce que nous aimons quand il est *absent* ».

Aversion : « passion d'*empêcher* que ce que nous haïssons nous approche ».

Joie : « passion par laquelle l'âme *jouit* du bien *présent* et s'y repose ».

Tristesse : « passion par laquelle l'âme tourmentée du mal *présent* s'en éloigne autant qu'elle peut et s'en *afflige* ».

(1) A. SMITH, *Sentiments moraux*, Chap. I.

(2) Ils ajoutent de nombreuses subdivisions. (Cf. CICÉRON, *Quæst. Tusc.* IV, 7.)

B) **L'appétit irascible** ou *courageux* est celui où domine la *colère*; il suppose des *obstacles* à vaincre pour atteindre ou fuir l'objet; il se rapporte à cet objet considéré comme plus ou moins *difficile* (*sub ratione ardui*). Cinq passions se rapportent à l'appétit *irascible*:

Audace: « passion par laquelle l'âme s'efforce de s'unir à l'objet aimé dont l'acquisition est *difficile* ».

Crainte: « passion par laquelle l'âme s'éloigne d'un mal *difficile* à éviter ».

Espérance: « passion qui naît en l'âme quand l'acquisition de l'objet aimé est *possible*, quoique *difficile* ».

Désespoir: « passion... quand l'acquisition de l'objet aimé paraît *impossible* ».

Colère: « passion par laquelle nous nous efforçons de repousser avec violence celui qui nous fait du mal, ou de nous en venger ».

Remarques: 1° Le contraire de la *colère* n'est pas une passion, puisque c'est le *calme* des inclinations.

2° Tout objet étant *bon* ou *mauvais*, les passions de l'appétit *concupiscible* sont *attractives* (amour, désir, joie) ou *répulsives* (haine, aversion, tristesse). Les passions de l'appétit *irascible* sont *impulsives* (audace, espérance, colère) ou *dépressives* (crainte, désespoir), selon que l'obstacle paraît surmontable ou non.

3° Ce sont les onze passions *simples*; elles constituent les éléments passionnels qui se retrouvent dans les passions *complexes*, que Bossuet leur rattache, comme la *honte*, l'*envie*, l'*émulation*, l'*admiration*.

4° Bossuet ramène toutes les passions à l'*amour*, comme à leur source: « La *haine* de quelque objet ne vient que de l'*amour* qu'on a pour un autre. Je ne hais la maladie que parce que j'aime la santé. Je n'ai d'*aversion* pour quelqu'un que parce qu'il m'est un obstacle à posséder ce que j'aime. Le *désir* n'est qu'un amour qui s'attache au bien qu'il n'a pas, comme la *joie* est un amour qui s'attache au bien qu'il a. La *fuile* et la *tristesse* sont un amour qui s'éloigne du mal par lequel il est privé de son bien et qui s'en afflige. L'*audace* est un amour qui entreprend, pour posséder l'objet aimé, ce qu'il y a de plus difficile, et la *crainte* un amour qui, se voyant menacé de perdre ce qu'il recherche, est

troublé de ce péril. L'*espérance* est un amour qui se flatte qu'il possèdera l'objet aimé et le *désespoir* est un amour désolé de ce qu'il s'en voit privé à jamais... La *colère* est un amour irrité de ce qu'on veut lui ôter son bien et s'efforçant de le défendre. Enfin, *ôtez l'amour, il n'y a plus de passions; et posez l'amour, vous les faites naître toutes* (1) ».

Critique: si on prend le mot *amour* dans le sens d'*inclination*, de *tendance* de l'activité, on peut dire que toutes les passions sont des *dérivés* ou des *modes* de l'amour, sont de l'*amour transformé*, parce que l'amour est le dernier fond de toute inclination (42) et que toute passion n'est qu'une inclination devenue véhémence. On retrouve en effet l'amour au fond de toutes les inclinations: a) *personnelles*: elles ne sont que des formes diverses de l'*amour de soi*; — b) *altruistes*: elles se rapportent à l'*amour de nos semblables*; — c) *supérieures*: elles se ramènent à l'*amour désintéressé* du vrai, du beau, du bien, de l'*infini*.

5° Si l'on prend le mot *passion* dans le sens d'*émotion*, il faut remarquer: 1. Qu'une même inclination peut passer par toutes les passions: vg. l'amour du pouvoir peut passer par la crainte, l'espérance, le désir, la joie, etc. — 2. Qu'une même passion peut être commune à toutes les inclinations: vg. l'espérance ou la crainte, la joie ou la tristesse, etc., sont communes à l'amour de la vie, à l'amour des richesses, à l'amour du pouvoir, etc.

III. — **Descartes**: dans le *Traité des passions* (2) il énumère six passions simples et primitives: *admiration* ou *surprise* — *joie* — *tristesse* — *amour* — *haine* — *désir*. — L'*admiration* est la première, « parce qu'elle naît en nous à la première surprise que nous cause un objet nouveau, avant que de l'aimer ou de le haïr ».

Critique: 1. L'*admiration* n'est pas une passion: a) *simple*: « L'*admiration* et l'*étonnement* comprennent en eux, dit Bossuet (3), ou la joie d'avoir vu quelque chose d'extraordinaire, et le désir d'en savoir les causes aussi bien que les suites, ou la

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Chap. 1, § 6.

(2) Art. 53 et s.

(3) BOSSUET. — *Opere citato*, *Ibidem*.

crainte que sous cet objet nouveau il n'y ait quelque péril caché, et l'inquiétude causée par la difficulté de le connaître »; — *b) primitive* : on peut aimer ou haïr un objet sans qu'il ait causé de la surprise, et il y a beaucoup d'autres passions qui n'ont pas leur principe dans l'admiration.

2. On peut même contester qu'elle soit *une passion* : ses éléments constitutifs semblent appartenir plus à l'intelligence qu'à la sensibilité. — Elle suppose d'ailleurs la stupeur, une sorte d'immobilité, tandis que la passion est un mouvement vif.

IV. — **Spinoza** : dans son *Éthique* (1) il compte trois passions élémentaires et primitives : *désir — joie — tristesse*. Toute chose tend à persévérer dans son être. Cet effort, dans l'âme, est accompagné de conscience : c'est l'*appétit ou désir*. Mais l'âme passe sans cesse d'un état à un autre. Si elle va d'une perfection moindre à une perfection plus grande, c'est la *joie* ; d'une perfection plus grande à une perfection moindre, c'est la *tristesse*. La joie a sa source dans l'accroissement, la tristesse dans la diminution de l'être. Spinoza explique par ces trois passions toutes les autres (40, 41).

Critique : 1. C'est moins une classification qu'une analyse.

2. La théorie de Spinoza confond sans cesse le sentiment et la pensée, le désir et le jugement : vg. quand il dit : l'amour c'est la joie avec l'*idée* de sa cause extérieure.

68. — CLASSIFICATION MODERNE

On les classe, comme les inclinations dont elles sont le développement extraordinaire, en passions :

I. — **Personnelles** : A) **Physiques** : elles naissent de la prédominance de certains *appétits* et se rapportent au corps (44) : vg. la gourmandise, l'ivrognerie proviennent du besoin exagéré de manger et de boire.

B) **Morales** : elles naissent de l'exaltation de certains pen-

(1) Troisième partie, Appendice. — Cf. L. CARRAU, *Etude sur la théorie des passions dans Descartes, Malebranche et Spinoza*.

chants (45) et se rapportent à l'âme : vg. l'amour de soi dégénère en égoïsme et orgueil, l'amour de l'indépendance en insubordination, l'amour du pouvoir en tyrannie, l'amour de l'argent en avarice, le besoin d'émotions en recherche des spectacles sanglants, etc... (46, IV).

II. — **Sociales ou altruistes** : A) Les affections *domestiques* sous toutes leurs formes : paternelle, maternelle, conjugale, fraternelle (49), peuvent devenir excessives ; — l'*amitié* (48) peut dégénérer en exclusivisme jaloux ; — l'*esprit de corps* en esprit de caste et de parti ; le chauvinisme est l'exagération de l'*amour de la patrie*, comme le cosmopolitisme de l'*amour de l'humanité* (50). — Les inclinations *malveillantes* donnent naturellement naissance à des passions mauvaises : vg. l'envie, la jalousie, la vengeance (52).

B) Mais les inclinations sociales *bienveillantes* peuvent se changer en passions bonnes : vg. dévouement de la mère, de l'ami, du soldat, etc., poussé jusqu'à l'héroïsme.

III. — **Supérieures** : de leurs formes passionnelles :

A) Les unes sont **excellentes** : vg. passion du savant, de l'artiste, de l'homme de bien, du missionnaire.

B) Les autres sont **condamnables** : vg. l'amour du vrai peut devenir la passion de l'utopie ; — l'amour du bien, un faux zèle ; — l'amour du beau, de l'engouement ; — le sentiment religieux, du fanatisme.

Remarques : 1° Toutes les inclinations, on le voit, même les inclinations sociales bienveillantes, sont susceptibles d'exagération ; mais ce sont les passions *personnelles* qui réalisent le mieux le type de la passion déréglée, car les inclinations personnelles dont elles dérivent peuvent devenir plus complètement des inclinations *perverties*, déviées de leur véritable fin, en s'attachant à la *poursuite du plaisir*, à l'exclusion du bien vers lequel elles doivent tendre.

2° La moralité, proprement dite, n'apparaît qu'avec l'intervention de la liberté ; les passions qui nous portent au mal ne sont *formellement* mauvaises que si la volonté les accepte et les ratifie ; tant qu'il n'y a pas consentement, leurs tendances ne sont mauvaises que *matériellement*.

3° Le mot *cœur* désigne l'ensemble des facultés *affectives* et des sentiments *moraux*, par opposition au mot *esprit*, qui désigne l'ensemble des facultés *intellectuelles*. Cet emploi du mot *cœur* provient d'une opinion erronée, qui plaçait le siège des passions dans le cœur, parce que cet organe en reçoit le contre-coup.

69. — ROLE DE LA SENSIBILITÉ

On a comparé le rôle, que joue la sensibilité dans le monde moral, à celui que remplit l'attraction dans le monde physique. De même que cette grande force unit entre eux tous les corps de l'univers, depuis les globes célestes jusqu'aux moindres atomes, ainsi la sensibilité met l'âme en communication avec tout ce qui l'environne. Sans elle, l'homme serait inerte, apathique, impassible. — Après ces généralités, venons aux détails.

§ A. — ROLE DU PLAISIR

On n'a pas multiplié les objections contre le plaisir, comme on a fait contre la douleur. Il est un des charmes de l'existence ; ne se justifie-t-il pas par lui-même ? En effet, étant lié aux succès de l'activité normalement déployée, c'est le *signe d'un bien*, du bon état de nos organes ou de nos facultés.

Il est : I. — **Un guide**, qui nous révèle nos propres fins, car l'enfant les recherche d'abord sans les connaître. C'est pour cela que Descartes l'a défini : « La conscience de quelque perfection » et que Spinoza a dit : « La joie..... », etc. (26, *Conclusion*).

II. — **Une impulsion** : le plaisir sort de l'activité ; mais à son tour il la rend plus forte. Quand l'être a trouvé plaisir dans une action, il se sent plus décidé à agir encore, il a plus de courage et de constance. Le plaisir est alors comme le *ressort* et l'*aiguillon* de l'activité ; c'est un *attrait* qui s'ajoute à l'inclination pour la renforcer et accélérer son mouvement (28). Il est d'expérience qu'on fait mieux ce que l'on aime, ce à quoi on s'intéresse. De là la nécessité de rendre le travail attrayant. Cette remarque est vraie de toute espèce d'activité : on ne fait jamais son devoir avec plus d'élan que lorsqu'il est cher au cœur.

Aussi Aristote définit-il l'homme vertueux : « Celui qui prend plaisir à faire des actes de vertu ».

III. — **Une récompense de l'activité désintéressée** : s'il devient le but principal de l'activité, celle-ci s'égare ou se ralentit, et le plaisir diminue ou disparaît, parce qu'on n'a cherché que lui. C'est que « l'activité *intéressée*, incapable de perdre de vue le moi et le plaisir, incapable par suite de se dépenser sans compter, toujours retenue par la crainte que la peine ne dépasse le profit, tarit, par sa prudence même, les sources vives du plaisir (1) ». Activité médiocre, médiocre satisfaction.

IV. — **Un moyen** d'intéresser plus complètement l'être à sa destinée et à sa tâche : vg. le plaisir de la nourriture nous porte à réparer nos forces, la satisfaction morale du devoir accompli nous engage à pratiquer la vertu. Si la nourriture était toujours insipide ou la vertu toujours sans charmes, le courage nous manquait à la peine. Quand on est indisposé, sans appétit, on *se force*, comme on dit, à manger ; on mange par raison ; si cet état durait longtemps, l'on dépérirait vite. De même au moral, de même pour la science. Mais, c'est un *moyen dangereux*, car il est facile de rechercher le plaisir pour lui-même, de le transformer de moyen en fin, au lieu de l'attendre comme l'effet et la récompense du bien accompli : c'est ainsi que se pervertit l'inclination (63, § I, 5°).

Conclusion : le plaisir est un guide nécessaire mais non infaillible : il doit donc lui-même être dirigé par la raison et maîtrisé par la volonté.

§ B. — ROLE DE LA DOULEUR

Elle est accompagnée du sentiment d'une imperfection, c'est-à-dire d'une défaillance ou d'une impuissance de l'activité. Elle est par conséquent *signe d'un mal*, du mauvais état de nos organes ou de nos facultés (26, *Concl.*). Aussi les attaques n'ont pas fait défaut : on est allé jusqu'à nier que le monde fût l'œuvre d'un Dieu juste (Cl. *Théod.*). Cependant les raisons ne manquent pas pour la justifier. Elle est :

(1) E. RABIER. *Psychologie*, p. 508.

I. — **Un avertissement** : elle informe la conscience qu'un désordre s'est produit dans notre constitution physique ou morale, que notre corps est menacé (vg. mal de tête), que la loi morale est violée (vg. remords). Par là même l'intelligence est excitée à rechercher la nature du mal que la douleur nous signale et à y porter remède.

II. — **Un frein** qui, avant toute enquête de l'intelligence, nous empêche de continuer l'action commencée et nous pousse à fuir l'objet qui est cause du mal : vg. un mal d'yeux fait interrompre la lecture qui les fatigue.

III. — **Un stimulant** : elle aiguillonne l'activité à sa manière, plus puissamment que le plaisir (27, II). Pour échapper à la souffrance on redouble d'activité. C'est pour remédier à ses besoins que l'homme travaille, devient industriel, inventif; aussi la nécessité est-elle appelée « l'ingénieuse », « mère de l'industrie ». C'est elle qui a porté l'humanité à perfectionner nourriture, vêtements, habitations (1), etc. La civilisation est en partie le résultat de la lutte contre la douleur. La douleur est donc la condition du progrès. Combien d'hommes de génie ou de talent, pressés par la souffrance, ont déployé toutes leurs ressources intellectuelles, qui nés dans l'abondance auraient languie et végété.

IV. — **Moyen de perfectionnement moral** (2) : elle inspire les vertus :

A) **Individuelles** : par cette lutte qu'elle nous contraint d'entreprendre contre elle-même, elle aguerrit la volonté, trempe le caractère, revêt l'âme d'énergie, de courage, de virilité; elle mûrit l'homme et hâte l'avènement de sa personnalité. « C'est, disait Montaigne, la fournaise à recuire l'âme ».

L'homme est un apprenti, la douleur est son maître;
Et nul ne se connaît tant qu'il n'a pas souffert (Mussel).

C'est la douleur qui met notre force à l'épreuve et nous révèle l'intime de notre âme.

Elle a aussi une vertu *expiatrice* : la faute est une jouissance coupable; la douleur qui la suit ou qu'on s'impose a une efficacité

(1) P. de BOSSUET, *Le problème du mal*, 2^e Edit. L. IV, Ch. III.

(2) P. de BOSSUET, *ibid.*, L. IV, Ch. IV.

réparatrice, si elle est bien endurée : « Après l'injustice commise, le plus grand mal c'est de ne pas en être puni » (Platon).

B) **Sociales** : elle produit la charité, le dévouement, la compassion. C'est surtout quand nous avons souffert que les malheurs d'autrui éveillent un écho *sympathique* dans notre cœur (47, B) :

Haud ignara mali, miseris succurrere disco (Virgile) (1).

La douleur, en rapprochant les hommes, leur donne un sentiment plus net de leur *solidarité*.

V. — **Inspiratrice de sentiments religieux** : non seulement la douleur unit les hommes entre eux, mais elle leur fait chercher un secours supérieur à celui des hommes. « La douleur fait dans les âmes un désert où retentit la voix de Dieu » (Bossuet).

Conclusion : c'est donc à tort qu'on se plaint de la douleur; c'est au fond regretter d'avoir la conscience. Or, quelle condition est la meilleure d'un être inerte ou d'un être qui a conscience de lui-même? Il est si vrai que la douleur est comme la rançon de la perfection qu'une capacité de souffrir plus vaste et plus subtile est l'indice d'une nature supérieure. C'est ainsi que l'homme a des douleurs morales que l'animal ignore complètement, que le savant et l'artiste ont des souffrances inconnues du vulgaire.

D'ailleurs la raison demande que la vertu et le bonheur soient mis; ce postulat est sans cesse démenti par l'expérience. Aussi les douleurs imméritées élèvent notre âme au delà de l'existence terrestre et nous invitent à espérer, comme compensation, les joies d'une vie future.

Remarque : ce qui précède convient aussi à l'épreuve, qui se dit surtout de la douleur *morale*.

§ C. — ROLE DES INCLINATIONS

L'intelligence éclaire, la volonté choisit; mais c'est l'inclination qui donne la première impulsion. L'inclination et le désir sont au fond identiques. L'inclination est la faculté générale de désirer.

(1) JUVÉNAL a dit aussi :

Mollissima corda

*Humano generi dare se natura fatetur
Quae lacrimas dedit.*

et toute inclination qui se porte vers son objet prend la forme d'un désir.

Or, c'est par les inclinations que la sensibilité révèle à l'homme ses *ins naturelles* : il est fait pour s'aimer, aimer les autres, aimer le vrai, le beau et le bien.

C'est encore par les inclinations qu'elle lui donne la *force* et l'*élan* nécessaires pour atteindre le but. L'idée n'agit pas directement sur la volonté. L'inclination, au contraire, agit directement par mode d'impulsion ou de répulsion : il faut que l'idée soit renforcée par un *sentiment* pour *mouvoir* la volonté (16, I). Aussi Dieu a-t-il ajouté à nos besoins une sensation qui nous aide à les satisfaire et à nos devoirs un sentiment qui nous en facilite l'accomplissement (Cf. *Morale*). Ainsi la vertu devient aimable et par là même plus aisée.

Remarque: ce qui précède s'applique *a fortiori* aux passions (64).

§ D. — ROLE DE LA SENSIBILITÉ EN GÉNÉRAL

Le plaisir et la douleur interviennent dans la vie :

I. — **Physique** : les sensations agréables ou désagréables avertissent l'âme de ce qu'elle doit rechercher ou fuir pour la conservation du corps.

II. — **Intellectuelle** : a) c'est grâce à la sensibilité que nous pouvons connaître le monde extérieur et acquérir les idées des choses sensibles : les sensations sont en effet, par leur élément significatif, la matière de la connaissance (33, 83).

b) Les sentiments nous intéressent à la recherche de la vérité par l'attrait du plaisir : *Nihil veritatis luce dulcius* (Cicéron).

c) L'aversion que l'homme éprouve pour la douleur stimule énergiquement l'intelligence et contribue au progrès des sciences et de l'industrie.

d) Les sens, surtout les deux sens artistiques, la vue et l'ouïe, nous aident à acquérir l'idée du beau et à l'exprimer dans les œuvres d'art.

III. — **Morale** : a) pour arriver à la vertu il nous faut mépriser le plaisir et endurer la douleur ; la difficulté de la lutte du désir et de la passion contre le devoir est une condition du mérite.

b) D'autre part, la sensibilité nous soutient par la récompense

qu'elle nous donne (satisfaction morale du devoir accompli) et par les châtiments qu'elle nous inflige (remords).

Montaigne a vigoureusement décrit les joies et les remords de la conscience : « La malice s'empoisonne de son propre venin. Le vice laisse comme un ulcère en la chair, une repentance en l'âme qui toujours s'égratigne et s'ensanglante elle-même ». — « Il y a je ne sais quelle congratulation de bien faire qui nous réjouit en nous-mêmes, et une fierté généreuse qui accompagne la bonne conscience ⁽¹⁾ ». Montaigne cite Juvénal, qui avait dit plus énergiquement encore :

Occultum quatiens animo tortore flagellum ⁽²⁾.

⁽¹⁾ *Essais*, L. III, Ch. II.

⁽²⁾ *Satire* XIII, v. 495.

LIVRE II

L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

70. — CLASSIFICATION DES FONCTIONS INTELLECTUELLES

L'intelligence est la faculté de connaître : elle est essentiellement *représentative* des choses. Aussi toute connaissance est-elle *objective* (21). Dans cette faculté générale on peut distinguer deux grands systèmes de facultés et d'opérations :

A) SENSITIVES. — B) PROPREMENT INTELLECTUELLES.

Ces facultés remplissent des *fonctions* diverses, qui correspondent à l'évolution de la connaissance : il faut l'ACQUÉRIR, la CONSERVER, l'ÉLABORER. Les deux premières fonctions sont *inférieures, sensibles, animales* : elles se rapportent à l'expérience, dépendent étroitement des organes et sont communes à l'homme et à l'animal. La troisième fonction est *supérieure, proprement humaine et intellectuelle*.

A. — OPÉRATIONS SENSITIVES

I. — **Fonction d'acquisition** : la matière première de la connaissance nous est fournie par la :

1° **Conscience** (*sens intime*), qui nous fait *acquérir* les idées de nos *états psychologiques*.

2° **Sens**, qui nous font *acquérir* les idées des *objets extérieurs*. Ces deux facultés sont dites *expérimentales* et les idées que nous leur devons sont des idées *concrètes, singulières, antérieures* à la réflexion.

On distingue l'expérience *interne* ou de la conscience et l'expérience *externe* ou des sens. Mais, en réalité, il n'y a qu'une expérience, l'interne, car nous ne connaissons le monde extérieur que par les *sensations* qu'il produit en nous ; or, ces sensations sont des phénomènes *internes*. On peut cependant maintenir cette dis-

inction, pourvu qu'on entende par expérience *externe*, l'expérience provoquée par des objets *extérieurs*.

II. — **Fonctions de conservation et de combinaison** : elles sont remplies par la :

1° **Mémoire** : pour que la connaissance soit possible il faut que les *matériaux acquis* soient *conservés* et puissent être *reproduits* à notre gré. Cette fonction de *conservation* est remplie par la *mémoire*, faculté de conserver et de se rappeler les états de conscience antérieurement acquis. — La *loi*, suivant laquelle ces matériaux conservés par la mémoire sont reproduits, c'est l'*association des idées*.

2° **Imagination** : l'association des idées, en tant qu'elle a pour résultat de disposer dans un *ordre nouveau* les matériaux conservés par la mémoire, c'est la fonction de *combinaison*, qui est remplie par l'*imagination*, faculté de produire des images ou idées nouvelles en *combinant* des images ou des idées anciennes.

B. — OPÉRATIONS PROPREMENT INTELLECTUELLES

Au-dessus des opérations sensibles viennent les opérations proprement intellectuelles, qui supposent les précédentes comme condition préalable. Les idées *acquises, conservées, associées*, il faut les ÉLABORER, c'est-à-dire imprimer une *forme rationnelle* aux *données expérimentales*. C'est l'*œuvre*, la fonction de l'intelligence proprement dite ou ENTENDEMENT : faculté de percevoir les rapports (*inter legere*) en les dégageant des sensations et des images.

III. — **Fonction d'élaboration** : elle s'exerce par les opérations suivantes :

1° **Formation des concepts ou des idées générales** au moyen de l'*abstraction* et de la *généralisation*.

2° **Jugement** : aperception d'un rapport entre deux choses. ®

3° **Raisonnement** : aperception d'un rapport entre deux jugements et un troisième.

Mais ces opérations intellectuelles supposent deux actes *préliminaires* : l'*attention* et la *comparaison*.

IV. — **Raison** : toutes les opérations, aussi bien sensibles qu'intellectuelles, sont soumises à des *lois* supérieures et nécessaires,

qui les dirigent et qu'on appelle pour cela *principes directeurs* de la connaissance : principe d'*identité* ou de *non-contradiction*, principe de *raison suffisante*. Le fond de l'intelligence est constitué par un besoin d'intelligibilité, besoin de *comprendre* l'essence des choses. Les principes d'identité et de raison ne sont que l'expression abstraite de cette tendance foncière. Ces deux principes constituent ce qu'on nomme, au sens strict, la *RAISON*.

Voici le tableau général de l'activité intellectuelle :

A. — OPÉRATIONS SENSITIVES	
I. Fonction d' Acquisition	I. CONSCIENCE.
	II. SENS.
II. F. de Conservation	I. MÉMOIRE.
	II. IMAGINATION.
	III. ASSOCIATION.
B. — OPÉRATIONS PROPREMENT INTELLECTUELLES	
III. F. d' Élaboration	I. FORMATION DES CONCEPTS, (<i>Abstraction, Généralisation</i>)
	II. JUGEMENT.
	III. RAISONNEMENT.
IV. Raison : PRINCIPES RATIONNELS (<i>identité et raison</i>).	

71. — ÉLÉMENTS DE L'INTELLIGENCE

I. — **Matière** : ce sont les données fournies par l'expérience : les *sensations*, les *états primitifs de la conscience*, les *images*, les *idées concrètes et singulières*. C'est le côté *passif* de l'intelligence, par lequel elle reçoit l'impression des choses.

II. — **Forme** : c'est l'*aperception des rapports*, par laquelle l'esprit transforme les sensations et les images en idées générales, en jugements et en raisonnements. C'est le côté *actif* de l'intelligence. L'expérience fournit la matière et la raison lui imprime sa forme.

Dans son évolution, l'intelligence s'affranchit de plus en plus des sensations et des images, c'est-à-dire du *concret*, du *particulier* et du *contingent*, pour s'élever à l'*abstrait*, à l'*universel* et au *nécessaire*, car elle comprend les choses à la lumière des principes d'identité et de raison suffisante.

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE OU PERCEPTION INTERNE

SECTION I. — FONCTION D'ACQUISITION

72. — MODES OU FORMES DE LA CONSCIENCE

Le mot de conscience est équivoque ; il signifie :

1. La conscience *morale* : faculté de discerner le bien du mal : c'est un *juge* (Cf. *Morale*).

2. La conscience *psychologique* : perception immédiate que l'âme a d'elle-même et de ses phénomènes actuels : c'est un *témoin*.

A) **Modes** : la conscience psychologique a deux modes : *spontané* et *réfléchi* :

I. — La conscience **spontanée** : c'est la *connaissance* immédiate et comme le sentiment de ce qui se passe en nous. Kant l'appelle conscience *empirique* et les philosophes écossais *sens intime*.

II. — La conscience **réfléchie** : faculté par laquelle l'esprit se replie sur lui-même pour s'expliquer le moi et les phénomènes psychologiques. C'est une faculté intellectuelle *complexe*, qui implique l'*attention*, la *mémoire*. Son acte, c'est la *réflexion* ou *observation interne*.

B) **Comparaison** : I. — a) La conscience *spontanée* est **primitive** : c'est celle de l'enfant, de l'animal. Elle donne une connaissance *expérimentale* : aussi l'appelle-t-on *sens intime*. Elle est *commune* à l'homme et à l'animal.

b) La conscience *réfléchie* est **ultérieure** : elle suppose l'éveil de la raison. Elle nous donne une connaissance *rationnelle*. — Elle est *propre* à l'homme.

II. — a) La conscience *spontanée* est **synthétique, confuse** :

qui les dirigent et qu'on appelle pour cela *principes directeurs* de la connaissance : principe d'*identité* ou de *non-contradiction*, principe de *raison suffisante*. Le fond de l'intelligence est constitué par un besoin d'intelligibilité, besoin de *comprendre* l'essence des choses. Les principes d'identité et de raison ne sont que l'expression abstraite de cette tendance foncière. Ces deux principes constituent ce qu'on nomme, au sens strict, la *RAISON*.

Voici le tableau général de l'activité intellectuelle :

A. — OPÉRATIONS SENSITIVES	
I. Fonction d' Acquisition	I. CONSCIENCE.
	II. SENS.
II. F. de Conservation	I. MÉMOIRE.
	II. IMAGINATION.
	III. ASSOCIATION.
B. — OPÉRATIONS PROPREMENT INTELLECTUELLES	
III. F. d' Élaboration	I. FORMATION DES CONCEPTS, (<i>Abstraction, Généralisation</i>)
	II. JUGEMENT.
	III. RAISONNEMENT.
IV. Raison : PRINCIPES RATIONNELS (<i>identité et raison</i>).	

71. — ÉLÉMENTS DE L'INTELLIGENCE

I. — **Matière** : ce sont les données fournies par l'expérience : les *sensations*, les *états primitifs de la conscience*, les *images*, les *idées concrètes et singulières*. C'est le côté *passif* de l'intelligence, par lequel elle reçoit l'impression des choses.

II. — **Forme** : c'est l'*aperception des rapports*, par laquelle l'esprit transforme les sensations et les images en idées générales, en jugements et en raisonnements. C'est le côté *actif* de l'intelligence. L'expérience fournit la matière et la raison lui imprime sa forme.

Dans son évolution, l'intelligence s'affranchit de plus en plus des sensations et des images, c'est-à-dire du *concret*, du *particulier* et du *contingent*, pour s'élever à l'*abstrait*, à l'*universel* et au *nécessaire*, car elle comprend les choses à la lumière des principes d'identité et de raison suffisante.

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE OU PERCEPTION INTERNE

SECTION I. — FONCTION D'ACQUISITION

72. — MODES OU FORMES DE LA CONSCIENCE

Le mot de conscience est équivoque ; il signifie :

1. La conscience *morale* : faculté de discerner le bien du mal : c'est un *juge* (Cf. *Morale*).

2. La conscience *psychologique* : perception immédiate que l'âme a d'elle-même et de ses phénomènes actuels : c'est un *témoin*.

A) **Modes** : la conscience psychologique a deux modes : *spontané* et *réfléchi* :

I. — La conscience **spontanée** : c'est la *connaissance* immédiate et comme le sentiment de ce qui se passe en nous. Kant l'appelle conscience *empirique* et les philosophes écossais *sens intime*.

II. — La conscience **réfléchie** : faculté par laquelle l'esprit se replie sur lui-même pour s'expliquer le moi et les phénomènes psychologiques. C'est une faculté intellectuelle *complexe*, qui implique l'*attention*, la *mémoire*. Son acte, c'est la *réflexion* ou *observation interne*.

B) **Comparaison** : I. — a) La conscience *spontanée* est **primitive** : c'est celle de l'enfant, de l'animal. Elle donne une connaissance *expérimentale* : aussi l'appelle-t-on *sens intime*. Elle est *commune* à l'homme et à l'animal.

b) La conscience *réfléchie* est **ultérieure** : elle suppose l'éveil de la raison. Elle nous donne une connaissance *rationnelle*. — Elle est *propre* à l'homme.

II. — a) La conscience *spontanée* est **synthétique, confuse** :

qui les dirigent et qu'on appelle pour cela *principes directeurs* de la connaissance : principe d'*identité* ou de *non-contradiction*, principe de *raison suffisante*. Le fond de l'intelligence est constitué par un besoin d'intelligibilité, besoin de *comprendre* l'essence des choses. Les principes d'identité et de raison ne sont que l'expression abstraite de cette tendance foncière. Ces deux principes constituent ce qu'on nomme, au sens strict, la *RAISON*.

Voici le tableau général de l'activité intellectuelle :

A. — OPÉRATIONS SENSITIVES	
I. Fonction d' Acquisition	I. CONSCIENCE.
	II. SENS.
II. F. de Conservation	I. MÉMOIRE.
	II. IMAGINATION.
	III. ASSOCIATION.
B. — OPÉRATIONS PROPREMENT INTELLECTUELLES	
III. F. d' Élaboration	I. FORMATION DES CONCEPTS, (<i>Abstraction, Généralisation</i>)
	II. JUGEMENT.
	III. RAISONNEMENT.
IV. Raison : PRINCIPES RATIONNELS (<i>identité et raison</i>).	

71. — ÉLÉMENTS DE L'INTELLIGENCE

I. — **Matière** : ce sont les données fournies par l'expérience : les *sensations*, les *états primitifs de la conscience*, les *images*, les *idées concrètes et singulières*. C'est le côté *passif* de l'intelligence, par lequel elle reçoit l'impression des choses.

II. — **Forme** : c'est l'*aperception des rapports*, par laquelle l'esprit transforme les sensations et les images en idées générales, en jugements et en raisonnements. C'est le côté *actif* de l'intelligence. L'expérience fournit la matière et la raison lui imprime sa forme.

Dans son évolution, l'intelligence s'affranchit de plus en plus des sensations et des images, c'est-à-dire du *concret*, du *particulier* et du *contingent*, pour s'élever à l'*abstrait*, à l'*universel* et au *nécessaire*, car elle comprend les choses à la lumière des principes d'identité et de raison suffisante.

CHAPITRE PREMIER

LA CONSCIENCE OU PERCEPTION INTERNE

SECTION I. — FONCTION D'ACQUISITION

72. — MODES OU FORMES DE LA CONSCIENCE

Le mot de conscience est équivoque ; il signifie :

1. La conscience *morale* : faculté de discerner le bien du mal : c'est un *juge* (Cf. *Morale*).

2. La conscience *psychologique* : perception immédiate que l'âme a d'elle-même et de ses phénomènes actuels : c'est un *témoin*.

A) **Modes** : la conscience psychologique a deux modes : *spontané* et *réfléchi* :

I. — La conscience **spontanée** : c'est la *connaissance* immédiate et comme le sentiment de ce qui se passe en nous. Kant l'appelle conscience *empirique* et les philosophes écossais *sens intime*.

II. — La conscience **réfléchie** : faculté par laquelle l'esprit se replie sur lui-même pour s'expliquer le moi et les phénomènes psychologiques. C'est une faculté intellectuelle *complexe*, qui implique l'*attention*, la *mémoire*. Son acte, c'est la *réflexion* ou *observation interne*.

B) **Comparaison** : I. — a) La conscience *spontanée* est **primitive** : c'est celle de l'enfant, de l'animal. Elle donne une connaissance *expérimentale* : aussi l'appelle-t-on *sens intime*. Elle est *commune* à l'homme et à l'animal.

b) La conscience *réfléchie* est **ultérieure** : elle suppose l'éveil de la raison. Elle nous donne une connaissance *rationnelle*. — Elle est *propre* à l'homme.

II. — a) La conscience *spontanée* est **synthétique, confuse** :

elle se confond avec le fait lui-même. Les états psychologiques ne sont pas rattachés à un sujet déterminé. Ainsi, l'animal a conscience de sa souffrance; cependant il ne sait pas que cette souffrance est sienne, car il n'a pas conscience de lui-même.

b) La conscience *réfléchie* est **analytique, claire, distincte** : elle se distingue du fait psychologique. Par elle, le sujet prend possession de lui-même et, tout en se séparant de ses propres phénomènes, les rapporte à lui et se retrouve en eux. L'état réfléchi ne va pas sans l'idée d'un *moi* particulier. « La conscience réfléchie, ou conscience de soi, commence avec le premier *je*; elle se précise et se complète avec la différence du *Je* et du *me*, lorsque l'on dit : « *Je me* connais moi-même... Dans la conscience confuse... le moi sujet ne se distingue pas du moi objet; ... ou, pour mieux parler, il n'y a pas encore de moi. Le moi ne s'est pas dégagé des phénomènes où il est enveloppé; il ne se nomme pas encore lui-même (1) ».

III. — a) La conscience *spontanée* a un domaine *plus large* : elle est la forme **commune** de tous les phénomènes psychologiques. Tous les faits internes sont sentis par la conscience spontanée, mais tous ne sont pas expressément pensés. La conscience spontanée est donc *coextensive* à toutes les facultés. Elle a la même durée et la même intensité que les phénomènes psychologiques; elle est comme eux susceptible d'une infinité de degrés. — La conscience spontanée et les phénomènes sont *simultanés*.

b) A chaque moment la conscience *réfléchie* ne saisit qu'un phénomène ou un petit nombre de phénomènes, qui se détachent alors en plein relief. Mais au-dessous d'eux s'agit une masse de faits, dans la pénombre d'une conscience confuse. — Elle est *postérieure* au fait observé. — Elle n'est possible que si ce fait n'est ni trop fugitif, ni trop violent. — Elle n'a pas nécessairement la même intensité ni la même durée que lui (7, A).

IV. — La conscience *spontanée* sert de **base** à la conscience *réfléchie*. La réflexion a besoin d'une matière à laquelle elle puisse s'appliquer, et c'est la conscience spontanée qui la lui fournit. La conscience réfléchie est donc la « conscience de la conscience ».

(1) P. JANET, *Psychologie*, n. 105.

73. — CARACTÈRES DE LA CONSCIENCE

La connaissance qui résulte du témoignage de la conscience est :

I. — **Intuitive ou Immédiate** : « Dans tout autre mode de connaissance, l'objet connu et l'esprit connaissant se distinguent l'un de l'autre : le moi, l'esprit, le *sujet* est d'un côté; le non-moi ou *objet* est de l'autre. Mais ici, qui connaît? C'est moi. Qui est-ce qui est connu? C'est encore moi, car ma sensation, ma pensée, ma volition, c'est moi sentant, moi pensant, moi voulant. C'est donc le moi qui connaît le moi; le moi sujet qui connaît le moi objet; et le trait caractéristique de la conscience c'est l'identité du sujet et de l'objet (1) ». Par exemple, souffrir et avoir conscience que l'on souffre, c'est une seule et même chose. Les états de conscience n'existent que dans le sentiment qu'on en a. De là vient la *certitude absolue* de la conscience.

II. — **Absolument certaine** : quand je perçois une chose par les sens, qui me prouve *immédiatement* que la représentation que j'en ai en soit la reproduction fidèle? Cette perception est *indirecte*; elle se fait par l'*intermédiaire* des sensations. Les objets extérieurs n'agissent sur nous qu'à travers des *milieux* qui peuvent en déformer la représentation. Rien de semblable pour le témoignage de la conscience : ici, l'objet connu et le sujet connaissant sont *identiques*, inséparables. L'erreur n'est pas possible puisqu'il n'y a pas d'*intermédiaire*. Qui peut douter de ses souffrances, de ses idées, de ses volitions? Cette certitude de la conscience est :

A) **Inattaquable** : on ne peut nier ou révoquer en doute le témoignage de la conscience, sans se contredire, car, pour nier ou révoquer en doute le témoignage de la conscience, il faut s'appuyer sur ce témoignage. Aussi les pyrrhoniens, pourtant sceptiques déterminés, n'allaient pas jusqu'à douter de la réalité des phénomènes de conscience. Descartes s'efforça de douter de tout, mais il ne peut douter de son doute lui-même. C'est pourquoi la certitude *psychologique* est :

(1) P. JANET, *Psychologie*, n. 105.

B) **Primitive, antérieure** aux autres certitudes ; celles-ci la supposent :

1. La certitude *sensible* ou *physique*, la certitude de l'existence et des propriétés des objets extérieurs, implique la certitude des *sensations*, puisque nous ne connaissons le monde que par les sensations qu'il détermine en nous (98). Mais les sensations ne sont que des *modifications de la conscience*.

2. La certitude *rationnelle*, la certitude des vérités nécessaires, implique la certitude de l'intuition *consciente*, par laquelle nous percevons leur nécessité.

C) **Supérieure** aux autres certitudes : certains philosophes se demandent :

1. Si des *objets extérieurs* répondent à nos sensations. C'est pourquoi la *Logique* de Port-Royal dit : « Les choses que l'on connaît par l'esprit sont plus certaines que celles qu'on connaît par les sens. »

2. Si les *vérités rationnelles* sont *objectivement* nécessaires. Mais personne n'a songé à révoquer en doute soit les *sensations*, soit la *nécessité subjective* des vérités qui s'imposent à l'esprit.

III. — **Personnelle, impénétrable** : on n'a conscience que de soi-même et de ce qui se passe en soi. La conscience ne sort pas d'elle-même. On peut deviner par des signes extérieurs les sentiments, les pensées et les volontés des autres ; mais on n'en a pas conscience. — De même, nous n'avons pas conscience du *monde extérieur* ni de *notre corps*, mais seulement des sensations qui nous en révèlent l'existence et les qualités. — De même enfin nous n'avons pas conscience de *Dieu*, mais seulement de l'idée de Dieu (76, II). Ce n'est que par la raison que nous pouvons interpréter les données de la conscience et affirmer des réalités autres que nous-mêmes.

74. — NATURE DE LA CONSCIENCE

A) **Il y a deux opinions sur ce point** (1) :

I. — **Faculté spéciale** : pour Reid, Jouffroy, Garnier, Royer-

(1) Cf. FR. BOULLIER, *La vraie conscience. — De la conscience en Psychologie et en Morale.*

Collard, etc. la conscience est une faculté spéciale, spécifiquement distincte des autres facultés.

II. — **Mode fondamental** des autres facultés : d'après Aristote, Descartes, Hamilton, Maine de Biran, Stuart Mill, etc., elle est le *mode fondamental* de toutes les facultés, la *forme commune* et le *caractère essentiel* de tous les phénomènes psychologiques. Deux comparaisons font bien comprendre la divergence des deux écoles. Pour les premiers, la conscience est aux faits internes ce que la *lumière* est aux *objets* qu'elle éclaire, objets qui existent indépendamment de la lumière. — Pour les autres, la conscience est aux phénomènes psychologiques ce que la *lumière* est aux *couleurs*, qui ne sont ni ne se conçoivent sans la lumière. Cette dernière opinion nous paraît vraie.

B) **Argument** : la distinction de deux choses est prouvée quand on peut constater : 1. leur *séparation* ; — 2. ou au moins leur *indépendance de variations*. — Or, il est impossible de constater entre la conscience et les phénomènes psychologiques :

I. — **Une séparation** : en effet : a) la conscience séparée des phénomènes psychologiques équivaldrait à la conscience de zéro, à la non-conscience. Il n'y a pas de milieu, on a conscience de sentir, de penser, de vouloir, ou l'on n'a conscience de rien. — b) *Réciproquement* : séparer les phénomènes psychologiques de la conscience revient à les nier. Une sensation qui n'est pas consciente est une sensation qui n'est pas sentie ; une pensée qui n'est pas consciente est une pensée qui n'est pas pensée ; une volition qui n'est pas consciente est une volition qui n'est pas voulue (1).

II — **Une indépendance de variations** : si vous diminuez ou augmentez par la pensée *vg.* une douleur, vous ne le pouvez sans amoindrir ou accroître la conscience de cette douleur ; — et si vous faites varier la conscience d'une douleur, vous ne le pouvez sans faire varier proportionnellement dans la pensée la douleur même. On ne peut concevoir une conscience intense accompagnant une douleur légère, ou une grande douleur accompagnée d'une faible conscience.

C) **Objections contre** : I. — la *seconde partie* de l'argument

(1) Les scolastiques disaient après Aristote : *Non sentimus nisi sentiamus nos sentire ; non intelligimus nisi intelligamus nos intelligere.*

précèdent : on constate parfois une *disproportion* entre les phénomènes psychologiques et la conscience qui les accompagne. Sous l'empire de la passion, la vie psychologique devient très intense; cependant la conscience de ce qui se passe en nous est alors obscure et l'observation de nous-mêmes difficile : *vg. plus je suis en colère, moins j'en ai conscience.*

Réponse : cette objection confond la conscience spontanée avec la conscience réfléchie. Plus une passion est forte, plus une pensée est absorbante, moins facilement je puis l'observer, c'est vrai; mais il est vrai aussi que j'en connais d'autant plus directement l'intensité que cette intensité est en réalité plus grande. C'est donc la conscience *spontanée* qui reste toujours exactement *proportionnelle* au phénomène; c'est la conscience *réfléchie* qui n'est pas en *raison directe* du phénomène. Etant donnée la puissance limitée de notre activité, il est tout naturel que l'intensité de la vie psychologique et la réflexion, qui prend cette vie même pour objet, soient en *raison inverse*. C'est pourquoi la conscience réfléchie est une faculté *spéciale*, tandis que la conscience spontanée est la *forme commune* de tous les phénomènes psychologiques, la *condition générale*, le *mode fondamental* de toutes les facultés, auxquelles, comme dit Hamilton, elle est *coextensive* (1).

II. — la *première partie* de l'argument : il y a des phénomènes psychologiques inconscients; donc il y a parfois *séparation* entre les phénomènes et la conscience.

Réponse : il n'y a pas de phénomènes psychologiques inconscients (73).

75. — DEGRÉS DE LA CONSCIENCE

§ A. — POSITION DE LA QUESTION

La conscience est susceptible d'un grand nombre de degrés; les phénomènes psychologiques peuvent être plus ou moins cons-

(1) « La première (la conscience spontanée) ne peut être dite une faculté de l'intelligence, puisqu'elle est aussi bien un élément essentiel du sentiment ou de l'effort que de la pensée; la seconde au contraire (la conscience réfléchie), est un pouvoir de l'esprit humain qui n'est pas nécessaire à chacun de ses actes, et qui est intermittent chez beaucoup d'hommes. » E. CHARLES, *Psychologie*, Chap. x, § 1.

cients : j'ai une conscience nette de la pensée que j'exprime; j'ai à peine conscience du bruit de la rue quand j'étudie.

Leibniz (1) distingue des états de conscience : 1. *Clairs et distincts* : ceux que l'on distingue les uns des autres et dont on peut dire *par quoi* ils se distinguent.

2. *Clairs et confus* : ceux que l'on distingue les uns des autres, mais *sans savoir* par quoi ils se distinguent.

3. *Sourds* : ce sont les états élémentaires qui composent les états confus : *vg.* chaque parole dont est composée la rumeur d'une foule.

4. *Plus que sourds* : ceux dont le raisonnement seul nous prouve l'existence.

Mais alors on s'est demandé s'il ne pourrait pas y avoir des phénomènes psychologiques absolument inconscients : dans ce cas, la conscience, loin d'être l'essence des faits internes, n'en serait plus qu'un caractère *accidentel, accessoire* : elle ne serait plus qu'un *épiphénomène*. C'est la thèse des partisans de l'*inconscience*, soutenue par *vg.* Hamilton, Taine, Lotze, Wundt, Schopenhauer (2) qui donne pour principe au monde une « Volonté inconsciente », — Hartmann (3) qui adjoint à cette volonté une « Idée inconsciente ». On l'attribue aussi à Leibniz, Kant, Maine de Biran; mais il est probable qu'ils entendaient par faits inconscients des faits de sourde conscience.

§ B. — ARGUMENTS TIRÉS

I. — **Du raisonnement** (*a priori*) : si une cause A produit un effet B, tout fragment *a* de la cause devra produire un fragment *b* de l'effet. Si *vg.* une excitation physique produit une certaine sensation, tout fragment de l'excitation devra produire un fragment de la sensation totale. Or, ce fragment de sensation ou sensation partielle n'est pas perçu; il est donc inconscient. (R)

Les partisans de l'inconscience apportent des exemples : a) *bruit des vagues* (4) : nous entendons le bruit des vagues de la mer et

(1) *Nouveaux essais*, L. II, ch. xxix. — *Monadologie*, § 19 à 25.

(2) *Du monde comme volonté et comme représentation*.

(3) *Philosophie de l'Inconscient*.

(4) Cet exemple est emprunté à Leibniz : « Pour entendre ce bruit

nous n'entendons pas le bruit de chaque goutte d'eau dont l'ensemble forme les vagues. Il faut pourtant que le choc de deux gouttes d'eau produise une sensation partielle, sinon la sensation totale serait le résultat de zéros de sensations : or zéro multiplié par zéro ne peut donner que zéro. Chaque sensation partielle existe donc dans l'âme, bien que non perçue par elle ; il y a donc des sensations inconscientes.

b) *Bruit des feuilles d'une forêt* ; — c) *rumeur d'une grande ville*, etc.

Réponse : 1. Le principe est *faux*, pris d'une façon générale. Tout fragment d'une cause complexe ne produit pas nécessairement un fragment de l'effet total : vg. 95° de chaleur ne produisent pas un commencement d'ébullition. Ce qui est vrai, c'est que chaque fragment de cause doit produire *quelque* effet, mais pas nécessairement le *même* effet que la cause totale : 95° de chaleur produisent assurément un certain effet dans l'eau, mais pas l'effet de l'ébullition. Pour que l'effet d'une cause complexe se produise, il faut que la somme de ses conditions nécessaires et suffisantes soit réalisée.

2. Le principe invoqué doit être *retorqué* : on peut l'appliquer ainsi aux exemples allégués : si la sensation qui résulte de l'excitation totale (vg. *bruit des vagues*) est consciente, la sensation provenant de l'excitation partielle doit être de même nature, donc être consciente aussi, en vertu même du principe : Toute partie d'une cause produit une partie de l'effet de cette cause. — En réalité, quand nous percevons le bruit de la mer, etc., nous avons conscience de percevoir une sensation complexe, faite de sensations multiples partielles, qui composent la sensation complexe et confuse, qu'on appelle le bruit des vagues, la rumeur d'une

comme l'on fait, il faut bien qu'on entende les parties qui composent ce tout, c'est-à-dire le bruit de chaque vague, quoique chacun de ces petits bruits ne se fassent connaître que dans l'assemblage confus de tous les autres ensemble, et qu'il ne se remarquerait pas si cette vague qui le fait était seule. Car il faut qu'on soit affecté un peu par le mouvement de cette vague et qu'on ait quelque perception de chacun de ces bruits, quelque petits qu'ils soient : autrement on n'aurait pas celle de cent mille vagues, puisque cent mille riens ne sauraient faire quelque chose. » (*Nouveaux essais...*, Avant-propos, p. 66).

grande ville, etc. Plus un auditeur a l'ouïe fine et exercée, mieux il percevra distinctement les sensations élémentaires dont est faite la sensation totale. C'est ainsi qu'un musicien peut discerner les voix diverses de ceux qui chantent en chœur, tandis qu'un auditeur ordinaire ne percevra qu'une sensation plus ou moins confuse.

II. — **Des faits** (*a posteriori*) : les partisans de l'inconscience prétendent qu'on trouve des phénomènes inconscients, qui se rapportent à chacune de nos facultés :

A) **Sensibilité** : 1. **SENSATIONS** : Pascal occupé à résoudre un problème ne sent plus son mal ; — un malaise général est la résultante d'une multitude de petites sensations, qui ne sont pas senties isolément.

2. **SENTIMENTS** : l'ennui, l'émotion esthétique sont l'effet d'un grand nombre de sentiments simples, qui, séparément, ne sont pas conscients.

B) **Intelligence** : 1. **PERCEPTIONS** inconscientes quand l'impression est trop : a) *faible* : moins de 32 vibrations par seconde ; — b) *forte* : plus de trente-quatre mille ; — c) *répétée* : vg. pression de l'atmosphère ; contact des vêtements ; tic-tac du moulin.

2. **MÉMOIRE** : conservation latente d'une multitude d'idées.

3. **ASSOCIATION DES IDÉES** : vg. on parle devant Hobbes de la mort de Charles I ; il demande aussitôt la valeur du denier romain ; l'idée intermédiaire inconsciente était le souvenir de Charles I vendu par les Ecossais.

4. **OPÉRATIONS INTELLECTUELLES** : il se produit des jugements, généralisations, raisonnements, dont l'esprit ne constate qu'après coup l'existence en voyant le résultat ; vg. solution d'un problème trouvée au réveil ; — exemple des savants, artistes etc., qui ne savent pas rendre compte de l'histoire de leur découverte scientifique ou de leur création artistique. Il s'est donc fait en eux un travail latent qui leur a échappé.

C) **Activité** : 1. **INSTINCT** : il est inconscient : vg. on étend la main pour parer un coup, sans y penser.

2. **HABITUDE** : elle finit par devenir inconsciente : vg. pianiste.

3. **VOLITION** : vg. dans une longue marche, chaque pas est voulu, mais cette volition est inconsciente.

De ces faits et autres analogues on conclut que les phénomènes psychologiques sont *naturellement inconscients* ; que la conscience est un *épiphénomène*, un *surcroît* qui s'y ajoute quand ils remplissent certaines conditions d'*intensité*, de *durée*, de *complexité*.

Réponse : il faut établir une distinction dans les faits allégués et autres semblables :

A) Les uns sont **psychologiques**, et alors conscients à quelque degré : *vg.* la preuve que le meunier entend vaguement le bruit de son moulin, c'est que, si le bruit cesse, il le remarque aussitôt. — Ce sont là des faits de « *moindre*, de *sourde* ou de *basse* conscience », « *subconscients* », que les Allemands appellent « *perceptions crépusculaires* », « *le côté nocturne de l'âme* ». C'est sans doute ce qu'entendait Leibniz quand il parlait des « *petites perceptions* ». Ces faits d'*inconscience relative* sont réels et fréquents, car la conscience spontanée peut passer par une infinité de degrés, comme les phénomènes qu'elle accompagne : *vg.* bruit de chaque feuille ; — pression de l'atmosphère ; — malaise général et vague, etc... — Pour certains de ces faits, l'attention est parfois si faible qu'ils sont à peine sentis au moment où ils se passent ; et, comme ils ne laissent aucune trace dans la mémoire, ils *paraissent* avoir été absolument inconscients.

B) Les autres sont purement **physiologiques** et, par conséquent, *absolument* inconscients, car ce sont des états non de l'âme, mais du cerveau : *vg.* nous avons eu la volonté générale de marcher, peut-être même la volonté expresse de faire le premier pas ; mais les pas suivants n'ont été que des déplacements *mécaniques* de l'organe locomoteur. — La raison pour laquelle l'impression physiologique ne franchit pas le « *seuil de la conscience* », c'est que l'attention a fait défaut ou bien que l'excitation a été soit trop forte, soit trop faible (31, B).

Conclusion : l'hypothèse d'un phénomène psychologique inconscient est *contradictoire* : *vg.* l'existence d'une *sensation* douloureuse inconsciente répugne, car ce serait un phénomène *à la fois senti et non senti* : senti, puisque c'est une sensation ; non senti, puisqu'il est inconscient. De même, une *idée* qui ne serait pas du tout pensée et une *volition* qui ne serait nullement voulue sont aussi inconcevables qu'un mouvement sans vitesse.

La conscience n'est donc pas quelque chose d'*accessoire* et d'*accidentel* ; elle est inhérente à tous les phénomènes psychologiques ; elle en est la forme *essentielle* et *commune*.

§ C. — ROLE DE L'INCONSCIENT DANS LA VIE

L'inconscient *relatif* suffit parfaitement à expliquer les faits dont certains philosophes rendent compte par l'inconscient *absolu*. C'est à lui sans doute que s'appliquent ces mots de Leibniz : « Ces petites perceptions » (qu'il nomme plus loin insensibles) « sont de plus grande efficacité qu'on ne pense. Ce sont elles qui forment ce je ne sais quoi, ces goûts, ces images des qualités des sens, claires dans l'assemblage, mais confuses dans les parties ; ces impressions que les corps qui nous environnent font sur nous, et qui enveloppent l'infini ; cette liaison que chaque être a avec tout le reste de l'univers. On peut même dire qu'en conséquence de ces petites perceptions le présent est plein de l'avenir et chargé du passé » (1).

1. Ces petites perceptions expliquent, d'après Leibniz, les goûts, les préférences instinctives, les tristesses sans cause apparente, le caractère personnel, la liaison du passé et de l'avenir.

2. Elles préparent aussi, par une sorte de travail mystérieux, la solution de certaines difficultés qui apparaît tout à coup.

3. Les profondeurs obscures de notre esprit sont remplies d'une multitude de phénomènes de « *sourde conscience* », d'où résulte la sensation confuse de bien-être ou de malaise ; ils ont une grande influence pratique, car ce sont eux qui agissent sur les muscles (2).

76. — OBJET, PORTÉE ET LIMITES DE LA CONSCIENCE

I. — **Objet et portée** : l'âme a conscience :

1. **De tous les phénomènes psychologiques** : par elle nous avons l'idée des sensations et des sentiments, — des pensées, — et des volitions de notre âme.

2. **De son être** : en même temps que nous percevons nos phé-

(1) *Nouveaux essais*... Avant-propos, p. 67.

(2) COLSENET, *La vie inconsciente de l'esprit*.

nomènes, nous sentons que nous sommes le *sujet* et la *cause* de ces phénomènes :

A) **Sujet des phénomènes** : si divers que soient les phénomènes de conscience, je les rapporte à moi-même ; je les appelle miens, je dis : « *Mes sentiments, mes idées, mes volontés* ». Le sujet se distingue cependant des phénomènes de conscience, où il est impliqué : les phénomènes sont *multiples* et *changeants* ; le sujet est *un* et *permanent*, c'est-à-dire identique. Et ce sujet, malgré le flux et le reflux incessants des phénomènes, reste *identique* à lui-même. J'ai conscience que le sujet qui, en moi, sent actuellement, est le *même* que celui qui pense, que celui qui veut ; de plus, ma mémoire me rappelle que, ce matin, hier, il y a dix jours, un mois, un an, c'est *moi* qui sentais, pensais, voulais. Les phénomènes passent et changent ; mais le *moi* demeure ; la mémoire suppose et révèle l'*identité* du sujet qui se souvient. Nous, nous percevons donc comme sujet *un* et *permanent* de phénomènes *multiples* et *changeants*, c'est-à-dire comme **substance**.

B) **Cause des phénomènes** : dans certains états nous nous sentons surtout *passifs* : vg. dans nos sensations ; nous subissons ces phénomènes plutôt que nous ne les produisons. Mais il en est d'autres : vg. désir, attention, volition, où nous nous sentons surtout *actifs* ; alors nous sentons que certains effets *procèdent* de nous, sont *produits* par nous. Donc nous nous percevons comme étant la **cause** de certains phénomènes (19).

La conscience a donc bien pour objet : 1. *Tous les phénomènes psychologiques*, puisque nous avons montré qu'il n'y en avait pas d'inconscients (75). — 2. *Notre être*, qu'elle atteint *directement* comme substance et comme cause des phénomènes. Ce n'est donc pas par un raisonnement inductif que nous arrivons à la connaissance du moi, de notre âme, de notre être ; nous ne l'*inférons pas* de ses phénomènes, nous ne remontons pas de l'effet à la cause ; mais nous saisissons ce moi *immédiatement* comme substance et comme cause des phénomènes. « Il faut, dit Jouffroy, rayer de la psychologie cette proposition consacrée : l'âme ne se connaît que par ses actes et modifications (1) ».

(1) *Nouveaux mélanges, De l'organisation des sciences philosophiques*, p. 276.

II. — **Limites** : Hamilton, soutenant que la conscience est coextensive à toutes nos facultés, en conclut qu'elle doit avoir le même objet et les mêmes limites que ces facultés. Donc, puisque nous avons *connaissance* de notre corps, du monde extérieur, de Dieu, du passé, de l'avenir, nous devons aussi en avoir *conscience*. Cette argumentation repose sur une confusion : la connaissance d'un objet ne suppose nullement la conscience de cet *objet en lui-même*, mais seulement la conscience de la *connaissance présente* de cet objet. La conscience est *personnelle* (73, III) ; elle ne peut sortir d'elle-même ; donc nous n'avons conscience ni :

A) **De notre corps**, quoi qu'en dise Maine de Biran : nous ne pouvons pas plus percevoir directement notre corps que les corps étrangers. L'âme ne peut sortir de sa propre conscience pour s'identifier avec les organes. Elle ne connaît son corps, comme les objets extérieurs, que par l'intermédiaire des *sensations*.

Mais, pour notre corps, l'intermédiaire ce sont les sensations *internes* : musculaires et vitales. Le moi a la sensation d'une étendue résistante, qui le circonscrit et l'accompagne partout. Nous n'avons donc pas conscience de notre corps, mais nous avons conscience d'*être unis* à un corps : c'est pourquoi chacun de nous peut dire : *Mon corps* (1).

B) **Du monde extérieur**, quoi qu'en disent les Ecossais : nous avons simplement conscience des sensations qu'il produit en nous et qui deviennent pour nous les signes de son existence et de ses qualités. Si nous avons conscience des objets extérieurs, nous sentirions ce qui se passe en eux, comme nous sentons ce qui se passe en nous-mêmes ; nous pourrions dire : « Je sens cette pierre tomber », comme nous disons : « J'éprouve tel sentiment ». Nous devons dire au contraire : « J'ai conscience de *voir* tomber cette pierre ». C'est que l'objet de la perception est dans la conscience *en tant que connu* et non en réalité. (R)

C) **De l'infini, de l'absolu, de Dieu** : sans doute Dieu est présent à l'âme comme il est présent partout. Mais pour en avoir conscience il faudrait que nous fussions l'infini, l'absolu, Dieu.

(1) MAINE DE BIRAN, *Fondements de la psychologie*, Part. I, Sect. II, chap. III. — BERTRAND, *L'aperception du corps humain par la conscience*.

Nous avons seulement conscience de l'idée d'infini, d'absolu, de Dieu.

D) **Des phénomènes physiologiques** : parce qu'ils se passent dans le corps ; mais nous avons conscience des sensations qu'ils nous procurent. Ces sensations sont des équivalents psychologiques des états de nos organes, mais elles ne nous font pas percevoir ces organes, qui, le plus souvent, nous sont inconnus.

E) **Du passé, ni de l'avenir** : car nous n'avons conscience que de ce qui est actuellement présent dans notre âme.

Conclusion : les limites de la conscience sont les limites mêmes du moi.

77. — IDÉES DUES A LA CONSCIENCE RÉFLÉCHIE

Le moi nous apparaît avec certains caractères propres et devient ainsi la source de notions importantes. Ces notions, dont la conscience est l'origine et le prototype, nous les transportons en dehors de nous, au moyen de l'induction et de l'analogie : c'est ainsi que nous concevons le monde extérieur à notre image et ressemblance.

Nous devons à la conscience les idées :

I. — **Des divers phénomènes psychologiques** : plaisir et douleur, sensations et sentiments, pensées, volitions.

II. — **D'être, d'unité, de simplicité, d'identité, de durée, de différence, de nombre** : en percevant nos phénomènes multiples, changeants, nous nous percevons en même temps comme un être, un, simple, identique, persistant :

1. **Être** : nous nous sentons existant : de là l'idée d'être.

2. **Unité** : nous n'avons conscience que d'une seule force : de là l'idée d'unité. Il y a bien des sortes d'unités : vg. l'unité mathématique, l'unité d'un corps matériel ou vivant, l'unité d'une collection. Toutes ces unités sont analogiques. L'unité du sujet dont j'ai conscience est le type de la véritable unité. Sans doute les phénomènes de conscience sont multiples, mais ils procèdent tous d'une seule et même cause, simple et indécomposable, comme l'atteste la conscience.

3. **Simplicité** : car nous ne nous sentons pas divisibles ; de là l'idée de simplicité, d'indivisibilité.

4. **Identité** : au point de vue des phénomènes, la conscience est un perpétuel devenir. Mais, malgré ces changements, nous avons conscience de retrouver, à l'aide de la mémoire, cette unité simple à travers toutes les vicissitudes de notre existence. Notre vie extérieure ou mentale a pu offrir la plus grande variété d'actes : nous sentons que nous sommes restés foncièrement les mêmes : de là l'idée d'identité.

5. **Durée** : car nous avons conscience de la continuité de notre activité ; de là l'idée de durée. Nos opérations se déroulent et passent en restant nôtres, elles se rapportent donc à une force qui persiste pendant qu'elles se succèdent.

6. **Temps** : la durée du moi conditionne la succession des phénomènes ; sans elle, il n'y aurait pour eux ni avant ni après, car ces déterminations supposent qu'ils sont comptés et placés à leur rang par rapport à quelque chose de fixe et de permanent. De ces rapports d'antériorité et de postériorité, de cette notion de la succession dérive l'idée de temps. Il ne faut donc pas identifier la succession, qui est la loi des phénomènes, avec la durée du moi qui la rend possible. C'est parce que nous avons conscience de rester identiques parmi la perpétuelle mobilité des phénomènes de notre âme, que nous pouvons localiser ces phénomènes et les autres dans le temps. C'est pourquoi Leibniz a dit avec raison que, s'il n'y avait pas d'âme, il n'y aurait pas de temps : *Si non esset anima, non esset tempus.*

7. **Différence** : nous distinguons nos états de conscience les uns des autres : vg. telle pensée de telle autre ; de là l'idée de différence.

8. **Nombre** : des états qui se succèdent dans l'âme peuvent être comptés ; de là l'idée de nombre.

III. — **De substance** : en percevant la multitude des phénomènes de mon âme, je perçois le sujet un qui les subit ou les produit et, dans la succession de ces états de conscience, je me retrouve, grâce à la mémoire, semblable à moi-même, aux divers moments de mon existence ; de là l'idée de substance : sujet un et permanent de phénomènes multiples et changeants (76, I).

IV. — **De cause efficiente** : je perçois des phénomènes produits par moi, procédant de mon activité ; de là l'idée de cause : c'est le pouvoir de produire quelque chose (76, I). A l'idée de cause se rattachent les idées d'activité et de force, de puissance, de tendance, puisque la cause suppose une activité productrice (= force), — une capacité d'agir (= puissance), — une propension à agir (= tendance).

V. — **De finalité** : je me sens souvent agir en vue d'un but à atteindre ; de là l'idée de fin : c'est ce pourquoi une chose est faite.

VI. — **De liberté** : en me déterminant à agir je sens que je pourrais me déterminer autrement ; de là l'idée de liberté : c'est le pouvoir de se déterminer à agir.

VII. — **De personnalité** : je me sens comme une force agissant en connaissance de cause et maîtresse de ses actes ; de là l'idée de personnalité : c'est un individu conscient, raisonnable et libre.

Conclusion : la conscience spontanée nous donne le sentiment concret d'un moi existant, un, simple, identique, persistant, agissant, libre, tendant vers certaines fins. La réflexion, travaillant sur ces données expérimentales, en dégage les idées abstraites d'être, d'unité, de simplicité, d'identité, de substance, de durée, de cause, de liberté, de finalité, etc. (Pour l'explication détaillée de ces notions, Cf. Livre II, Sect. IV, Ch. III).

78. — L'IDÉE DU MOI

I. — **Éléments** : l'idée du moi c'est l'idée de la personnalité tout entière. C'est une idée très complexe, qui se rapporte d'abord :

A) **A notre personnalité interne**, dont les éléments sont :

1. L'idée du **SUJET UN, IDENTIQUE, ACTIF ET LIBRE**, que nous manifeste la conscience dans la perception de ses états. Nous nous percevons, nous et nos états, comme une seule réalité considérée sous un double aspect : d'un côté, le sujet un et identique ; de l'autre, ses phénomènes multiples et changeants ; — d'un côté, une force raisonnable, une cause maîtresse de ses actes ; de l'autre, les actes qu'elle produit et où elle se révèle.

2. L'idée de notre **CARACTÈRE**, de notre manière habituelle de sentir, de penser et d'agir.

3. La **SENSATION** à peu près continuelle, qui correspond dans notre conscience à la présence et à l'action de notre corps et qu'on appelle *coenesthèse* (κοινή, αἰσθησις).

B) **A notre personnalité externe** : ses éléments sont :

1. L'idée de notre **CORPS** : l'homme n'est pas un pur esprit ; c'est, selon Bossuet : « un tout naturel », ou, d'après Descartes : « un tout substantiel », qui est à la fois corps et âme, esprit et matière, étendue vivante, animée, sentante et pensante. Comme on dit : je sens, je pense, je veux, on dit aussi : je grandis, je marche, je mange.

2. L'idée de notre **PASSÉ**, tel qu'il revit dans le souvenir : moi, ce sont mes œuvres, mes mérites et mes démérites, mes vertus et mes vices.

Remarque : parfois la notion du moi, au lieu d'exprimer la personnalité tout entière, est restreinte à la signification du *sujet de la conscience*, qui est l'élément essentiel de la personnalité.

II. — **Origine** : A) L'idée du moi, dans sa partie essentielle, c'est-à-dire comme *sujet un et permanent* et comme *cause de des phénomènes* qui se passent en lui, est due à la *conscience réfléchie* (77).

B) Quant aux autres éléments qui viennent s'y adjoindre, les uns, comme les états de notre *vie passée*, sont dus à la *mémoire* ; les autres, comme la connaissance de *notre corps*, aux *sensations internes* (76, II, A).

III. — **Rôle** : A) **En psychologie** : l'idée du moi est contenue :

1. **EXPLICITEMENT** dans tout acte intellectuel ou volontaire, par lequel l'âme se distingue du monde extérieur, du non-moi. De là tant de notions premières : *être, unité, causalité, substance, finalité*, etc. (77), qui constituent les *caractères distinctifs* du moi.

En effet, on appelle le moi *vg.* : **ÊTRE** : pour marquer qu'il ne disparaît pas avec chaque acte ; — **FORCE** : quand on fait attention à son activité *interne, immanente* : *vg.* effort pour remuer le bras ; cet acte est accompli dès qu'il est voulu, même s'il n'a pas d'effet, si le bras reste immobile ; — **CAUSE** : quand on l'envi-

sage dans ses *effets*, dans son activité *externe, transitive* : vg. remuer de fait le bras ; — *SUBSTANCE* : c'est l'être, la force considérée comme *permanente* et comme *sujet* (sub-jectum, substantia) des phénomènes. Ce ne sont pas des notions foncièrement différentes, mais des aspects variés de l'idée du moi. *Être et agir* soit *ad intra* (force), soit *ad extra* (cause), au fond, c'est tout un, car la conscience ne perçoit l'existence que par l'activité. Il ne faut pas non plus séparer l'idée de substance de celle de force et de cause. La substance est la force envisagée comme permanente ; et que serait une substance sans quelque activité ?

2. *IMPLICITEMENT* dans tout phénomène de conscience, car tout phénomène de conscience implique un *sujet* conscient. C'est en ce sens que Descartes disait : *Cogito, ergo sum.*

B) *En morale* : la notion du moi, c'est la notion de la volonté libre et responsable. Le devoir, le droit, la responsabilité, le mérite et le déshonneur ne peuvent exister que pour un être qui a conscience de posséder une unité, une identité, une liberté véritables, qui a conscience d'être une personne et peut dire « moi » (Cf. *Morale*).

79. — IMPORTANCE DE LA PERCEPTION DU MOI

Il ne s'agit plus ici de l'idée abstraite du moi, fruit de la réflexion et de l'abstraction, mais de la perception immédiate du moi par la conscience spontanée : cette perception est le *sentiment* d'une réalité atteinte à travers ses phénomènes. Sans doute, ce n'est pas l'intuition de l'essence du moi, de notre être substantiel en dehors de ses modifications, mais c'est l'intuition du moi sentant, pensant, voulant.

Cette perception, cette intuition, ce *sentiment concret*, que le moi a de son être à chaque instant, fait échec à un grand nombre d'erreurs :

1. Au *criticisme* de Kant : s'il est vrai que le moi se perçoit, s'atteint directement comme *substance* et comme *cause*, il est faux que la substance et la cause sont de simples *formes a priori* de l'entendement.

2. Au *panthéisme* : en se connaissant comme *substance*, sans pourtant se reconnaître comme absolu, le moi s'oppose au panthéisme de Spinoza, pour lequel il n'est qu'une substance, celle qui existe de soi et par soi.

3. Au *matérialisme* et au *fatalisme* : puisque le moi se sent lui-même essentiellement *un, simple, identique et libre* dans son activité. On voit ainsi pourquoi la psychologie est une *base inébranlable* pour la métaphysique.

80. — ALTÉRATIONS DE L'IDÉE DU MOI

A) *Causes* : la complexité de l'idée du moi en explique les altérations. Elles peuvent avoir pour causes :

I. — *Troubles dans les images qui représentent le moi passé* : l'idée que nous nous faisons de nous-mêmes est souvent peu conforme à ce que nous sommes en réalité, car nombre de faits de notre vie sont noyés dans l'oubli. Bien plus, il peut arriver, par suite des défaillances de la mémoire, qu'on s'attribue des événements auxquels on est étranger, parce qu'ils ont vivement frappé notre imagination : vg. on croira avoir fait des prouesses qu'on a lues. On pourra même confondre son histoire avec celle d'un autre et agir d'après cette conviction : c'est le fait des aliénés qui se croient empereurs ; c'est le cas des amnésiques périodiques (*).

II. — *Troubles dans les sensations qui représentent le moi présent* : il peut arriver que, la mémoire restant intacte, des causes morbides dérangent brusquement le cours des sensations habituelles. Alors celui qui se trouve ainsi tout à coup affecté ne se reconnaît plus ; il ne peut plus rapporter ces états insolites à ses anciennes aptitudes et dispositions ; il croit que son existence a été suspendue ou qu'elle est renouvelée ; il dira de lui-même : « Je suis mort » ou « Je suis autre ».

Ces altérations de l'idée du moi sont appelées improprement :

(*) Voir le cas de Félicité et autres dans le P. ROCHE, *Doctrines et Problèmes*, Ch. xiv.

« maladies de la personnalité », « dédoublement de la personnalité », faits de « double conscience ⁽¹⁾ ».

B) **Explications** : ces illusions de la perception interne montrent simplement que l'idée du moi est une *synthèse mentale*, une *construction* complexe de l'esprit, dont la mémoire et la conscience actuelle fournissent les éléments. C'est pourquoi cette idée sera sujette à des variations, si des accidents troublent la mémoire ou si des perturbations organiques provoquent des sensations anormales. Mais les désordres, qui en peuvent résulter dans la *connaissance analytique* du moi, ne prouvent rien contre la *réalité* du moi lui-même, et le *sentiment spontané* qu'il a de sa réalité. Être une personne, c'est un fait *objectif*, indépendant de la manifestation que nous en donne la conscience. La conscience, aidée de la mémoire, nous révèle et constate notre personnalité, mais ne la crée pas. Il n'est nullement nécessaire, en effet, pour demeurer identique dans le fond de son être, de savoir s'en rendre compte. L'enfant reste identique, bien qu'il soit longtemps incapable de juger de son identité ; durant le sommeil, dans l'ivresse, dans les accès d'épilepsie, l'homme adulte cesse d'avoir conscience de son identité, mais ne cesse pas d'être identique. Les maladies de la personnalité sont donc des altérations de l'idée du moi, et non des altérations du moi lui-même.

Conclusion : ces illusions de l'idée du moi montrent bien que cette idée est due à une *synthèse constructive* de l'esprit travaillant sur les données de l'expérience interne, et non à une *perception immédiate* du fond *substantiel* de notre être. Sans doute, toutes les fois qu'on se perçoit, on se perçoit *sentant, pensant ou voulant* ; nous avons ainsi le *sentiment concret* du moi ; mais l'idée abstraite du moi est une construction complexe de l'intelligence. Ces altérations n'affectent pas l'être lui-même mais ses phénomènes, ses *manières d'être*. C'est l'erreur des phénoménistes d'attribuer au moi les perturbations qui ne conviennent qu'à l'idée du moi.

(1) TH. RIBOT, *Maladies de la personnalité*. — PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*.

81. — FAUSSES NOTIONS DU MOI

A) **Exposé** : pour les SENSUALISTES comme Condillac, le moi n'est que la « collection des sensations » qu'on éprouve ou qu'on se rappelle ; pour les PHÉNOMÉNISTES comme Hume, le moi « est un faisceau des différentes perceptions qui se succèdent l'une à l'autre » ; pour les RELATIVISTES, comme S. Mill, le moi n'est « qu'une série de sentiments coordonnés », ou Taine : « une série d'états de conscience » qui ont la propriété « de nous apparaître comme internes, par opposition aux autres événements qui nous apparaissent comme externes ». Pour M. Ribot, le moi n'est que « le sentiment » complexe et confus de « notre organisme individuel ».

B) **Arguments** : I. — La conscience ne nous révèle que des *états coexistants* ou *successifs* ; le moi n'est donc que la collection ou la série de ces états.

Réponse : la conscience atteint directement le moi comme quelque chose d'un, d'identique et de permanent, c'est-à-dire comme une réalité substantielle (76, I, A).

II. — L'idée du moi peut s'expliquer sans un moi réellement existant. Nous concevons, il est vrai, le moi comme un être un et permanent ; mais cette conception est illusoire ; aucune réalité substantielle n'y répond. Cette illusion vient de l'*unification apparente* des états de conscience qui est produite par : a) l'*association* qui fait de ces états divers un tout indissoluble ; b) le *langage* qui, exprimant ce tout par un *substantif*, nous habitue à le penser comme une *substance*. Donc ce qui dans la réalité répond à l'idée du moi se réduit à une *collection* ou à une *série* d'états de conscience.

Réponse : le moi n'est ni une *série*, ni une *collection* de phénomènes, car :

1. Dans une *série* de phénomènes, les termes sont *successifs*. Quand le second terme paraît, le précédent n'existe plus et les suivants n'existent pas encore. Comment comprendre que, dans le *présent*, puissent coexister le souvenir du *passé* et la prévision de l'*avenir*, sans un *sujet un et permanent*, élément commun.

qui dure et reste identique, pendant que les termes de la série changent et se succèdent ? Ce sujet un et permanent des phénomènes, c'est le moi.

2. Une **collection** n'existe que par les éléments qui la composent ; elle n'a pas d'*existence propre* en tant que collection. Or, s'il n'y a dans le moi rien de plus que la collection des phénomènes, comment expliquer la conscience qu'il a de son unité ? A toute collection il faut un principe collecteur : ce qui fait son unité, c'est l'esprit qui la perçoit, le moi.

3. L'idée du moi suppose des éléments complexes (78) ; mais le moi lui-même n'est pas, contrairement à la thèse phénoméniste, une simple collection, une série de phénomènes, car une collection et une série n'existent que si les termes sont unis les uns aux autres, et c'est le moi qui est ce trait d'union. C'est lui qui, par son être et son activité synthétique, organise les faits psychiques et les rassemble dans l'unité d'une même vie.

III. — **Maladies de la personnalité** : il arrive qu'on se fait illusion sur son identité ; on se croit *double, autre ou mort*.

Réponse : ces altérations portent sur l'idée du moi et non sur le moi lui-même (80).

Conclusion : la perception du moi est inséparable de la perception d'une certaine modification du moi ; mais l'intuition de chaque modification ou phénomène ne va pas non plus sans le sentiment de la réalité du moi. Le moi et ses phénomènes, c'est-à-dire l'être et ses manières d'être, sont deux aspects de la même réalité, que la conscience atteint simultanément. De là vient que le moi conscient est à la fois *être et devenir, substance et phénomène, unité et pluralité, identité et différence, permanence et succession*, selon le point de vue auquel on le considère.

82. — L'ÂME PENSE-T-ELLE TOUJOURS ?

I. — **Opinion de Descartes** : pour lui, pensée est *synonyme* de conscience. Tous les phénomènes psychologiques sont donc des modes de la pensée, puisqu'ils sont tous conscients. La pensée, c'est-à-dire la conscience, est l'*essence* même de l'âme. Par consé-

quent, pour l'âme cesser de penser ou d'avoir conscience, ce serait cesser d'être ; donc l'âme, tant qu'elle est, pense toujours.

Objection : il y a parfois suspension complète de la pensée consciente : vg. dans le sommeil sans rêve, pendant la léthargie, etc. — Les cartésiens répondent que dans ces cas il y a simple obscurcissement de la conscience, mais non extinction totale.

Instance : si on insiste en disant qu'au sortir de ces états on ne se souvient pas d'avoir pensé, les cartésiens répliquent que cet oubli ne prouve pas l'absence de toute pensée. En effet, il nous arrive de rêver, sans que nous en conservions la moindre souvenance, comme l'attestent les personnes qui nous ont entendu parler pendant notre rêve. Le souvenir n'est possible que s'il y a attention suffisante ; le défaut d'attention pendant le sommeil explique donc l'absence de souvenir au réveil. Comme la conscience est susceptible d'une infinité de dégradations, on comprend pourquoi les phénomènes qui l'accompagnent ne laissent parfois aucune trace dans la mémoire (75, B, II). La théorie de Leibniz sur les petites perceptions ou perceptions infinitésimales rendrait compte de cette continuité insensible de la conscience. L'âme penserait donc toujours, c'est-à-dire aurait toujours conscience de quelque phénomène psychologique, mais pas toujours avec la même intensité.

II. — **Opinion des Scolastiques** : ils rejettent cette solution ; selon eux, il y a des suspensions complètes de l'action consciente : vg. pendant le sommeil. — Mais, on leur objecte : *être, c'est agir* ; si l'âme cessait un seul instant d'agir, elle cesserait d'être. Ils répondent que l'âme agit comme principe vital, pendant le sommeil ; elle n'a pas, il est vrai, conscience de cette activité physiologique ; n'importe, car, pour sauvegarder l'axiome leibnizien, « *Être, c'est agir* », il suffit que l'âme agisse d'une façon ou d'une autre. Quand même, comme il semble bien parfois, toute activité psychologique serait suspendue durant le sommeil, le fonctionnement de la vie physique n'en persiste pas moins.

CHAPITRE II

LES SENS OU LA PERCEPTION EXTERNE.

83. — DÉFINITIONS

I. — **Perception externe** : on entend par là soit : a) la faculté de connaître les objets extérieurs par les sens ; — b) l'acte de cette faculté, à savoir le jugement qui affirme l'existence et les qualités des objets extérieurs.

II. — **Sens** : facultés spéciales de sentir unies à des organes particuliers.

III. — **Organes** : instruments matériels par lesquels les sens exercent leurs fonctions : vg. l'œil est l'organe du sens de la vue. — Les sens sont dans l'âme ; les organes dans le corps ⁽¹⁾.

84. — ANALYSE DE LA PERCEPTION

A) **Antécédents** : I. — **Physiologique** : l'excitation sur un organe sensoriel par un objet extérieur.

II. — **Psychologique** : l'impression organique transmise par les nerfs au cerveau (31).

III. — **Psychologique** : la sensation avec son double élément, affectif et significatif (33).

B) **Perception externe** : I. — **Actes préliminaires** : elle suppose l'attention de l'esprit qui discerne les sensations diverses et analyse leur élément significatif. Ces actes d'attention, de discernement, d'analyse ne sont encore que les préliminaires ⁽²⁾ de la perception.

⁽¹⁾ D'après Aristote et les Scolastiques les sens, au contraire, étant des facultés *mixtes* (les sens sont, en effet, les organes en tant qu'animés) sont à la fois dans le corps et dans l'âme. (Cf. *supra*, n. 31, note.)

⁽²⁾ Ces actes préliminaires se rapportent à l'intelligence, tandis que la sensation, antécédent psychologique, se rapporte à la sensibilité.

II. — **Perception proprement dite** : c'est le jugement par lequel l'intelligence affirme l'existence et les qualités des objets extérieurs.

C) **Remarques** : toute perception, supposant la présence immédiate de l'objet perçu, la perception externe, telle que nous venons de l'analyser, n'est donc pas une perception, mais une *conception* de l'esprit ; elle est un *jugement*, qui est la conclusion d'un raisonnement. Nous ne voyons pas le monde extérieur, nous le *concevons*, nous le *concluons* du caractère de certaines sensations. Il n'y a donc qu'une seule perception, celle de la conscience ou perception *interne*. — La perception, exigeant la présence de l'objet, est une faculté *immédiate* ; la conception, se produisant en l'absence de l'objet, est une faculté *médiante*.

85. — OBJETS ET ORGANES DES SENS ⁽¹⁾

I. — **Odeur** : 1. **Organe** : fosses nasales, tapissées d'une membrane pituitaire ; nerf olfactif.

2. **Objet** : odeurs. — Bain a classé ainsi les sensations d'odeurs : fraîches, suffocantes, douces ou fragrances, piquantes, appétissantes, etc.

II. — **Goût** : 1. **Organe** : membrane muqueuse de la langue — nerf trijumeau ; ce nerf n'est pas spécial au goût, car il est en même temps un nerf moteur et un nerf de sensibilité générale.

2. **Objet** : saveurs douces, amères, acides, etc. La délicatesse du goût est très différente selon les diverses personnes. — Les sensations du goût et de l'odorat sont de même nature et sont liées étroitement.

III. — **Ouïe** : 1. **Organe** : oreille ; — nerf acoustique.

2. **Objet** : sons. On y distingue plusieurs qualités : l'intensité dépend de l'amplitude des vibrations (sons forts et faibles) ; la hauteur dépend du nombre de vibrations par seconde (sons graves et aigus) ; — le timbre dépend de la nature des instruments ; il tient aux notes harmoniques qui s'ajoutent au son fondamental ; — le rythme dépend de la régularité de succession des sons.

⁽¹⁾ J. BERNSTEIN, *Les sens*.

IV. — **Vue** : 1. *Organe* : œil ; — nerf optique.

Objet : lumière, couleurs. On distingue dans la sensation lumineuse : l'intensité et la durée.

V. — **Tact** : 1. *Organe* : peau, muqueuse buccale, muqueuses internes ; — nerfs crâniens et nerfs rachidiens. Les autres sens sont localisés dans des organes spéciaux, tandis que le toucher est répandu sur toute la superficie du corps ; il s'exerce cependant spécialement par la main.

2. *Objet* : la résistance étendue et la forme solide. — On entend par *toucher actif*, le sens *musculaire* ou sens de l'effort et du mouvement volontaires ; mais nous n'en faisons pas un sens spécial (86) (1).

86. — NOMBRE DES SENS

Il est inutile d'ajouter, aux cinq sens indiqués plus haut, le sens :

I. — **Vital**, qui envelopperait toutes les sensations internes qui se traduisent par le bien-être ou le malaise.

II. — **Musculaire**, qui nous rapporterait les sensations de contraction musculaire, d'effort, de mouvement.

III. — **Thermique**, qui nous donnerait les sensations de froid et de chaud. — Il ne semble pas qu'il faille admettre ces trois sens nouveaux. En effet, on constate que les sensations nettement séparées, telles que l'audition et la vision, se rapportent à des appareils sensoriels distincts et, en dernière analyse, à des nerfs. Chacun de ces nerfs, comme l'a prouvé le physiologiste Müller (2), a une énergie spécifique : vg. le nerf optique ébranlé ne donne jamais que des couleurs. Et ainsi des autres sens : le nerf acoustique ne donne jamais que des sons, etc. On est par conséquent conduit à penser qu'il y a une catégorie particulière de sensations là où il y a un nerf spécial, et que là où manque un nerf spécial il n'y a pas lieu de supposer une nouvelle catégorie de sensations. Or, on ne connaît pas encore de nerfs dont l'activité soit spécialement liée aux sensations vitales, mus-

(1) A. BAIX, *Les sens et l'intelligence*, Première Partie, ch. II.

(2) *Physiologie*, T. II, L. V, ch. prélim, IV (Traduct. de Jourdan).

culaires et thermiques. On peut donc conclure que ces sortes de sensations ne forment pas une espèce distincte des sensations tactiles : le sens du toucher suffit à les expliquer. Il faut noter cependant que l'on donne un nom particulier au toucher, quand on veut exprimer sa fonction relative aux sensations musculaires : on le nomme *toucher actif*, sens *musculaire*, sens du *mouvement* ou de l'*effort*. — Les sensations musculaires jouent un grand rôle dans les perceptions, surtout dans les perceptions *visuelles*.

IV. — **Sensus communis** : d'après Aristote, les Scolastiques, Descartes, Bossuet (1), c'est un *sens interne* qui centralise les données des autres sens, et qu'ils appellent : *sens commun*. Il faut le rejeter comme *inutile* : c'est la conscience psychologique qui remplit ce rôle. Les différentes sensations sont toutes éprouvées simultanément par une seule et même âme et enveloppées dans la même conscience.

Les physiologistes et quelques philosophes du XVII^e siècle parlent aussi d'un *sensorium commune*, mais par là ils entendent non une faculté mais un *organe* : à savoir, la partie du cerveau, où se fait la centralisation des phénomènes psychologiques. Ce *sensorium commune* était l'organe du *sensus communis*.

87. — SENSATION ET PERCEPTION (2)

Ces deux termes sont entendus diversement par les philosophes :

A) **Pour Hamilton**, la *sensation* est un état purement affectif, un plaisir ou une douleur ; la *perception* est un état indifférent, qui nous donne la *connaissance immédiate* d'un objet extérieur ; c'est ce que d'autres appellent l'*élément significatif* ou *représentatif* de la sensation : vg. je me brûle le doigt, j'éprouve une *douleur* : c'est une *sensation* ; — je vois une couleur qui me laisse indifférent, ne m'est ni agréable, ni pénible ; elle me fait *connaître* un objet : c'est une *perception*.

(1) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. I, § 4.

(2) EDMUND SANFORD, *Sensations et perceptions*.

Certains états de conscience tiennent à la fois de la sensation et de la perception : vg. j'entre dans un appartement obscur, je suis péniblement affecté : *sensation* ; je sens aussi un contraste entre l'obscurité de cet appartement et la clarté du dehors : *perception*. Ces états affectent la sensibilité et instruisent l'intelligence. De là cette loi, la sensation et la perception sont en raison inverse (33). D'autres états sont *seulement sensations* : vg. douleur d'une brûlure qui ne m'apprend rien sur l'objet qui l'a causée ; ils affectent mais n'instruisent pas ; — d'autres enfin sont *seulement perceptions* : vg. j'entends un son qui me laisse indifférent ; ils instruisent, mais n'affectent pas.

Critique : 1. Cette acception étroite du mot sensation, réservée à l'élément affectif, s'écarte de la tradition philosophique.

2. De plus, l'élément *significatif* n'est pas encore une véritable perception, mais la matière d'une perception possible, si l'intelligence l'interprète (34).

B) Pour Paul Janet⁽¹⁾, la sensation comprend l'élément affectif et l'élément *significatif* ; il entend par *perception* le discernement des sensations fait par l'esprit. Percevoir, c'est donc distinguer une sensation de celles qui la précèdent et la suivent : vg. j'éprouve une sensation de rouge, puis j'éprouve une sensation de vert ; si je remarque que le rouge n'est pas le vert, la sensation est devenue perception. La perception c'est la sensation elle-même « à laquelle s'applique l'attention et qui de passive devient active ».

Critique : cette prétendue perception n'est qu'un phénomène d'attention et de discernement, qui précède et prépare la véritable perception, c'est-à-dire l'affirmation de l'existence et des qualités des objets extérieurs. Ce travail *préliminaire* pourrait s'appeler *préperception* (84).

C) **Principales différences**. La sensation est à la fois affective et significative ; en tant que significative, elle est la *matière*, sur laquelle opère la perception. — La perception n'est pas, comme il semble, une intuition des objets : c'est un *jugement*, une *conception* qui résulte d'une inférence, car nous ne percevons immédiatement que nos états de conscience (84).

I. — La sensation est donc **passive** et **simple** : nous subissons

⁽¹⁾ *Psychologie*, n° 117.

l'effet des impressions venues du dehors ; elle nous est donnée toute faite. — La perception est **active** et **complexe** : elle présuppose l'attention de l'esprit appliqué à discerner les sensations ; — elle exige un *raisonnement* fondé sur le principe de causalité ; — elle s'exprime par un *jugement* qui est la conclusion de ce raisonnement.

II. — La sensation est **aveugle** : par elle j'ai seulement conscience d'être affecté. La perception est **intelligente** : elle consiste à interpréter nos sensations, à en dégager des connaissances relatives aux choses extérieures : vg. j'entends un son désagréable, aigu et j'en fais aussitôt le signe d'un objet extérieur, d'un sifflet de locomotive : la sensation a été interprétée.

III. — La sensation est **subjective**, un simple état du sujet agréablement ou péniblement affecté : sons, couleurs, saveurs, etc., ne sont que des modifications de l'âme ; tout cela n'est formellement que dans la conscience (100). — La perception est l'acte par lequel la sensation de subjective devient **objective** ; c'est l'opération par laquelle nous rapportons la sensation à un objet déterminé : vg. j'éprouve une sensation de blanc : modification *subjective* ; — je juge que cette sensation correspond à un objet extérieur et j'en fais la qualité d'un objet particulier que je nomme papier. La sensation ainsi *objectivée* est une perception.

IV. — Il peut y avoir sensation **sans perception** : vg. une vive douleur peut empêcher la perception de l'objet qui l'a causée. — Mais il ne peut y avoir perception **sans sensation**, puisque celle-ci en est la *matière*, l'*antécédent* nécessaire.

V. — Elles sont en **raison inverse** : *plus* la sensation est fortement agréable ou pénible, *moins* la perception est claire : vg. une lumière trop intense empêche de distinguer les objets.

Conclusion : il existe donc entre la sensation et la perception la différence qui sépare l'interne de l'externe, le subjectif de l'objectif. Les sens ne sont pas des facultés de connaissance, mais seulement de sensibilité ; la sensation, même en tant que significative, se rapporte à la sensibilité, car ce n'est pas une connaissance, mais la *donnée* d'une connaissance possible, si l'intelligence y fait attention, l'analyse, l'interprète et la rapporte au monde extérieur (33, 99).

88. — PROBLÈME DE LA PERCEPTION EXTÉRIEURE

C'est un fait que spontanément nous objectivons nos perceptions. Mais comment l'esprit, enfermé dans la conscience de ses sensations, peut-il affirmer la réalité d'un monde extérieur à lui? Comment s'opère le passage de la sensation à l'objet extérieur, du *subjectif* à l'*objectif*? En un mot, quel est le fondement de l'*objectivité* de nos perceptions? — La difficulté du problème explique la variété des solutions. On peut les ramener à deux catégories générales, ayant chacune leurs subdivisions :

I. — Théorie de la **perception immédiate ou intuitionnisme** : l'esprit perçoit directement les objets.

II. — Théorie de la **perception directe et médiate** : l'esprit perçoit les objets au moyen d'*intermédiaires*. Voici le tableau récapitulatif des différents systèmes :

I^o PERCEPTION IMMÉDIATE OU INTUITIONNISME

- I. Théorie de l'**assimilation** (Aristote et Scolastiques).
- II. Théorie de la perception **intuitive** (Hamilton et Garnier).

II^o PERCEPTION MÉDIATE

L'esprit perçoit immédiatement des intermédiaires et par eux, *médiatement*, les objets. Ces intermédiaires sont ou des **IMAGES** qui *représentent* les objets, — ou des **SENSATIONS** que l'esprit *interprète*. De là deux grandes divisions, qui se subdivisent d'après la *nature des images* représentatives ou le *mode d'interprétation* des sensations :

§ A. — REPRÉSENTATIONNISME OU PERCEPTION D'INTERMÉDIAIRES-IMAGES

- I. Théorie de l'**émanation** ou des idées-images (Démocrite...)
- II. Théorie des **impressions sensorielles** (Maine de Biran...)

III. Théorie des **idées représentatives** (Locke).

IV. Théorie des **idées produites par Dieu** en nous (Berkeley).

V. Théorie des **idées divines** (Malebranche).

§ B. — INTERPRÉTATIONNISME OU PERCEPTION D'INTERMÉDIAIRES-SENSATIONS

I. **Suggestion immédiate** de Reid (interprétation *instinctive*).

II. **Hallucination vraie** de S. Mill, Taine (interprétation *empirique*).

III. **Inférence** de Descartes, Cousin (interprétation *rationnelle*).

I^o. — THÉORIE INTUITIONNISTE OU PERCEPTION IMMÉDIATE

89. — THÉORIE DE L'ASSIMILATION (1)

D'après Aristote, S. Thomas et les Scolastiques, toute connaissance suppose l'union intime du sujet et de l'objet, du connaissant et du connu. La perception sera donc « l'acte commun du sensible et du sentant ». On distingue deux phases dans cette perception :

I. — **Phase passive** : il faut que l'objet sensible, qui ne peut venir à moi dans sa forme naturelle, vienne à moi dans sa forme représentative, il faut qu'il *imprime* dans mon sens une certaine représentation de lui-même, que *subit* l'esprit : on l'appelle *species impressa* (espèce impressée).

II. — **Phase active** : mon sens étant vivant (car c'est l'organe animé), l'action de l'objet extérieur le fait réagir ; dans cette réaction il dégage et *exprime* de l'espèce impressée une autre forme représentative de l'objet qu'on nomme *species expressa* (espèce ex-

(1) A. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, I P., § 3; II P., § 2. — DE VORGES, *La perception et la psychologie thomiste*. — P. BÉLIOT, *La véritable assimilation scolastique* (Cl. Annales de philosophie chrétienne, 1887).

presse). C'est par cette forme exprimée en lui que le sens perçoit l'objet.

Cette théorie diffère de celle de Locke : a) chez Locke, l'âme reste passive ; ici, elle est active. — b) Chez Locke, l'image est ce qui est *directement* perçu ; ici, elle est la condition déterminante de la perception, ce *par quoi* on perçoit la chose extérieure (*species est id quo percipitur*) ; mais elle-même n'est pas perçue (*non est id quod percipitur*). Aussi les Scolastiques, bien qu'ils supposent l'intermédiaire de cette *espèce sensible* entre l'esprit et le monde, prétendent soutenir la théorie de la perception *immédiate* des choses extérieures, parce que, d'après eux, cet intermédiaire n'est pas connu, mais sert seulement à déterminer la connaissance directe des objets.

Critique : on a objecté que l'âme n'a pas conscience de l'existence de cette *species* ; or, il est contradictoire de supposer que cette *species* soit dans l'âme et ne soit pas connue, parce que les phénomènes psychologiques inconscients répugnent (75).

90. — THÉORIE DE LA PERCEPTION INTUITIVE

D'après Hamilton⁽¹⁾, Ad. Garnier⁽²⁾, la perception est une *intuition* ou *vision immédiate* des objets extérieurs. Le *sens commun*, disent-ils, constate cette prise de possession immédiate des objets extérieurs par la conscience : vg. j'étends la main sur du marbre ; aussitôt et simultanément j'éprouve une sensation désagréable et je perçois quelque chose de froid. Dans l'intuition de la perception, nous avons du même coup l'*intuition de l'objet* de la perception. Nous avons conscience du monde extérieur en même temps que de nous-mêmes (76).

Critique : le sens commun est, ici, dupe des apparences, car cette thèse intuitionniste semble :

I. — **Superficielle** : elle n'explique pas comment se fait le passage du subjectif à l'objectif, comment la perception est objec-

(1) *Lectures on Metaphysics*, T. I.

(2) *Traité des facultés de l'âme*, T. I, L. VI, ch. 34.

tivée, projetée hors de nous et rapportée à un objet extérieur ; elle constate seulement le fait.

II. — **Insoutenable** : car : A) Prétendre que nous avons la perception ou conscience des objets extérieurs, c'est s'imaginer que la conscience pénètre dans les objets ou que les objets pénètrent dans la conscience. Les deux hypothèses sont inadmissibles. D'une part, la conscience ne peut sortir du moi pour pénétrer dans les objets. D'autre part, les objets, comme l'avaient remarqué Aristote et les Scolastiques, ne peuvent arriver jusqu'à la conscience que par le moyen d'un substitut, en devenant images (*species*), idées, faits de conscience⁽¹⁾.

B) Ce que nous appelons qualités sensibles des corps : couleurs, sons, saveurs, etc., n'existent formellement qu'en nous : « Abstraction faite de l'animal qui perçoit, dit Paul Janet, il n'y a dans la nature, ni chaud, ni froid, ni lumière, ni obscurité, ni bruit, ni silence ; il n'y a que des *mouvements variés*, dont la mécanique détermine les lois et les conditions ».

Les expériences de Müller⁽²⁾ ont établi en effet : a) qu'une seule et même cause physique produit en nous des sensations différentes si elle agit sur des organes différents : vg. un courant électrique peut provoquer des sensations de lumière, de son et de saveur. — b) Réciproquement, les causes les plus différentes donnent lieu à une même sensation : vg. une sensation lumineuse peut être produite non seulement par une source lumineuse, mais par un choc, par l'électricité, par les actions chimiques. Il semble par conséquent que nous ne percevons pas les qualités sensibles telles qu'elles sont dans les corps. Or, d'après les intuitionnistes, nous devrions les percevoir ainsi, puisque d'après eux nous les percevons immédiatement. Leur théorie contredit donc les conclusions de la science, qui nous montre que nous n'avons des qualités des corps qu'une connaissance relative⁽³⁾.

(1) Les Scolastiques disaient : *Quidquid recipitur ad modum recipientis recipitur*. Ce que l'on pourrait traduire par ces mots de M. Rabier : « Pour devenir objet de pensée, il faut que la matière se spiritualise, en quelque sorte, et se fasse pensée ». (*Psychologie*, p. 403).

(2) *Physiologie*, traduction française de Jourdan, T. II, L. V ch. iv.

(3) Ces conclusions ne sont pas unanimement acceptées Cf. n. 100, note.

II°. — THEORIE DE LA PERCEPTION MEDIATE

Cette théorie admet un *intermédiaire* entre l'objet extérieur et l'âme. Cet intermédiaire est seul directement et immédiatement connu. L'âme ne connaît l'objet que par cet intermédiaire qui tient sa place : la perception de l'objet est donc *indirecte* et *mediate*. Les systèmes varient selon la nature des intermédiaires : *images représentatives* ou *sensations interprétées*.

§ A. — REPRÉSENTATIONNISME OU PERCEPTION D'INTERMÉDIAIRES-IMAGES.

Cette première catégorie se subdivise encore d'après la variété des images ou idées représentatives :

91. — I. IDÉES-IMAGES ÉMANÉES DES OBJETS

C'est la théorie de l'école atomistique d'Abdère (Leucippe, Démocrite). Elle a été reprise par Épicure et chantée par Lucrèce dans le *De natura rerum*.

D'après cette doctrine, les corps émettent sans cesse des particules : simulacres, images, fantômes (*εἰκῶνες*) ; ces images frappent les organes des sens et les ébranlent ; cet ébranlement se communique aux atomes de l'âme, et de là résulte la sensation, source de la connaissance du monde extérieur :

*Dico igitur rerum effigies tenuesque figuras
Mitti ab rebus summo de corpore.* (1)

Critique : cette théorie est : I. — **Inexacte** au point de vue *physique* : les objets extérieurs, sauf les objets odorants, émettent non des particules, des « effluves », mais des *mouvements*. — De plus, ces mouvements ne sont pas des images des objets.

II. — **Insignifiante** au point de vue *psychologique* : elle n'ex-

(1) Lucrèce, III.

plique pas comment l'impression faite sur les sens par les émanations des objets peut déterminer les perceptions.

III. — **Contradictoire** : comment les corps ne diminuent-ils pas par suite de ces émanations incessantes ?

92. — II. IMPRESSIONS SUR LES ORGANES DES SENS

Le physiologiste Müller (1), les philosophes Maine de Biran (2), Saïsset (3), Lemoine (4), etc., soutiennent la théorie des *impressions sensorielles*. Selon eux, l'esprit perçoit directement les modifications de son propre corps, et ces modifications lui représentent les objets extérieurs. La perception externe est donc indirecte : voir un objet, c'est percevoir la rétine de l'œil *modifiée* par cet objet.

Critique : I. — Nous n'avons aucune conscience de cette perception immédiate de nos organes.

II. — On a déjà prouvé que cette conscience du corps propre répugne, car l'esprit ne peut sortir de lui-même pour s'identifier avec les divers organes. L'existence de la rétine, de la main, du tympan, etc., ne nous est connue que par les sensations que ces organes nous font éprouver (76).

93. — III. IDÉES REPRÉSENTATIVES

« L'esprit, dit Locke, ne connaît pas les choses par elles-mêmes, il ne les connaît que par leurs idées ». Ces idées sont une certaine représentation ou image que « les corps produisent en nous lorsqu'ils viennent à frapper nos sens (5) ».

Critique : cette hypothèse est : I. — **Gratuite** : la conscience ne nous atteste pas l'existence de telles idées.

(1) *Opere citato.*

(2) *Fondements de la psychologie*, Part. I. Sect. II.

(3) *Dictionnaire des sciences philosophiques* de Franck, article *Sens*.

(4) *L'âme et le corps* : Apologie des sens.

(5) *Essai sur l'entendement humain*, IV, 6. — II, 1.

II. — **Inutile** : ne voyant que des *portraits*, des images du monde extérieur, nous ne pouvons savoir si ces portraits sont *ressemblants*, puisque nous ne pouvons voir les originaux.

III. — **Obscure** : ces images sont ou bien : a) *matérielles* : comment alors sont-elles perçues par l'esprit ? il a besoin d'un nouvel intermédiaire ; — b) *immatérielles* : comment ce qui est immatériel peut-il être le portrait fidèle d'un objet matériel ? — Locke a négligé de s'expliquer sur la nature de ces idées-images ; il dit simplement qu'elles rendent les objets présents à l'esprit.

94. — IV. IDÉES PRODUITES PAR DIEU EN NOUS

Berkeley ⁽¹⁾ s'autorise de la théorie des idées représentatives de Locke pour nier la réalité du monde extérieur. Si les corps ne nous sont connus que par nos idées, de quel droit conclure de l'idée à l'objectivité ? L'idée, qui n'est qu'une modification de l'âme, n'implique pas nécessairement pour cause le monde extérieur. Dieu, par sa toute-puissance, peut produire en nous des phénomènes semblables à ceux que produirait l'action des objets extérieurs. Seule, par conséquent, la réalité des esprits et des idées est certaine : *Esse est percipere aut percipi*. « L'être des esprits, c'est de percevoir ; l'être des corps, c'est d'être perçu ». La connaissance que nous avons des corps est produite dans notre âme par Dieu lui-même.

Critique : il répugne aux perfections de Dieu (vérité, bonté, sagesse) qu'il produise en nous cette illusion ⁽²⁾.

95. — V. IDÉES DIVINES

Pour Malebranche ⁽³⁾ il n'y a aucune action réciproque possible entre le corps et l'âme, parce que leur essence est absolument

⁽¹⁾ *Dialogues d'Hylas et de Philonous*.

⁽²⁾ Cf. *Métaphysique* pour la réfutation complète de Berkeley et des autres formes de l'idéalisme.

⁽³⁾ *Recherche de la vérité*, L. I, Chap. V.

opposée : l'essence de l'âme c'est la *pensée*, tandis que l'essence du corps c'est l'*étendue*. Les objets extérieurs ne peuvent donc agir directement sur l'esprit ; nous ne percevons que les idées des corps. Où sont ces idées ? En Dieu, qui, comme créateur de toutes choses, en possède dans son intelligence les types, les exemplaires. C'est Dieu qui, « à l'occasion des traces qui s'impriment dans le cerveau », nous découvre ses propres idées des objets.

Critique : I. — Nous n'avons aucune conscience de cette vision en Dieu.

II. — D'après Malebranche : « Nous voyons tout en Dieu, Dieu fait tout en nous ». On ne comprend pas la possibilité de ces idées que Dieu nous suggère à l'occasion de tel ou tel objet, car, si Dieu fait tout en nous, nous ne concourons pas à la production de ces idées ; elles ne sont donc pas nôtres, puisqu'elles ne proviennent pas de l'activité vitale de notre esprit. Or l'esprit ne peut percevoir immédiatement que ses propres modifications.

III. — Cette théorie aboutit à l'idéalisme. Malebranche avoue d'ailleurs « qu'il n'y a que la foi qui puisse nous convaincre qu'il y a des corps » ⁽¹⁾.

96. — CONSÉQUENCES DE LA THÉORIE DES IDÉES-IMAGES

Les intermédiaires, dans les systèmes de Démocrite et de Müller, sont *matériels* ; — dans celui de Locke, leur nature est *indéterminée* ; — dans ceux de Berkeley et de Malebranche, ils sont *immatériels*.

I. — **Matérialisme** : si on suppose ces images *matérielles*, il est impossible de comprendre comment l'âme peut les recevoir et les percevoir sans être elle-même matérielle. La théorie aboutit donc au *matérialisme*, à la négation de l'esprit : c'est le cas de Démocrite.

II. — **Idéalisme** : si on les suppose *immatérielles*, comment peuvent-elles représenter fidèlement des choses matérielles ? La théorie aboutit donc dans ce cas à l'*idéalisme*, à la négation de la

⁽¹⁾ VI^e Entretien métaphysique.

matière : c'est l'opinion de Berkeley ; — ce devrait être la conclusion logique de Malebranche.

III. — **Scepticisme** : comme nous ne voyons que des portraits du monde extérieur, nous ne pouvons savoir si ces portraits ressemblent aux originaux, s'il représentent exactement les objets extérieurs. Comment même savoir si les choses existent ? La théorie aboutit donc finalement au *scepticisme* ; ce serait la conséquence logique du système de Locke.

§ IV. — INTERPRÉTATIONNISME DE PERCEPTION
D'INTERMÉDIAIRES-SENSATIONS.

Pour d'autres philosophes, l'intermédiaire est la *sensation*, qui seule est directement perçue. L'esprit, à son occasion, *conçoit* l'existence et les qualités du monde extérieur. La connaissance du monde extérieur n'est donc pas une perception, mais une *conception* ; par conséquent, le monde extérieur est connu *indirectement et médiatement* par les sensations que l'esprit interprète. Cette interprétation a revêtu une triple forme : *instinctive, empirique, rationnelle*.

97. — I. SUGGESTION IMMÉDIATE

Pour l'école écossaise (Reid ⁽¹⁾, Dugald-Stewart...) la perception extérieure est une suggestion immédiate qui se ramène à trois éléments : la *sensation*, l'*idée* ou *conception* d'un objet extérieur et la *croissance* irrésistible à l'existence de cet objet. Une sensation étant donnée, elle nous suggère immédiatement l'idée d'un objet extérieur et la conviction invincible de son existence.

Critique : I. — Ce n'est pas une solution. Sans doute nous avons la tendance à objectiver nos sensations, à les rapporter à des objets extérieurs. C'est une constatation, non une explication.

(1) *Essais sur les facultés intellectuelles*, II, Chap. V. — Hamilton, lui soutient que nous percevons l'objet dans la sensation : c'est une *intuition directe*. Reid prétend au contraire que nous concevons l'objet à l'occasion de la sensation : c'est une *suggestion immédiate*. Elle est immédiate parce qu'elle n'est pas l'effet d'un raisonnement.

Pourquoi et comment se fait cette objectivation ? Pour Reid, c'est une « loi de notre nature », une « sorte de magie naturelle » ; — pour D. Stewart, c'est une manière « d'inspiration » ; pour Royer-Collard, qui s'est rallié à cette doctrine, c'est « une espèce d'enchantement ». Toutes ces réponses ne sont que de grands mots vagues.

II. — Cette théorie suppose la doctrine de l'*innéité* appliquée à l'idée du monde extérieur. Or, on ne doit recourir à l'innéité qu'à la dernière extrémité, car « c'est la mort de l'analyse » (M. de Biran).

III. — Il est curieux de noter que Reid, qui avait fait de la réfutation de la théorie de la perception *médiante* (qu'il appelle la théorie des idées-images) ⁽¹⁾, le grand objectif de ses travaux, n'est pas vraiment intuitionniste. Il admet, en effet, un *intermédiaire* : la sensation. « Par une loi de notre nature, la conception et la croyance *suivent* constamment et immédiatement la sensation ». Reid peut appeler cette conception ou suggestion immédiate, en ce sens que, d'après lui, elle n'est pas le résultat d'un raisonnement. Mais, dans son système, d'après ses termes mêmes, la perception du monde extérieur reste *indirecte et médiante*, puisqu'elle n'a lieu que par le *moyen* et *à la suite* de la sensation.

98. II. — HALLUCINATION VRAIE

Cette théorie de l'*illusion* ou de l'*hallucination vraie* est soutenue par D. Hume ⁽²⁾, S. Mill ⁽³⁾, Taine ⁽⁴⁾, M. Rabier. C'est

(1) C'est à tort d'ailleurs que Reid appelle ainsi la théorie de la perception médiante et qu'il l'attribue en bloc à tous les philosophes qui l'ont précédé, car, parmi eux, tous n'admettent pas, comme intermédiaires, des idées ou sensations qui soient des *images* de la réalité extérieure. Cf. Rabier, *Psychologie*, p. 413, note 3. Le docte auteur commet lui-même une erreur en exposant le système scolastique, car il ne distingue pas l'espèce *sensible* de l'espèce *intelligible* (cf. E. Blanc, *Traité de philosophie scolastique*, T. II, n. 816, 935 ; — Farges, *op. cit.*, II, P. § 2).

(2) *Recherches sur l'entendement humain*, Sect. V, XII.

(3) *La philosophie de Hamilton*, Chap. X, XI, XII.

(4) *De l'intelligence*, T. II, L. II, Chap. I. — Cf. James, *Principles of Psychology*, C. 19.

une interprétation *empirique* des sensations au moyen de l'*habitude* et de l'*association*.

A) **Exposé** : toute sensation tend à *s'objectiver*, à s'extérioriser : elle s'objective en effet si elle n'est pas réduite à l'état d'image par des sensations concurrentes plus fortes qu'elle. Or l'hallucination c'est l'objectivation d'un état purement interne. Toute sensation est donc hallucinatoire, puisque, d'*état intérieur* qu'elle est, elle tend à s'affirmer comme extérieure.

Mais comment se fait cette projection de nos sensations au dehors ? Les partisans de cette théorie répondent : seules parmi les états de conscience, les sensations s'objectivent parce que toutes sont liées à des mouvements musculaires. Ceux-ci portent avec eux une idée de *distance*, car tout mouvement suppose un espace traversé, l'éloignement d'un point de départ. La sensation *associée* à un mouvement est aussi *associée* à l'idée d'une *distance*. « Cette projection a donc lieu grâce à l'*association* des sensations avec l'idée d'un mouvement accompli, c'est-à-dire d'une distance parcourue. Ainsi procède l'aveugle que l'on vient d'opérer : l'objet coloré lui semble d'abord une tache sur son œil ; puis, quand, par un mouvement de son bras, il a atteint cet objet, et qu'en le mouvant en tous sens il a fait varier son impression visuelle, il comprend que cet objet touché est la cause de cette impression ; l'impression visuelle s'associe dès lors à l'idée de l'objet, se soude à cet objet, et se trouve par là même projetée à distance ».

« Il s'ensuit que cette *illusion* fondamentale, qui donne naissance à l'idée du monde extérieur, *équivaut* à une *connaissance* et que cette *hallucination*, fautive en elle-même, ... se trouve *vraie* par une heureuse rencontre... Par exemple, le livre que je crois percevoir est constitué par un groupe de sensations projetées hors de moi. Mais il se trouve qu'en effet, hors de moi, il y a un livre réel qui, s'il n'est pas en soi de tous points semblable à la représentation que j'en ai, est du moins la condition nécessaire de cette représentation ⁽¹⁾ ».

Comment distinguer les hallucinations vraies des fausses ? Les fausses sont contradictoires, incohérentes, ne peuvent se ramener

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 422-423.

à des lois stables et régulières : vg. une série de sensations, où une barre de fer se plierait sous mes doigts, comme une cire molle, tout en conservant les autres propriétés du fer, serait hallucinatoire. — Les vraies s'harmonisent entre elles au moment *présent*, concordent avec les sensations *passées* et s'enchaînent d'après des règles qui permettent la *prévision* : c'est en ce sens que Leibniz a dit : « Nos perceptions externes ne sont que des rêves biens liés ».

B) **Critique** : I. — Cette théorie n'explique pas le *comment* de la perception : affirmer que nos sensations tendent à s'objectiver, c'est répéter, sous une autre forme, après Reid, que certains états psychiques sont naturellement extériorisés. — Dire ensuite que cette objectivation est vraie quand les sensations sont cohérentes, et fautive quand elles sont incohérentes, c'est bien indiquer le *critérium* de la vérité et de la fausseté, mais ce n'est pas expliquer *pourquoi* les sensations, cohérentes ou non, tendent à s'extérioriser. — Recourir enfin à l'*association* ne tranche pas la difficulté. On établit par là comment les sensations visuelles, situées au même endroit que les sensations du toucher, sont objectivées, mais on n'établit pas comment les sensations du toucher le sont. Si on suppose que ces dernières sont extériorisées, la question est résolue par une *pétition du principe*, car il s'agit précisément de savoir comment *toutes* les sensations, sans en excepter celles du *toucher*, sont projetées hors de nous.

II. — Le procédé est *illogique* : en effet, l'hallucination, que cette théorie pose comme le *fait primitif*, est au contraire un *fait dérivé*, un fait dont la production serait impossible, s'il n'y avait *avant lui* une perception qui lui fournisse des *matériaux* : vg. jamais on ne rêvera au lion, jamais on n'en aura l'image hallucinatoire, si jamais on n'en a vu un, réel ou figuré. La perception est donc le *fait primaire* : elle est *claire, cohérente, commune* à tous : c'est une *production* ; l'hallucination est un *fait second* : elle est plus ou moins *obscur, incohérente, variable* : c'est une *reproduction* de sensations déjà éprouvées. Il est donc manifeste que l'hallucination suppose *préalablement* la perception et n'est concevable que par elle ; il est par conséquent *illogique* d'expliquer la perception par l'hallucination.

99. — INFÉRENCE

L'idée de cette théorie a été empruntée à Descartes ⁽¹⁾ par Cousin ⁽²⁾. La perception extérieure implique l'intervention des principes rationnels de causalité et de substance. Voici ce que dit Descartes : « Ce qui m'avait porté à croire à l'existence des choses matérielles, c'est que, trouvant en moi des sensations qui ne dépendaient point de ma volonté, j'avais été conduit par là à supposer qu'elles dépendaient de causes extérieures. »

I. — **Principe de causalité** : la connaissance du monde extérieur est fondée tout d'abord sur une inférence qui a pour base le principe de causalité : tout ce qui arrive a une cause. — Je constate en moi deux sortes d'états. Les *uns* sont produits par moi : vg. je veux lever le bras. Les autres sont en moi sans moi : les sensations (vg. une brûlure) s'imposent à moi, se présentent sans que je l'aie voulu, demeurent sans que je puisse les faire cesser et disparaissent malgré moi. Je produis les premiers, je suis leur cause ; je sens bien qu'il n'en est pas de même pour les seconds. Cependant, ces derniers, ces sensations sont des phénomènes ; ils doivent donc, comme tout ce qui arrive, avoir leur cause. Puisque la cause n'est pas le moi, elle doit être hors du moi ; de plus, comme l'effet est réel, la cause qui le produit doit être réelle aussi. C'est grâce à cette inférence spontanée, à ce raisonnement inductif, que nous acquérons l'idée de l'existence d'objets extérieurs *en général*.

(1) Méditations.

(2) *Fragments de philosophie contemporaine* : « La sensation est un phénomène de la conscience aussi incontestable que les deux autres (la pensée et la volition) ; or si ce phénomène est réel, nul phénomène ne pouvant se suffire à lui-même, la raison qui agit, sous la loi de *causalité* et de *substance*, nous force de rapporter le phénomène de la sensation à une cause existante, et cette cause évidemment n'étant pas le moi, il faut bien que la raison rapporte la sensation à une autre cause, car l'action de la raison est irrésistible ; elle la rapporte donc à une cause étrangère au moi, placée hors de la domination du moi, c'est-à-dire à une cause extérieure ». — Cousin dit plus brièvement ailleurs : « Le principe de causalité est le père du monde extérieur. »

II. — **Principe de substance** : Comment arrivons-nous à l'idée d'un objet *particulier* ? Par la collaboration de tous nos sens et l'emploi du principe de substance. Nous attribuons les qualités, c'est-à-dire l'élément significatif de nos sensations, à la cause qui les produit. Voici, vg. une pomme : pour la connaître, il faut que je la présente à chacun de mes sens ; chacun me fournira sur elle les données de sa compétence : ainsi la vue m'informerait de sa couleur, l'odorat de son odeur, le goût de sa saveur, le tact de sa résistance, de sa forme, de sa température, etc. Mais nous avons là autant d'objets différents que nous avons de sens distincts : l'objet de la vue ne ressemble pas à celui du goût ; l'un est couleur, l'autre est saveur ; de même l'objet de l'odorat n'a rien de commun avec celui du tact ; quelle analogie entre une odeur et une forme ? etc. Comment pouvons-nous désigner d'un *même nom* « pomme » des objets aussi dissemblables ? C'est notre esprit qui, synthétisant et groupant ces sensations en un tout, construit un objet déterminé.

Mais, pour cette opération constructive du monde extérieur, le principe de causalité ne suffit pas ; on doit lui adjoindre le principe de *substance* : tout phénomène suppose une substance. Il faut en effet une raison à la coexistence des phénomènes sensibles ; or cette raison ne peut être que la présence en eux d'un même sujet qui les ramène à l'*unité*. — De plus, pour croire que les objets extérieurs, même quand nous ne les percevons pas, continuent d'exister, il faut encore admettre l'intervention du principe de substance. D'après l'expérience interne nous concevons la substance comme un sujet *un* et *permanent* de phénomènes multiples et changeants ; nous étendons par analogie cette conception aux objets du monde extérieur.

Objections : I. — L'animal et l'enfant nouveau-né sont incapables de raisonnement et cependant ils connaissent le monde extérieur. Cette connaissance n'est donc pas due à un raisonnement inductif, à une inférence fondée sur le principe de causalité.

Réponse : sans doute l'animal et l'enfant n'appliquent pas le principe de causalité, parce que l'animal n'a pas la raison et que celle de l'enfant n'est pas éveillée. Aussi leur connaissance du monde extérieur est-elle *instinctive* : ils exécutent automatique-

ment certains mouvements à la suite de certaines sensations, sans interpréter ces sensations comme signes d'objets extérieurs. Mais, à l'éveil de la raison, l'enfant, étant capable d'appliquer aux sensations le principe de causalité, acquiert une connaissance *distincte* du monde extérieur; alors il commence à discerner *clairement et expressément le moi du non-moi*.

II. — On peut faire à la théorie de l'*inférence* la même objection qu'à la théorie de l'*assimilation* (89): nous n'avons pas conscience du raisonnement spontané qui lui sert de base.

Réponse: on peut dire que, dans les deux cas, l'habitude nous a rendu si familiers ce raisonnement ainsi que la réaction du sens produisant la *species expressa*, qu'ils passent inaperçus dans la pratique.

Conclusion générale: de cet examen des divers systèmes, il résulte qu'aucun n'est pleinement satisfaisant. La théorie de l'*inférence* et celle de l'*assimilation* sont les plus probables. La théorie aristotélicienne et scolastique a même, sur le système de l'*inférence*, l'avantage de sauvegarder la perception *immédiate* et d'être ainsi d'accord avec le sens commun.

100. — CARACTÈRES DE LA PERCEPTION

La perception externe est (1): I. — **Mediate**: ce n'est donc pas une perception proprement dite, mais une conception: d'après l'existence et la nature de nos sensations, nous concevons l'existence et les qualités des objets extérieurs. Nous disons: vg. cet objet est lumineux, sonore, sapide, etc., or la lumière, le son, la saveur sont des sensations, dont la cause existe dans les objets extérieurs, mais qui elles-mêmes n'existent que dans l'âme (2).

(1) L. ROBERT, *De la certitude et des formes récentes du scepticisme*, deuxième partie, chap. 1.

(2) « Le principe de l'unité des forces physiques et la théorie cinétique permettent de confondre, sous les diverses formes de l'activité mécanique, tous les phénomènes objectifs. On a donc affirmé que toutes les stimulations fournies aux organes sensoriels étaient essentiellement identiques et, pour ainsi parler, homogènes entre elles. Lorsqu'on parle de la chaleur, de l'élec-

II. — **Relative à nos sens**: la perception ne nous fait pas connaître les choses *telles qu'elles sont en elles-mêmes*, mais d'après les effets, les sensations, qu'elles produisent en nous. Or les sensations sont les *signes* et non les images des objets extérieurs: vg. quelle *ressemblance* y a-t-il:

a) entre la sensation de rouge, de jaune, de bleu que nous rapporte la conscience, et la qualité matérielle correspondante dans l'objet, qui n'est autre que le mouvement plus ou moins rapide, l'ondulation plus ou moins ample de l'éther?

b) entre la sensation de son et les ondulations de l'air produites par les mouvements moléculaires des corps?

tricité, de la lumière, du son, comme d'autant d'agents divers susceptibles d'agir en tant que stimulants du système nerveux, on emploie donc un langage conventionnel, s'il est vrai que le monde objectif soit la proie de la mécanique, et que tout n'y soit que mouvement. La chaleur, l'électricité, la lumière, le son, les actions chimiques, étant supposés être des modes vibratoires particuliers, sont essentiellement identiques. Ces vibrations ne se distinguent évidemment entre elles que dans la mesure dans laquelle des mouvements peuvent se distinguer, c'est-à-dire par la masse, la vitesse et la forme des trajectoires. Ces différences n'établissent pas entre ce que nous appelons les agents physiques une distinction de nature ou une diversité spécifique, mais seulement des différences quantitatives. Ce n'est que dans notre for intérieur, par la perception, qu'ils deviennent dissemblables et spécifiquement distincts. L'hétérogénéité est donc le fait de la perception, le résultat de l'intervention de la conscience.... Le même agent physique provoque dans le sensorium des réactions dont la nature dépend de l'organe qui l'a recueillie et du point de l'écorce cérébrale où vient aboutir l'excitation. « Les divers organes des sens, soumis à un même agent physique, l'électricité, lui répondent de manière différente, la langue par des saveurs, le nez par des odeurs, la peau par des sensations de picotement, l'œil par des lueurs et l'oreille par des sons ». C'est là ce qui constitue la loi des énergies spécifiques des sens...

« Les physiologistes ont donc admis, comme une vérité d'expérience, que la sensation est un état de conscience, qu'elle ne traduit pas une qualité ou un état des corps extérieurs, mais un état du cerveau variable avec le lieu d'où part la stimulation et celui où elle arrive. La sensation n'est pas l'image de l'objet qui la provoque, mais le signe des actions que cet objet exerce sur le cerveau. »

A. DASTRE, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} avril 1900, pp. 679-680. Cette thèse est vivement attaquée par certains philosophes contemporains, vg. par le P. de Bonniot, *L'âme et la physiologie*, L.I, chap. IX. — C. MELLINAND, *Revue des Deux Mondes*, 15 septembre 1898.

c) entre les sensations du goût et de l'odorat et les combinaisons chimiques des particules matérielles du corps odorant ou sapide avec le liquide secrété par les muqueuses? etc. Il est donc manifeste que la connaissance du monde extérieur est relative à la nature de nos sens et qu'avec d'autres sens les objets nous paraîtraient autres. C'est ainsi qu'un objet lumineux, vu à l'œil nu, ou à travers des lunettes ou en clignant des yeux paraîtra différent suivant le mode de perception, et cependant il est resté le même. Ainsi encore un morceau de sucre, restant identique en soi, paraît amer ou doux selon la disposition présente de l'organe du goût, etc.

Cependant cette doctrine ne mène pas au scepticisme et à l'idéalisme, car elle ne dit pas que rien de réel, mais que rien de semblable ne correspond dans les corps à la perception que nous en avons. Il existe réellement, en dehors de nous, des objets doués de certaines qualités capables de produire en nous des sensations de couleur, de son, de chaleur, etc.; il existe des ondes lumineuses, des vibrations sonores, du calorique, qui sont les causes de nos sensations. Mais ces qualités matérielles n'ont pas dans les corps un mode d'existence semblable aux sensations qu'elles nous font éprouver. Bref, la couleur est formellement dans la vue, le son dans l'ouïe, etc.; leurs causes sont dans les objets extérieurs⁽¹⁾.

III. — **En partie illusoire :** A) le sens commun a raison quand il affirme l'existence d'une certaine perception immédiate, celle des divers sensibles, la couleur, le son, etc. Nous avons en effet conscience de sentir la couleur, le son, la saveur, etc.

B) il se trompe quand il affirme que ces divers sensibles, immédiatement perçus par la conscience, sont les objets extérieurs eux-mêmes, car ce sont des sensations, des modifications de notre âme consciente.

Ce caractère illusoire de la perception s'explique par la loi sui-

(1) « Si autem intelligatur id quod formaliter sensus percipit, sive modus sub quo corpus percipitur, id existit a parte rei causaliter, at formaliter est in sensu. A parte enim rei v.g. est quidem motus certus aetheris, at lux et color est in visu; item a parte rei est quidem motus aeris, sed sonus est in aëre ». D. PALMIERI, *Logica Critica*, chap. II, Th. XIII. Cf. en sens contraire : A. FARGES, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes*. — Th. DUBOIS, *Contribution à l'étude de l'objectivité formelle des couleurs*.

vante : « Toute idée, inséparablement associée à une sensation, prend le caractère de la sensation, paraît être, comme elle, l'objet d'une perception immédiate; on ne croit pas seulement la concevoir, on croit la sentir ». Or l'idée du monde extérieur (résultat d'une inférence) est indissolublement associée à des sensations du tact, de la vue, etc. C'est pourquoi nous croyons, à propos de ces sensations, non pas concevoir cet objet, mais le voir, le toucher, le sentir, c'est-à-dire le percevoir immédiatement comme les sensations mêmes.

Conclusion : la vérité semble placée entre les théories extrêmes : la perception n'est ni purement subjectiviste, ni purement objectiviste : « 1° Nos sensations ne correspondent pas d'une façon identique à leur cause, car elles sont l'acte commun du sentant et du senti; elles gardent la forme de la cause selon les lois du sentant.

« 2° A toute forme différente de nos sensations correspond une forme différente dans l'excitation, c'est-à-dire dans l'être senti, car la forme de l'effet est le produit de la forme de la cause. C'est ce que les sciences expérimentales démontrent, car a) la physiologie et la physique nous apprennent que toutes les sensations sont dues à des excitations extérieures qui, toutes, se ramènent à des mouvements; — b) la physique nous montre aussi que les mouvements, qui produisent les sons, ne sont pas les mêmes qui produisent les couleurs ou la chaleur » (1). Bref, pour tout résumer dans une courte formule scolastique : les qualités sensibles sont « formaliter in anima, causaliter in re ».

101. — QUALITÉS PREMIÈRES ET SECONDES

Démocrite a le premier, établi une distinction entre les qualités de la matière. Les qualités primaires ou premières sont celles qui sont objectives et absolues; elles sont connues telles qu'elles existent dans la réalité.

Pour Démocrite, ce sont l'étendue et la pesanteur. — Pour

(1) G. FONSEGRIVE, *Éléments de philosophie*, t. II, *Métaphysique*, 14^e Leçon, VI. — Cf. DENIS COCHIN, *La perception extérieure*.

Descartes, c'est l'étendue, puis la figure et le mouvement qu'il ramène d'ailleurs à l'étendue, dont il fait l'essence des corps. — Pour Locke, ce sont l'étendue, la solidité, le mouvement, le repos, le nombre et la figure. — Pour Maine de Biran, c'est la résistance.

Les qualités secondes ou secondaires sont celles qui sont subjectives et relatives; elles ne sont pas connues telles qu'elles sont en elles-mêmes (99, II); elles ne sont pas essentielles à la matière et supposent les qualités primaires. Ce sont la couleur, le son, la saveur, l'odeur, le chaud, le froid.

Critique : cette distinction entre les qualités primaires et secondaires de la matière paraît arbitraire à certains philosophes contemporains (1). La raison, disent-ils, qui fait rejeter l'objectivité des qualités secondaires, vaut également pour les qualités primaires. Celles-ci, en effet, ne sont perçues, comme les autres, que par l'intermédiaire des sensations : je sens la résistance ou l'étendue comme la lumière, le son etc. Elles sont donc relatives et subjectives comme les qualités secondaires. Comment considérer la résistance ou la pesanteur comme des propriétés absolues, quand tel objet, qui semble lourd ou oppose une résistance invincible à l'enfant, paraît léger à un homme fort ?

102. — DONNÉES DES SENS

C'est l'ensemble des perceptions primitives et des perceptions acquises (2).

§ A. — PERCEPTIONS PRIMITIVES OU NATURELLES

Les perceptions naturelles d'un sens sont celles qu'il nous donne, dès l'origine, en vertu de sa constitution propre, avant d'avoir été associé à l'exercice d'aucun autre sens.

(1) GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, L. VI, chap. IV, § 14.

(2) WUNDT, *Psychologie physiologique*. — SERGI, *La Psychologie physiologique*, L. I, chap. V. — BAIN, *Les sens et l'intelligence*, première partie, chap. II. — J. BALMÉS, *Philosophie fondamentale*, L. II, *Des sensations*, chap. VIII à XV.

Telles sont pour le : I. — **Goût** : les saveurs.

II. — **Odeur** : les odeurs. Les sensations olfactives et gustatives se mêlent et se relèvent naturellement.

III. — **Ouïe** : les sons.

IV. — **Toucher** : la résistance étendue et la forme solide (l'étendue à trois dimensions). La résistance prend différents noms selon ses divers degrés : vg. l'impénétrabilité, c'est une résistance invincible ; — la dureté, une grande résistance ; — la fluidité, la mollesse, une résistance nulle ou faible ; la ténacité, une résistante à la séparation des parties ; le poids, quand je fais un effort pour soulever un objet.

Le toucher fournit encore des notions secondaires, telles que : la distance, la température (chaud, froid), le poli, le rugueux. C'est au toucher actif, au sens musculaire, que l'on doit les notions :

a) De la résistance étendue : pour avoir la notion d'étendue il faut bien poser la main quelque part et, par là même, sentir une certaine résistance simultanée ;

b) De la forme solide : c'est en passant la main sur une étendue résistante que nous percevons la disposition relative des diverses parties dans le sens des trois dimensions : longueur, largeur et profondeur ;

c) De la distance : je vois un objet hors de ma portée ; je m'en approche jusqu'à ce que je puisse le toucher ; c'est ainsi que j'obtiens l'idée de la distance qui me sépare de cet objet.

V. — **Vue** : la couleur (l'étendue colorée) et la forme plane (surface). La couleur paraît inséparable de l'étendue. En percevant l'étendue colorée, la vue en perçoit les limites ; or percevoir les limites de l'étendue, c'est en percevoir la figure ou la forme.

Un point très discuté est celui de savoir si la vue perçoit naturellement la troisième dimension et la distance des objets, ou si c'est une perception acquise. Les nativistes (vg. Leibnitz (1), Lotke (2), Paul Janet (3)) sont pour la première hypothèse ; les

(1) *Nouveaux essais*, L. II, chap. IX.

(2) *Principes de psychologie physiologique*.

(3) *Perception visuelle de la distance*, *Revue philosophique*, janvier 1879.

empiristes (vg. Berkeley ⁽¹⁾, Dugald-Stewart ⁽²⁾, S. Mill ⁽³⁾) sont pour la seconde.

Arguments et réponses : I. — les empiristes donnent d'abord deux raisons : 1° L'œil croit voir la troisième dimension, alors qu'il n'a devant lui que des surfaces *planes*, où des figures ont été dessinées d'après les lois de la perspective. — 2° La vue se trompe en évaluant les distances.

Réponse des nativistes : 1° l'argument tiré des illusions de la perspective n'est pas probant. C'est en étudiant les jeux de lumière, qui accompagnent la troisième dimension, qu'on a découvert les lois de la perspective. Rien d'étonnant dès lors que la perception de ces divers jeux de lumière, quand ils sont bien imités sur une surface plane, suggère l'idée de la troisième dimension. Mais de là on ne peut rien conclure ni contre ni pour la perception visuelle de la troisième dimension dans les objets réels. — 2° *Évaluer* la distance et la *percevoir* sont deux choses différentes. L'erreur dans l'évaluation ne prouve pas que la distance n'est pas une perception naturelle de la vue.

II. — Les empiristes ajoutent des arguments plus décisifs : expériences faites sur les aveugles-nés opérés de la cataracte. Ces aveugles (vg. celui opéré par Cheselden en 1728) ont affirmé que les objets semblaient toucher leurs yeux; même quelques jours après l'opération, ils se trompaient encore sur la forme des objets et sur leur distance.

Réplique des nativistes : a) ils opposent d'autres faits, qui semblent contredire les précédents : vg. le *poussin* va droit aux grains et les picore; le *poulain*, peu de temps après sa naissance, sait bien trouver sa mère et la têter. — b) Lorsque les aveugles, récemment opérés, assurent que les objets touchent leurs yeux, c'est une manière de dire qu'il ne faut pas prendre à la lettre. — Quant à leurs gestes et tâtonnements, ils prouvent qu'ils ne savent pas évaluer exactement la distance et non pas qu'ils n'en ont aucune idée.

⁽¹⁾ *Essai sur une nouvelle théorie de la vision.*

⁽²⁾ *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, chap. vi.

⁽³⁾ *Philosophie de Hamilton*, chap. xiii.

Réponse des empiristes : a) On ne saurait conclure absolument de ce qui se passe chez l'animal à ce qui se passe chez l'homme. — b) Les faits relatifs aux aveugles opérés prouvent bien qu'il ne s'agit pas d'un langage métaphorique : vg. on en cite qui, après leur opération, marchent avec les plus grandes précautions, mettant les mains devant les yeux, pour n'être pas blessés par les objets ⁽¹⁾.

Conclusion : il semble plus probable que la couleur sous deux dimensions est seule perception naturelle de la vue, tandis que la profondeur et la distance sont des perceptions acquises par la vue associée au toucher ⁽²⁾.

VI. — Aristote appelle : A) **Sensibles propres**, les notions que nous devons à chaque sens, parce que seul il peut nous les donner : vg. un aveugle n'a pas la notion de la couleur, parce que la couleur est le sensible propre de la vue.

B) **Sensibles communs**, les perceptions naturelles qui nous viennent par plusieurs sens. Aristote cite l'étendue, la figure, le mouvement, le temps, le nombre. Mais il semble bien que l'étendue à deux dimensions soit le seul sensible commun à la vue et au toucher. La vue l'atteint au moyen de la couleur (*étendue co-*

⁽¹⁾ TAINE, *De l'intelligence*, T. II, L. II, chap. II, § 5. — DUNAN, *Revue philosophique*, janvier 1889.

⁽²⁾ *Problème de Motineux* : Locke le pose ainsi, d'après Leibniz : « Supposez un aveugle de naissance, qui soit présentement homme fait, auquel on ait appris à distinguer, par l'atouchement, un cube d'un globe de même métal, et à peu près de la même grosseur, en sorte que lorsqu'il touche l'un et l'autre, il puisse dire quel est le cube et quel est le globe. Supposez que, le cube et le globe étant posés sur une table, cet aveugle vienne à jouir de la vue; on demande si, en les voyant sans toucher, il pourrait les discerner, et dire quel est le cube et quel est le globe. » (Leibniz, *Nouveaux essais*, L. II, chap. ix, § 8). Locke répond négativement et Leibniz affirmativement. — On pourrait peut-être concilier les deux opinions en disant : l'œil en tant qu'organe visuel ne perçoit pas naturellement la profondeur et la distance; mais en tant qu'organe musculaire, grâce aux sensations musculaires qui accompagnent les sensations visuelles, il peut nous donner quelque idée de la forme et de la profondeur. Cependant, pour obtenir une évaluation exacte de la troisième dimension, il faut associer les sensations musculaires de l'œil aux sensations tactiles musculaires de la main.

lorée) et le toucher au moyen de la résistance (*étendue résistante*).

§ B. — PERCEPTIONS ACQUISES

Ce sont celles qu'un sens peut nous donner par suite de son association préalable avec d'autres sens. Aristote les appelle *sensibles par accident*. Parcourons les différents sens et énumérons quelques-unes de leurs perceptions acquises.

I. — **Vue** : elle ne nous donne *naturellement* que l'étendue colorée et la forme plane ; et pourtant elle nous renseigne aussi sur la *température* des objets, — sur leur *forme réelle et solide*, — sur leur *distance*.

Exemples : la couleur du *fer rouge*, perçue actuellement par la vue, suggère le souvenir de la chaleur constatée précédemment par le toucher ; « une *sphère* placée dans le lointain apparaît comme un disque plan, dont les bords sont plus ombrés que le centre. Le *disque plan* est la forme naturellement perçue par la vue. Si je m'approche de l'objet, j'en perçois par la main la forme solide, la forme sphérique : c'est une perception naturelle du toucher. J'ai donc deux perceptions naturelles, l'une de la vue, l'autre du toucher. Si je renouvelle l'expérience plusieurs fois, ces deux perceptions naturelles finiront par s'associer dans mon esprit au point que l'idée de l'une suggérera l'idée de l'autre. La vue dans le lointain d'un disque plan, ombré aux bords, me fera penser à une sphère, et je croirai percevoir par la vue la forme sphérique (1). » Nous jugeons aussi de la *distance* par la vue, car l'expérience nous apprend que l'étendue colorée s'élargit ou se rapetisse à mesure que l'on se rapproche ou que l'on s'éloigne d'un objet.

II. — **Ouïe** : elle ne nous donne *naturellement* que le son ; et cependant elle nous fait connaître la *nature*, l'*emplacement*, la *distance* de l'objet sonore : vg. j'entends le son d'une *cloche* ; j'ignore d'abord la nature et l'emplacement de cet objet, car ce n'est pas du ressort de l'ouïe. Mais je tâche de découvrir l'endroit

(1) DURAND, *Psychologie*, p. 400-401.

d'où vient le son. Je m'approche de l'objet, je le touche et je l'examine pour me rendre compte de sa forme et du métal qui le compose. Je me fais ainsi, grâce aux perceptions tactiles et visuelles, une certaine idée de la cloche ; désormais, quand j'entendrai un son semblable, j'y associerai l'idée de la cloche qui l'a produit, et l'ouïe seule suffira pour m'instruire de ce qui d'abord n'était pas de sa compétence. L'expérience nous apprend que, si l'objet est voisin de nous, le son est intense ; que, s'il s'éloigne ou s'approche, le son faiblit ou se renforce ; maintenant, dès qu'un son est perçu, il devient le signe de la *distance* et du *mouvement* de l'objet.

III. — **Toucher** : rien qu'en touchant un objet nous imaginons sa *couleur*, — le *bruit* qu'il peut faire etc.

IV. — **Odorat** : rien qu'à l'odeur nous reconnaissons une fleur, nous jugeons, d'après l'intensité de cette odeur, de la distance où se trouve cette fleur.

V. — **Goût** : rien qu'à la saveur nous discernons la nature des aliments.

VI. — Perception du **mouvement** et de la **position** : la position et le mouvement sont, d'une part, de l'*étendue résistante*, et, comme tels, objet de perception naturelle pour le tact. D'autre part, ils sont aussi de l'*étendue colorée*, perception naturelle de la vue. La vue ne perçoit donc naturellement le mouvement qu'en largeur et en hauteur. Mais, comme l'intelligence remarque que la grandeur apparente des objets diminue en raison de leur éloignement, le mouvement dans le sens de la profondeur devient une perception *acquise* de la *vue*. La position et le mouvement en profondeur sont des perceptions *naturelles* du *tact*.

§ C. — DIFFÉRENCE

La différence entre les perceptions naturelles et les perceptions acquises est plus ou moins profonde selon la théorie admise sur la perception :

I. — Dans l'**Intuitionnisme** elle est essentielle : la perception naturelle est l'intuition *directe, infaillible* de la réalité objective : seule elle est une perception ; — la perception acquise est le ré-

sultat d'une inférence et d'une association ; elle est *indirecte*, *sujette à l'erreur* ; ce n'est pas une perception, mais une *conception* de l'esprit, un *jugement*.

II. — Dans la théorie de l'**Inférence**, il n'y a qu'une différence de degré et non de nature : au fond, toutes les perceptions sont acquises, parce que les sens ne nous donnent que des sensations subjectives, qui par elles-mêmes ne nous apprennent rien. Il faut que l'esprit les interprète pour connaître par elles le monde extérieur. *Toutes* les perceptions sont le résultat d'une inférence, ce sont des *conceptions*, des *jugements*. Seulement certaines perceptions peuvent être acquises dès l'origine par chacun de nos sens, indépendamment de leur association : ce sont les perceptions qu'on appelle naturelles et primitives. Puis, en vertu de la coopération des divers sens, le souvenir des perceptions de l'un s'ajoute aux perceptions de l'autre et les complète : ce sont ces perceptions acquises *par voie d'association*, qu'on nomme *proprement* perceptions acquises.

103. — THÉORIE DES PERCEPTIONS ACQUISES

Les perceptions acquises sont une œuvre très complexe. Il faut donc démêler avec soin la part qui revient à chacune des facultés concourantes.

Part : I. — Du sens qui s'exerce : il nous fournit son *sensible propre* ; vg. la vue ne nous donne primitivement que la couleur avec une certaine étendue plus ou moins nettement délimitée : vg. une certaine étendue couleur orange.

II. — **De l'association** : cette sensation de vision n'a pas été isolée ; aussitôt après avoir vu cet objet, je l'ai touché, flairé, goûté. Ces sensations diverses, ayant été contiguës dans la conscience, se sont *associées*.

III. — **De la mémoire et de l'imagination** : une de ces sensations étant de nouveau donnée, (vg. je revois une certaine étendue couleur orange), je me *rappelle* et j'*imagine* les sensations complémentaires qui lui étaient associées, comme si je les éprou-

vais encore actuellement, comme si les sens, qui me les ont données antérieurement, s'exerçaient encore. Et ainsi on se représente la *totalité* de l'objet, bien qu'on n'éprouve qu'une sensation actuelle et qu'on ne perçoive réellement qu'une de ses qualités. En revoyant la couleur orange, je reconstruis l'objet entier avec sa forme, sa saveur, son odeur, etc.

IV. — **De la raison ou de l'induction** : c'est la raison qui interprète ces sensations *associées*, *rappelées*, *imaginées* ; elle le fait par un raisonnement, une induction, qui repose sur les principes de causalité et de substance (99) ; — elle conclut de cet ensemble de sensations la présence de l'objet extérieur et de ses différentes qualités ; elle affirme la *coexistence* des qualités actuellement sensibles (c'est-à-dire de celles dont les sensations présentes nous donnent l'idée) et des sensations qui ne le sont pas actuellement (c'est-à-dire de celles qui ont été associées aux premières dans les expériences antérieures).

Conclusion : les perceptions acquises sont donc des *conceptions* de l'esprit éveillées, grâce à l'association, par une perception actuelle : vg. une odeur, perçue actuellement par l'odorat, suggère le souvenir de la couleur de l'objet odorant précédemment constatée par la vue. C'est donc par l'intervention de ces quatre facteurs : *l'association*, la *mémoire*, l'*imagination* et l'*induction* que s'expliquent l'*élargissement* du champ de la perception qui dépasse grandement celui de la sensation présente, ainsi que les *illusions* et *erreurs* de la perception. Nous voyons les choses extérieures à travers nos souvenirs et les inductions à demi-conscientes qu'ils provoquent.

104. — ÉDUCATION DES SENS

Les sens sont des instruments dont l'esprit doit apprendre à se servir pour connaître le monde extérieur. Sans doute, il y a une éducation *spontanée* des sens qui se fait dans l'enfance. Mais on peut la compléter par une éducation *réfléchie* et *volontaire*, qui est relative soit aux perceptions naturelles, soit aux perceptions acquises. Elle consiste à :

I. — **Perfectionner** par l'exercice et l'attention les perceptions naturelles propres à chaque sens. C'est un fait que chaque sens peut acquérir par un exercice réfléchi plus de rapidité, de sûreté et de délicatesse. C'est ainsi que le tact de l'aveugle a une grande finesse ; l'œil du peintre, l'oreille du musicien, l'odorat du chimiste, le goût du liquoriste et du gourmet démêlent dans les sensations une foule de nuances imperceptibles pour les personnes inexpérimentées. On a remarqué que les sujets, privés d'un ou de plusieurs sens, acquièrent plus de délicatesse pour les autres⁽¹⁾.

II. — **Multiplier** les expériences par lesquelles les sens deviennent aptes à se suppléer les uns les autres, grâce à l'association de leurs données ; il faut les faire collaborer ensemble à la perception totale des choses et les instruire ainsi les uns par les autres. C'est l'origine des perceptions acquises (102, B). Cette substitution des sens les uns aux autres se fait selon la loi d'économie : ce sont les sens les plus prompts qui remplacent les plus lents. Leurs perceptions sont alors érigées, comme dit Taine, en *signes abrégés* de celles des autres sens. L'habitude rend ce mécanisme si rapide et ce symbolisme si naturel que nous avons l'illusion d'avoir par un sens des perceptions qui ne sont pas de son ressort.

C'est le toucher qui se charge de faire l'éducation des autres sens ; c'est à lui surtout qu'ils doivent leurs perceptions acquises. Mais ceux-ci, après s'être enrichis, le relèguent dans l'ombre à cause de sa lenteur : vg. par l'odorat, l'ouïe nous jugeons de la distance, de l'emplacement des objets ; la vue nous renseigne sur la distance, le relief, la température, la position, le mouvement des corps (102, B).

Mais si cette substitution a l'avantage de faciliter et d'étendre les connaissances, elle a aussi des *inconvenients* : elle est, à cause de la complexité des opérations qu'elle suppose (103), l'occasion d'*erreurs* et d'*illusions* (106). Il faut être prudent, ne pas juger immédiatement sur la première apparence, mais contrôler les per-

(1) M. DE LA SIZERANNE, *Les aveugles par un aveugle*. — P. ROUVRE, *Doctrines et Problèmes*, chap. XIII.

ceptions acquises en recourant aux sens qui nous fournissent les perceptions naturelles.

Conclusion : Rousseau a insisté sur l'éducation des sens : « Nous ne savons ni voir, ni toucher, ni entendre que comme nous avons appris » ; — « nous devons apprendre pour ainsi dire à sentir ». Certains pédagogues, comme Pestalozzi, Frœbel, se sont appliqués à faire cette éducation chez l'enfant.

Mais il faut noter : a) que c'est par le commerce avec la nature elle-même plutôt que par des instruments artificiels que cette éducation doit se faire ; — b) que l'éducation des sens n'est pas une fin, mais un *moyen* ; ce qui importe ce n'est pas tant de donner à l'enfant un œil perçant, une ouïe fine, etc., que d'éveiller l'esprit d'observation et de développer le bon jugement⁽¹⁾.

Remarque : il ne faut pas croire que les sens se substituent *réellement* les uns aux autres dans les perceptions qui leur sont propres, vg. que la vue finit par percevoir la température des objets. Cela signifie qu'à l'aide des perceptions propres d'un sens, nous pouvons, par suite de leur association antérieure avec les perceptions propres d'autres sens, connaître des qualités que ce sens ne perçoit pas naturellement. Les perceptions visuelles, vg., suffisent souvent pour nous faire connaître la forme solide des objets, sans que nous ayons besoin de recourir de nouveau au toucher. La perception acquise n'est en effet qu'une *image* d'une sensation passée, rappelée par une sensation présente, qui, autrefois, a coexisté avec la première. De sorte qu'en fait les sens semblent se suppléer réellement les uns les autres : vg. l'ouïe semble percevoir la distance. Mais c'est une apparence due à une association antécédente.

105. — HIÉRARCHIE DES SENS

Le rôle des sens est de nous aider à connaître les objets extérieurs, et de nous exciter à les fuir ou à les rechercher selon qu'ils

(1) E. RAYOT, *Leçons de psychologie*, 7^e Leçon, *Applications pratiques*.

peuvent nous être nuisibles ou utiles. De là leur *classification hiérarchique* au point de vue de leur utilité :

I. — **Physique** : le *goût* et l'*odorat* sont au premier rang. Ils se rapportent presque exclusivement à la vie animale, ils nous servent à distinguer les aliments utiles des aliments nuisibles. On les a appelés les « sentinelles de l'appétit ». — Ils sont d'un faible secours au point de vue intellectuel : c'est que, dans les sensations qui y correspondent, l'élément significatif est presque nul, tandis que l'affectif est prédominant (33).

II. — **Intellectuelle et morale** ou de leur **dignité** : le *toucher*, l'*ouïe* et la *vue* l'emportent sur le goût et l'odorat : ici c'est l'élément significatif qui prédomine. Aussi ces trois sens sont-ils beaucoup plus instructifs qu'affectifs. Ce sont les sens *nobles, supérieurs* :

A. — **Toucher** : c'est dans l'enfance, la principale source d'informations ; c'est surtout par le toucher actif, le sens du mouvement et de l'effort, que nous acquérons des connaissances multiples (102, A). C'est pour cela qu'on l'a nommé sens *fondamental*. Aristote appelle la *main* « l'instrument des instruments » (1). Anaxagore a voulu voir en elle la cause de la supériorité de l'homme sur l'animal ; mais Aristote a protesté en disant : « L'homme n'est pas supérieur aux animaux parce qu'il a une main, mais il a une main parce qu'il est supérieur aux animaux ».

On le nomme encore sens *scientifique*, parce que, aidé de la vue, il a concouru à la constitution des *sciences* du nombre, de l'étendue, du mouvement, de la chaleur.

Comme il collabore aux perceptions de tous les autres sens, ceux-ci, mais surtout l'*ouïe* et la *vue*, enrichis de ses perceptions associées aux leurs, se sont substitués à lui, dans beaucoup de cas à cause de sa lenteur (104, II). C'est ainsi que l'*ouïe* et la *vue* ont pris le premier rang.

B. — **Ouïe** : c'est le sens *social*, parce que la parole est le grand moyen de communication et d'enseignement. Aussi le sourd est-il plus isolé et, généralement, plus triste que l'aveugle.

(1) BLAINVILLE la nomme « Un compas à cinq branches ».

Les connaissances qu'il nous aide à acquérir sont la matière d'une science spéciale : l'*acoustique*, et d'un art particulier : la *musique*. C'est le sens *musical*.

C. — **Vue** : c'est le sens le plus riche en perceptions acquises (102, B). Aussi est-il le *substitut* des autres sens, surtout du toucher. L'œil s'empare des découvertes dues au toucher ; et dès lors le toucher, qui est primitivement le sens le plus précieux et le plus fécond de tous, est remplacé par l'œil. C'est l'œil qui nous servira de main.

L'œil l'emporte sur la main par : 1) sa **portée** : c'est « un toucher lointain » (Buffon).

2) Son **acuité** : il nous fait saisir l'infiniment petit. La sensibilité rétinienne est merveilleuse : on peut percevoir 230,000 impressions différentes dans la surface d'un millimètre carré.

3) Sa **rapidité** d'opération : l'œil est rapide comme la pensée, le toucher a des « semelles de plomb ». (Bacon) (1).

C'est à l'*ouïe* et à la *vue* que s'adressent les beaux-arts : ce sont les deux sens *esthétiques*. La *musique* se rapporte à l'*ouïe*. De la *vue* relèvent les arts du dessin : *architecture, sculpture, peinture*. La *poésie* est tributaire des deux (Cf. *Esthétique*).

106. — ERREURS DE LA PERCEPTION

Les sceptiques se plaisent à signaler ce qu'ils nomment les erreurs et les illusions des sens. Ils apportent de nombreux exemples :

1. — **Vue** : une tour carrée vue de loin paraît ronde ; une longue avenue formée d'arbres parallèles semble finir en angle ; une rame plongée dans l'eau paraît brisée au point d'immersion ; en chemin de fer ou en bateau on s'imagine que les arbres du voisinage se meuvent.

2. — **Tact** : placez l'une de vos mains dans l'eau froide, l'autre

(1) Rabier. *Psychologie*, p. 434.

dans l'eau chaude ; mettez ensuite vos deux mains dans de l'eau tiède ; elle paraîtra chaude à l'une et froide à l'autre.

3. — *Ouïe* : illusions de la ventriloquie.

4. — *Odorat et goût* : dans certaines maladies, les odeurs et saveurs changent complètement de nature ; etc. — En quoi consistent ces erreurs ? Comment les expliquer ? La réponse varie selon le système qu'on adopte sur la nature de la perception extérieure.

§ A. — RÉPONSE DES INTUITIONNISTES

Pour les partisans de la perception *directe et immédiate* l'erreur des sens consiste à percevoir les choses autrement qu'elles ne sont en réalité ; il y a donc des perceptions vraies et des perceptions fausses : vraies quand on perçoit un objet réel, fausses quand on perçoit un objet apparent et illusoire. Ils expliquent la nature de ces erreurs en distinguant entre les perceptions *naturelles* et les perceptions *acquises* (1). Les premières nous sont données par les sens ; elles seules sont une vraie perception ; aussi sont-elles infaillibles, car aucun sens ne peut se tromper relativement à son *objet propre* ; vg. la vue par rapport aux couleurs. Les secondes, œuvre de la mémoire et de l'induction, ne sont pas une perception, mais une *conception* de l'esprit, un *jugement* résultant d'une inférence. Aussi sont-elles sujettes à l'erreur ; mais l'erreur « ne réside pas dans les sens ; elle réside dans le jugement ».

Critique : cette explication paraît insuffisante, car :

I. — L'erreur, si l'on se place au point de vue intuitionniste, s'insinue même dans les perceptions naturelles ; la distinction invoquée ne peut donc résoudre l'objection des sceptiques. C'est ainsi vg. : qu'une bille, roulée sous le majeur et l'index croisés, paraît *double*. Et cependant la forme solide est l'objet propre du tact.

II. — Pour le sens commun, sur lequel l'intuitionnisme s'appuie, les perceptions acquises et les perceptions naturelles ont les mêmes caractères : elles semblent être *immédiates et intuitives*, être des

(1) Cf. Reid et Garnier, *op. cit.*

perceptions et non des jugements : vg. on croit *voir* la distance des objets.

C'est donc se mettre en opposition avec le sens commun, base du système.

III. — Nous avons vu qu'en définitive la perception naturelle est elle-même acquise, en ce sens qu'elle suppose, outre la sensation qui seule est primitive, un jugement par lequel la sensation est rapportée à un objet (102, C). C'est donc en vain que les intuitionnistes recourent à la distinction des perceptions naturelles et des perceptions acquises pour expliquer ce qu'ils appellent les erreurs des sens.

§ B. — RÉPONSE DES INTERPRÉTATIONNISTES

Selon eux, la perception même naturelle est un jugement interprétant une sensation : c'est pourquoi les sens ne nous trompent jamais, car ils ne nous disent rien ; ce ne sont pas en effet des facultés de percevoir, mais seulement des facultés de sentir. Il n'y a donc pas lieu de parler de leurs erreurs ou de leur véracité. Leur fonction se borne à recevoir des sensations qui proviennent des organes et des objets extérieurs. Or la sensation, en elle-même, n'est ni vraie, ni fausse, puisqu'elle est un phénomène subjectif et non une connaissance objective (34). Donc l'erreur réside non dans les données des sens, mais dans le jugement par lequel l'intelligence interprète ces données. C'est ainsi que le daltoniste éprouve vraiment la sensation de vert, là où son voisin voit rouge ; mais il aura tort s'il juge que tout le monde voit vert comme lui.

La perception *vraie* est une *interprétation exacte* de la sensation, *corroborée* par l'expérience ultérieure, qui établit son harmonie avec nos perceptions nouvelles et celles de nos semblables. La perception *fausse* est une *interprétation inexacte* de la sensation, *contredite* par l'expérience ultérieure, qui montre son désaccord avec nos perceptions nouvelles et celles de nos semblables.

Une sensation étant donnée, nous concluons spontanément la présence d'un objet ou d'une qualité de cet objet. Mais cette conclusion, n'étant fondée que sur le raisonnement et l'habitude, n'est pas infaillible ; elle est vraie ordinairement,

fausse par exception. L'erreur n'est donc pas dans la sensation, mais dans son interprétation.

§ C. — CAUSES DES ERREURS D'INTERPRÉTATION

I. — **Milieux interposés** entre nous et les objets : vg. air, lumière, eau. Si ces milieux se modifient ou modifient le mouvement qui vient de l'objet, sans que rien nous en informe, alors la sensation sera modifiée, nous *jugerons* que l'objet est autre, tandis qu'en réalité, il n'a pas changé : vg. quand un bâton plongé dans l'eau nous semble brisé au point d'immersion, la forme brisée est bien la forme *apparente*, qu'il doit nous présenter d'après les lois de la réfraction. Or la forme réelle n'est pas une perception naturelle de la vue ; si donc je confonds la forme apparente et la forme réelle, c'est une erreur de jugement, qui provient de l'habitude de juger d'une sensation actuelle d'après les sensations passées qui lui ressemblent. La forme réelle d'un bâton dans l'air est une perception acquise de la vue ; mais, ici, un nouveau milieu : l'eau, s'interposant, il fallait contrôler cette sensation nouvelle par le toucher, et l'erreur de jugement eût été évitée : « Quand l'eau courbe un bâton, dit La Fontaine, ma raison le redresse ».

Inversement, l'objet peut être modifié, sans que la sensation le soit : vg. dans les illusions d'optique et d'acoustique.

II. — **Etat normal des organes** : vg. dans la jaunisse, les objets paraissent jaunes ; dans la fièvre les aliments sont sans saveur, etc. L'erreur serait de croire que tout le monde voit ainsi ou trouve la nourriture insipide. Mais il est parfaitement vrai que celui qui a la jaunisse a la sensation de jaune. Pour savoir si nos perceptions sont *normales*, ressemblent à celles des autres hommes, il faut nous assurer si nos organes sont sains, soit par notre propre expérience lorsque nous n'y constatons aucun désordre, soit par la comparaison de nos jugements actuels à nos jugements antérieurs ou aux jugements de nos semblables sur les mêmes objets.

III. — **Oubli de certaines circonstances** : vg. lorsque nous sommes en bateau, nous croyons que les arbres de la rive se meuvent. Nous en concluons que la vue nous trompe, mais à tort.

Le mouvement est un changement de position d'un corps par rapport à d'autres corps. Ici, il y a changement de position de mon corps par rapport aux arbres de la rive. Si j'oublie que le bateau se meut et m'emporte avec lui, je croirai que les arbres se meuvent et l'illusion est d'autant plus facile que moi-même je suis immobile. C'est une erreur, mais pas de la vue. La vue me montre un changement de position des arbres par rapport au bateau, et cette perception est vraie. Mais c'est à tort que j'attribue le mouvement aux arbres et non au bateau : c'est une erreur de jugement. Il faut donc éviter toute *précipitation* dans les jugements.

Conclusion : si l'on suppose avec le sens commun et l'école intuitionniste que la perception normale est l'intuition des objets eux-mêmes, la perception anormale est inconcevable, car elle ne serait dans cette hypothèse que l'intuition d'objets qui n'existent pas. Ce qu'on nomme erreur des sens est donc un cas singulier de la perception, qui semble prouver qu'elle n'est pas, malgré les apparences, une intuition de la réalité. C'est pourquoi les partisans de l'inférence la regardent comme une interprétation des sensations, qui sont les *signes* des choses externes. Dans l'existence de la sensation l'esprit découvre l'existence de l'objet ; dans les qualités de la sensation, les qualités qu'il attribue à l'objet. L'habitude, en associant cette interprétation à la sensation qui est *immédiate*, lui donne le caractère d'intuition apparente (100).

Remarques : I. — Les erreurs d'interprétation sont beaucoup plus fréquentes dans les perceptions acquises que dans les perceptions naturelles, parce que celles-ci sont beaucoup plus simples que celles-là (102, 103). C'est pourquoi il faut toujours contrôler les perceptions acquises en recourant aux sens qui donnent les perceptions naturelles : vg. la forme réelle est une perception acquise de la vue ; je la contrôlerai par le toucher dont c'est une perception naturelle : en passant la main sur le bâton plongé dans l'eau je constaterai qu'il n'est pas brisé.

II. — *Formes pathologiques de la perception* : vg. hallucination, Cf. *infra*.

107. — MÉCANISME DE LA LOCALISATION DES SENSATIONS

Les sensations *internes* sont localisées dans l'espace que circonscrit notre corps ; — les sensations *externes* le sont à la limite ou au-delà de cet espace. Il y a donc deux sortes de localisations : *interne* et *externe*. L'une et l'autre sont apparentes et illusoire. Le cas des *amputés*, qui continuent à situer leurs sensations dans le membre enlevé, le montre pour la première (37). Le cas des *hallucinés*, qui situent leurs sensations dans un endroit de l'espace où n'existe aucun objet correspondant, le prouve pour la seconde.

La localisation n'est pas, comme certains l'ont cru, un fait primitif et spontané. La conduite des aveugles-nés, opérés de la cataracte, le montre bien, du moins pour la localisation externe, car ils doivent apprendre à situer dans l'espace les sensations visuelles qui leur semblent d'abord situées sur un plan unique tangent à l'œil. Voici, d'après Taine⁽¹⁾ et Rabier⁽²⁾, l'explication de cette double localisation.

I. — MÉCANISME DE LA LOCALISATION INTERNE

Pour résoudre la question il faut d'abord savoir comment se construit la représentation de notre propre corps ; il faut ensuite expliquer comment, dans ce corps représenté, s'opère la localisation de nos sensations internes de plaisir et de douleur, de froid et de chaud, etc.

A. — **Construction de la représentation de notre corps :** c'est un fait que certaines de nos sensations (sensations *musculaires*, *tactiles*, *visuelles*) possèdent naturellement la forme *extensive* (102, A), car l'objet propre du tact c'est l'*étendue* résistante et celui de la vue, c'est l'*étendue* colorée.

1° La première idée de notre corps propre provient des sensations *musculaires*, qui manifestent l'effort moteur. Par le fait même que je suis éveillé, tous mes muscles sont tendus ; cet effort

(1) TAINE, *De l'intelligence*, t. II.

(2) RABIER, *Psychologie*, pp. 424-433.

général produit une multitude de sensations musculaires vagues ; de là l'intuition, vague aussi, d'une *étendue continue*. — Cet effort général est suivi d'efforts *particuliers*, auxquels correspondent des sensations musculaires *déterminées* ; de là l'intuition de *parties distinctes* dans l'*étendue continue*.

2° Ensuite les sensations *tactiles* s'associent aux sensations musculaires : vg. je remue la main, il en résulte une sensation d'*étendue musculaire* ; si ma main touche un objet, il en résulte une sensation d'*étendue tactile*. Ces deux impressions étant répétées s'associent dans la conscience et, dès lors, je me représente ma main *tout ensemble* comme une *étendue musculaire et tactile*.

3° Enfin l'image *visuelle* de ma main s'associera plus tard à ces images musculaires et tactiles. Et de même pour les autres organes. C'est ainsi que peu à peu se *coordonnent* les trois ordres de sensations extensives et que nous acquérons une connaissance concrète et détaillée de notre corps.

B. — **Localisation des sensations internes :** ayant ainsi acquis la représentation de mes organes, je peux localiser dans ces organes les sensations qui n'ont pas la forme extensive (plaisir, douleur, chaud, froid, etc.). Cette localisation se fait selon une **loi** et exige une **condition** :

1° **Loi :** *une sensation se localise là où se rencontre sa cause, au moyen du toucher explorateur, c'est-à-dire du mouvement volontaire et du toucher combinés* : vg. si en touchant un organe blessé je fais varier la sensation, ces variations m'apprennent qu'en ce point est la cause de la sensation. Aussi l'idée de la douleur s'associera-t-elle avec l'idée de l'organe qui la conditionne. Cette expérience, répétée souvent, rend si irrésistible l'habitude de rapporter la sensation à l'organe qui en est la cause, que cette habitude persiste, même quand le membre a été amputé.

Voici comment s'explique cette illusion : la sensation dépend des centres nerveux et non des extrémités des nerfs. C'est pourquoi la localisation musculaire continue d'avoir lieu, quoique les membres extrêmes manquent et elle est toujours accompagnée des images tactiles et visuelles, qui lui ont été associées par l'habitude.

2° **Condition : Signe local.** Cette loi de localisation exige une

condition, c'est que chaque sensation porte avec elle un caractère spécial, que l'esprit interprète comme signe de la situation qui doit lui être attribuée : c'est le *signe local*. Il est difficile à discerner dans les sensations internes. Le cas rapporté par M. de Biran (1), d'après le médecin Rey Régis, a mis sur la voie. Un hémiplégique ne pouvait remuer la moitié de son corps, tout en ayant encore la faculté de sentir. Il ressentait donc, comme auparavant, les sensations de piqûres, etc., mais il était incapable de les localiser. Quand il eut recouvré la faculté du mouvement volontaire il put localiser ses sensations. Il semble donc que le *signe local* des sensations internes consiste dans leur association avec les sensations musculaires.

II. — MÉCANISME DE LA LOCALISATION EXTERNE

Pour savoir comment se construit la représentation des corps étrangers, il faut voir comment s'opère la :

A. — **Localisation des sensations extensives** (tactiles et visuelles) : la première idée du non-moi vient de la projection des sensations tactiles et visuelles à une certaine distance du tact et de la vue. On admet communément que les sensations du tact, tant passif qu'actif, sont localisées dans les organes du tact avant d'être projetées au-dehors ; les premières sensations de cette sorte n'éveilleraient donc aucune idée d'un corps en contact avec le nôtre. Mais certains ont soutenu que les sensations visuelles sont naturellement extériorisées. Nous avons réfuté les arguments de l'école nativiste et montré que l'idée de distance ne semble pas associée primitivement aux perceptions de la vue (102, A, V*). Donc les sensations tactiles et optiques paraissent adhérer d'abord aux organes du tact et de la vue. Comment sont-elles, dans la suite, extériorisées ? Par une nouvelle association avec l'idée d'un mouvement effectué, c'est-à-dire avec l'idée d'une distance parcourue (98).

Loi : la sensation externe se localise là où le toucher explorateur a coutume de rencontrer l'objet. Nous venons de voir que

(1) Œuvres inédites, t. I.

les sensations tactiles et visuelles s'associent d'abord avec l'idée de l'organe qui les conditionne (I, B, 1*). — D'un autre côté, comme les sensations tactiles résultent souvent d'un mouvement en avant pour prendre l'objet et comme elles varient avec ce mouvement, elles finissent par s'associer aussi avec l'idée du mouvement, de la distance. Il en va de même pour les sensations visuelles. — Nous sommes donc en présence de deux associations opposées : l'une avec l'idée de l'organe ; l'autre avec l'idée de l'objet distant. Laquelle prévaudra ? La seconde, parce que, comme le remarque Taine, les conditions externes de nos sensations tactiles et optiques ont pour nous un intérêt pratique supérieur à celui de leurs conditions organiques ; il s'en suit que l'attention se porte de préférence sur les conditions externes. Ainsi naît la première connaissance des choses extérieures.

Cette idée devient peu à peu plus précise. La main, sachant déjà extérioriser ses sensations, connaît d'abord l'objet comme quelque chose de résistant. Puis, prenant son étendue comme unité de mesure et se mouvant dans tous les sens, elle applique cette unité aux trois dimensions de l'objet : nous obtenons ainsi l'idée de la forme réelle et du volume de l'objet.

La vue suit toutes ces expériences du tact et leurs sensations s'associent. — C'est ainsi que s'acquiert la représentation d'objets à trois dimensions, résistants, colorés.

B. — **Localisation des sensations sans forme extensive** (son, chaleur, saveur et odeur) : la localisation du son étant la plus nette, prenons-la pour exemple :

1° **Loi** : nous localisons : a) d'abord les sensations acoustiques là où se rencontre leur cause la plus proche : dans l'organe de l'ouïe ; b) ensuite, là où se rencontre leur cause externe : dans l'objet sonore. Nous procédons de même pour les sensations de chaud, de saveur, etc.

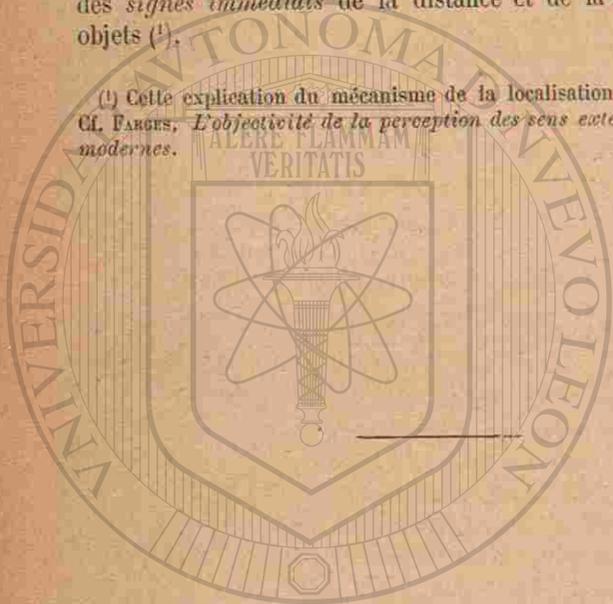
2° **Condition : Signe local**. — Il est plus aisé à trouver que pour les sensations internes. Ainsi vg. pour :

a) **L'ouïe** : l'intensité plus ou moins grande du son est le signe de sa distance ; — la correspondance des variations du son avec les mouvements de la tête indique sa direction.

b) **La vue** : c'est la grandeur relative de l'objet visible ; — sa

situation relative dans l'ensemble de la sensation ; — la *distribution relative* des ombres et de la lumière, etc. Ces signes provoquent dans l'œil des mouvements qui produisent des sensations musculaires spéciales ; et ces sensations deviennent elles-mêmes des signes immédiats de la distance et de la forme réelle des objets ⁽¹⁾.

(1) Cette explication du mécanisme de la localisation est très contestée. Cf. FARGES, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.*



SECTION II. — FONCTIONS DE CONSERVATION ET DE COMBINAISON

CHAPITRE PREMIER

MÉMOIRE

Les idées primitives, acquises par les sens et la conscience, constituent les *données* de l'expérience. Si ces données disparaissaient après leur acquisition, le travail serait sans cesse à recommencer. Mais les *matériaux* restent toujours à notre disposition, car nous pouvons les garder et les faire revivre par la MÉMOIRE. La conservation et le rappel des idées ont pour *loi fondamentale* l'ASSOCIATION. — L'IMAGINATION reproduit les données expérimentales dans des combinaisons et constructions nouvelles.

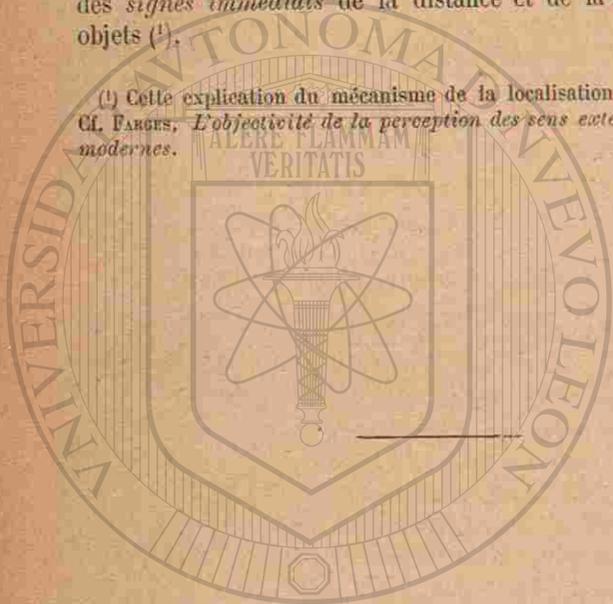
108. — OBJET ET FONCTIONS

La mémoire est la faculté de conserver, de rappeler et de reconnaître les états de conscience antérieurement acquis.

I. — **Objet** : Elle a pour objet non seulement les idées antérieures, mais tous les états de conscience du *passé* : émotions, pensées, résolutions. Pour abrégé on se contente du mot « idée », entendant par là toute espèce de phénomène psychologique. Même remarque pour l'Association. Les états de conscience passés sont donc les seuls objets de la conscience. Le sens commun semble contredire cette affirmation, car on dit couramment : « Je me souviens de telle personne, de telle ville. » Mais cette phrase elliptique équivaut à celle-ci : « Je me souviens d'avoir *vu* telle personne, telle ville. » C'est pourquoi Royer-Collard a dit avec

situation relative dans l'ensemble de la sensation ; — la *distribution relative* des ombres et de la lumière, etc. Ces signes provoquent dans l'œil des mouvements qui produisent des sensations musculaires spéciales ; et ces sensations deviennent elles-mêmes des signes immédiats de la distance et de la forme réelle des objets ⁽¹⁾.

(1) Cette explication du mécanisme de la localisation est très contestée. Cf. FARGES, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.*



SECTION II. — FONCTIONS DE CONSERVATION ET DE COMBINAISON

CHAPITRE PREMIER

MÉMOIRE

Les idées primitives, acquises par les sens et la conscience, constituent les *données* de l'expérience. Si ces données disparaissaient après leur acquisition, le travail serait sans cesse à recommencer. Mais les *matériaux* restent toujours à notre disposition, car nous pouvons les garder et les faire revivre par la MÉMOIRE. La conservation et le rappel des idées ont pour *loi fondamentale* l'ASSOCIATION. — L'IMAGINATION reproduit les données expérimentales dans des combinaisons et constructions nouvelles.

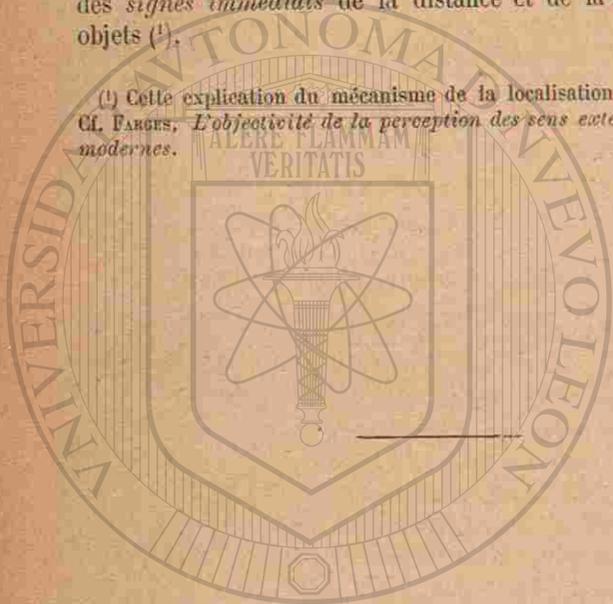
108. — OBJET ET FONCTIONS

La mémoire est la faculté de conserver, de rappeler et de reconnaître les états de conscience antérieurement acquis.

I. — **Objet** : Elle a pour objet non seulement les idées antérieures, mais tous les états de conscience du *passé* : émotions, pensées, résolutions. Pour abrégé on se contente du mot « idée », entendant par là toute espèce de phénomène psychologique. Même remarque pour l'Association. Les états de conscience passés sont donc les seuls objets de la conscience. Le sens commun semble contredire cette affirmation, car on dit couramment : « Je me souviens de telle personne, de telle ville. » Mais cette phrase elliptique équivaut à celle-ci : « Je me souviens d'avoir *vu* telle personne, telle ville. » C'est pourquoi Royer-Collard a dit avec

situation relative dans l'ensemble de la sensation ; — la *distribution relative* des ombres et de la lumière, etc. Ces signes provoquent dans l'œil des mouvements qui produisent des sensations musculaires spéciales ; et ces sensations deviennent elles-mêmes des signes immédiats de la distance et de la forme réelle des objets ⁽¹⁾.

(1) Cette explication du mécanisme de la localisation est très contestée. Cf. FARGES, *L'objectivité de la perception des sens externes et les théories modernes.*



SECTION II. — FONCTIONS DE CONSERVATION ET DE COMBINAISON

CHAPITRE PREMIER

MÉMOIRE

Les idées primitives, acquises par les sens et la conscience, constituent les *données* de l'expérience. Si ces données disparaissaient après leur acquisition, le travail serait sans cesse à recommencer. Mais les *matériaux* restent toujours à notre disposition, car nous pouvons les garder et les faire revivre par la MÉMOIRE. La conservation et le rappel des idées ont pour *loi fondamentale* l'ASSOCIATION. — L'IMAGINATION reproduit les données expérimentales dans des combinaisons et constructions nouvelles.

108. — OBJET ET FONCTIONS

La mémoire est la faculté de conserver, de rappeler et de reconnaître les états de conscience antérieurement acquis.

I. — **Objet** : Elle a pour objet non seulement les idées antérieures, mais tous les états de conscience du *passé* : émotions, pensées, résolutions. Pour abréger on se contente du mot « idée », entendant par là toute espèce de phénomène psychologique. Même remarque pour l'Association. Les états de conscience passés sont donc les seuls objets de la conscience. Le sens commun semble contredire cette affirmation, car on dit couramment : « Je me souviens de telle personne, de telle ville. » Mais cette phrase elliptique équivaut à celle-ci : « Je me souviens d'avoir *vu* telle personne, telle ville. » C'est pourquoi Royer-Collard a dit avec

raison : « On ne se souvient pas des choses, mais on ne se souvient que de soi-même. » (1) En effet :

a) *On ne se souvient pas des choses* : elles ne peuvent être présentes à notre pensée dans le souvenir, parce qu'elles sont absentes sous le rapport du *temps* et éloignées sous le rapport de l'*espace*.

b) *On ne se souvient que de soi-même* : c'est-à-dire de l'*impression* faite sur nous par les personnes ou les choses, de l'*état* ou de l'*action* de notre esprit en leur présence. C'est ce qui explique comment les *mêmes* faits laissent des souvenirs qui *varient* avec les personnes.

L'objet *propre et direct* de la mémoire, ce ne sont donc pas les personnes et les choses antérieurement perçues, mais nos *états de conscience passés* par rapport à ces personnes et à ces choses. Celles-ci ne sont que l'objet *médiat et indirect* de la mémoire ; nous ne les atteignons que par l'*intermédiaire* de l'impression qu'elles ont faite sur nous. La conscience et la mémoire ont pour objet commun nos *états psychologiques*, mais la conscience en tant que *présents*, la mémoire en tant qu'ils se rapportent au *passé*. Tout ce qui a été conscient peut le redevenir : la mémoire est la restauration des états de conscience antérieurs.

II. — **Fonctions** : on peut les ramener à trois : **Conserver** — **Rappeler** (reproduire, faire revivre) — **Reconnaître** (localiser) les idées. Ces fonctions ne sont pas indépendantes l'une de l'autre. On sait qu'une idée a été conservée, parce qu'elle reparait dans la conscience ; une idée ne peut reparaitre dans la conscience que si elle a été conservée ; et elle ne peut être reconnue que si elle reparait (2).

109. — I^o CONSERVATION DES IDÉES

C'est un fait que nos états de conscience peuvent renaître. Mais cette aptitude à renaître suppose leur conservation, leur survi-

(1) *Fragments*, dans les *Œuvres de Reid*, traduites par Jouffroy, t. IV.

(2) Gratacap, *Théorie de la Mémoire*. — H. Bergson, *Matière et Mémoire*.

vance. Comment expliquer cette conservation ? Par la *persistance* d'une double *habitude physiologique et psychologique, cérébrale et mentale*. Ce sont là les *conditions* de la conservation et conséquemment du rappel des idées.

§ A. — HABITUDE PHYSIOLOGIQUE

Pour en rendre compte on a proposé deux hypothèses principales :

I^o **Empreintes cérébrales** : cette hypothèse de Descartes (1) a été admise par Malebranche (2), Bossuet (3), Spinoza (4). Les mouvements, qui conditionnent les sensations, laissent dans le cerveau les « vestiges » des modifications qu'ils y apportent ; et ces vestiges une fois tracés rendent plus faciles les modifications du même genre : la route est frayée. Descartes comparait le cerveau à un papier plié « plus propre à être plié derechef ». On le compare maintenant à la *plaque photographique* qui conserve indéfiniment l'image des objets, ou au *phonographe* qui enregistre et reproduit les sons de la voix.

II^o **Vibrations nerveuses et cérébrales** : le physiologiste anglais Hartley explique la conservation par la persistance dans le cerveau des *mouvements vibratoires* qui accompagnaient les sensations. A chaque idée conservée dans la mémoire correspondrait une vibration cérébrale, et les vibrations cérébrales s'enchaînant formeraient des associations dynamiques qui provoquent des associations mentales. L'état actuel de la science ne permet pas de décider entre l'hypothèse des *empreintes* et celle des *vibrations* qui, d'ailleurs, peuvent être unies (5).

(1) *Des Passions*, t. 1, 24, 26. — Gassendi avait déjà exposé cette hypothèse.

(2) *De la recherche de la vérité*, t. II, ch. v.

(3) *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, 10.

(4) *Éthique*, II^e Partie, Proposition XVIII.

(5) On peut rapprocher de l'hypothèse des vibrations « celle de Moleschott et de Luys, dite des *phosphorescences cérébrales*, qui explique la conservation des idées par la persistance de la combustion du phosphore contenu dans le cerveau, toute combustion se ramenant au fond à des mouvements. » (E. Boirac, *Cours élémentaire de philosophie, Psychologie*, ch. VII, 3).

III. — **Remarques :** 1° — La *coexistence* de tant d'impressions n'est pas *impossible*, étant donné que le cerveau contient 600 millions de cellules et plusieurs milliards de fibres nerveuses.

2° — La *possibilité* et la *probabilité* de ces habitudes physiologiques est prouvée par : *a)* certains faits de réviviscences extraordinaires ⁽¹⁾ — *b)* des cas analogues de persistance indéfinie : vg. vibrations lumineuses ; traces de la vérole.

3° — L'acquisition et le développement de cette habitude physiologique dépendent de certaines conditions : vg. *a)* bon état de l'organisme ; — *b)* circulation active du sang ; — *c)* sang riche : aussi le temps de la jeunesse est-il plus favorable au progrès de la mémoire ; — *d)* force et répétition de l'impression organique. L'expérience constate en effet que tout ce qui affaiblit l'organisme et surtout le système nerveux nuit à la mémoire.

§ B. — HABITUDE PSYCHOLOGIQUE

La conservation des idées s'explique en second lieu par la persistance d'une habitude *psychologique*, d'une *disposition permanente* de l'âme à refaire ce qu'elle a déjà fait, à repenser ce qu'elle a déjà pensé. La nature de cette habitude est mystérieuse et inexplicable. Mais ce qui prouve bien que la conservation n'est qu'un cas particulier de l'habitude, c'est qu'elle obéit aux mêmes lois que l'habitude.

(1) On connaît le cas rapporté par Taine : « Plusieurs médecins ont cité l'histoire d'une jeune fille de vingt cinq ans, très ignorante et ne sachant pas même lire, qui, devenue malade, récitait d'assez longs morceaux de latin, de grec et d'hébreu rabbinique, mais qui, une fois guérie, parlait tout au plus sa propre langue. Pendant son délire, on écrivit sous sa dictée plusieurs de ces morceaux. En allant aux informations on sut qu'à l'âge de neuf ans elle avait été recueillie par son oncle, pasteur fort savant, qui se promenait d'ordinaire, après son dîner, dans un couloir attenant à la cuisine et répétait alors ses morceaux favoris d'hébreu rabbinique et de grec. On consulta ses livres et on retrouva mot pour mot plusieurs des morceaux récités par la malade. » (*De l'intelligence*, I P., L. II chap. n.) De ces faits et autres résurrections semblables d'états de conscience encore plus lointains, sous le coup de fortes et subites émotions, on a induit la loi suivante : *Rien de ce qui est passé par la conscience n'est perdu pour elle.*

Première Loi : Vivacité et netteté de l'impression première : *La conservation des idées est d'autant plus facile, plus fidèle et plus durable que les états de conscience ont été plus vifs et plus distincts.*

C'est un fait d'expérience, un état de conscience *faible* ou *confus* est vite oublié. Au contraire, ce qui produit sur l'esprit une impression *forte*, ce dont il a une idée *distincte* est aisément retenu. C'est pourquoi, tout ce qui contribuera à la vivacité et à la distinction des idées contribuera à leur conservation. L'*émotion* et l'*attention* sont dans ce cas :

A. — **Émotion :** on oublie vite les choses indifférentes, mais on retient aisément et longtemps tout ce qui émeut, plaît, intéresse ; l'élément *affectif* est la base de la mémoire. Ainsi s'explique pourquoi : *a)* les *enfants* ont la mémoire si tenace : tout ce qu'ils voient est nouveau pour eux et les frappe vivement ; — *b)* les *vieillards* perdent le souvenir des choses récentes, mais gardent celui des faits de leur enfance.

B. — **Attention :** « c'est le burin de la mémoire » (Montaigne). Nombre d'idées traversent notre esprit et s'évanouissent aussitôt, parce que nous n'y avons donné qu'une attention faible ou nulle.

Les idées, au contraire, auxquelles nous avons appliqué notre esprit, se fixent d'une façon durable dans la mémoire. Ceux qui apprennent vite oublient de même ; ceux qui apprennent difficilement ont une mémoire plus tenace : c'est que l'effort de l'attention a buriné les idées plus profondément : « On grave sur le marbre bien plus difficilement que sur le sable, mais les choses y sont conservées bien plus longtemps » (Molière). L'attention facilite donc la conservation des idées par la *force* et la *clarté* qu'elle leur donne : en concentrant sur un objet toute l'intelligence, elle l'éclaire d'une lumière plus vive qui en fait saillir tous les détails.

Seconde loi : Répétition des actes : *La conservation des idées est d'autant plus facile, plus fidèle et plus durable que les états de conscience ont été plus souvent reproduits et répétés.*

Lorsque les choses ne sont pas de nature à faire une vive impression ou à exciter fortement l'attention, l'expérience montre qu'une répétition fréquente des mêmes actes rend le souvenir durable

et fidèle. C'est ainsi qu'un élève peut apprendre sa leçon, sans plaisir et sans application, simplement à force de la répéter. En revanche, on oublie souvent ce qu'on a bien appris, parce qu'on a omis de le repasser. La répétition peut donc remplacer toutes les autres conditions ; c'est par là surtout que la mémoire est comparable à l'habitude et, à cause de cela, qu'on en médite tant, parce qu'alors elle ressemble trop à la routine.

Troisième loi : Association : *La conservation des idées est d'autant plus facile, plus fidèle et plus durable que les idées ont été plus étroitement associées ou plus logiquement enchaînées à d'autres idées.*

a) Lorsque deux idées sont associées, en conservant le souvenir de l'une, la mémoire conserve naturellement le souvenir de l'autre ; et si, par suite d'une association étroite, l'une des idées a une grande aptitude à renaître dans la conscience, les chances du souvenir croissent en proportion même de cette aptitude.

b) Cela est vrai surtout si les idées sont liées entre elles par des rapports logiques et rationnels : l'ordre est une condition de vie pour la pensée. En effet, logiquement enchaînées et organisées, les idées se soutiennent mutuellement et forment des tous synthétiques, où chaque élément appelle et évoque les autres. Sans doute rien ne remplace les rapports naturels, l'ordre rationnel ; cependant, faute de mieux, des rapports artificiels et un ordre factice rendent encore service. C'est sur ce principe que sont fondés les divers procédés de *mnémotechnie*.

Conclusion : c'est donc avec raison qu'on explique la conservation des idées et conséquemment leur rappel par une double habitude : I. — *physiologique* : l'organisme tend à refaire ce qu'il a déjà fait ; II. — *psychologique* : l'âme tend à repenser ce qu'elle a déjà pensé. L'expérience prouve, en effet, que l'aptitude à renaître est une loi générale des états de l'âme et de ceux du corps : rien de ce que fait l'esprit, rien de ce que fait l'organisme n'est perdu.

La conservation des idées est donc bien une *habitude intellectuelle*, qui est conditionnée par une *habitude cérébrale*.

Remarque : d'autres ont voulu expliquer cette aptitude à renaître par :

I. — La survivance des idées à l'état absolument inconscient :

c'est l'hypothèse des idées *latentes* : vg. Schopenhauer. — Il est contradictoire de supposer une idée sans conscience (73).

2. La survivance des idées à l'état de *sourde conscience* : vg. Platon (1), saint Augustin (2), Leibniz (3). — C'est une hypothèse impossible à vérifier.

110. — II^e RAPPEL DES IDÉES

A. — **Modes :** Le rappel ou renaissance des idées dans la conscience se fait de trois façons :

I. — **Spontanément :** parfois les idées reparaisent sans que nous les cherchions et sans qu'elles semblent suggérées par d'autres idées. C'est ce qui explique les souvenirs obsédants : vg. air de musique qui revient avec obstination. Si nous avons été témoins d'un malheur affreux, le souvenir de ce malheur nous poursuit sans cesse. La raison en est que chaque idée tend à reparaitre en proportion de sa vivacité et y parvient quand cette vivacité est supérieure à celle des autres idées qui occupent le champ de la conscience. Mais cette force va en s'affaiblissant et finit par perdre son pouvoir de reviviscence spontanée. Les impressions actuelles, étant ordinairement plus vives que les souvenirs, les empêchent de renaître spontanément ; mais quand ces impressions s'affaiblissent, comme dans la rêverie ou le sommeil, les souvenirs prennent le dessus.

II. — **Par association :** généralement le souvenir revient suggéré par l'idée qui se trouve actuellement dans la conscience. C'est que les données de la conscience ne sont pas isolées les unes des autres : par le fait même que plusieurs idées ont été contiguës dans la conscience, elles s'associent ; et dès qu'un élément revient à la pensée, il tend à reconstituer le groupe primitif. (Cf. *Association*.)

III. — **Volontairement :** enfin le souvenir peut reparaitre

(1) *De la République*, L. VII. — Philèbe.

(2) *Confessions*, L. X.

(3) *Nouveaux essais*, L. II, chap. x.

grâce à un effort *volontaire* : vg. je vois une personne dont le nom, que j'ai su, m'échappe maintenant ; en cherchant, je le retrouve. L'action de la volonté est toute *indirecte*. L'expérience atteste en effet que souvent l'effort de la volonté reste stérile : on a beau réfléchir, rien ne revient à l'esprit ; même une trop forte application nuit au retour des idées, car cette fixité sur *une* idée entrave l'association. Puis soudain, quand on y pense le moins, le souvenir vainement cherché reparaît.

Quelle est donc la part de la volonté ? Le rappel volontaire se ramène, en dernière analyse, au rappel par *association*. Pour vouloir se rappeler une idée, il faut déjà qu'on s'en souvienne dans une certaine mesure, car si on n'avait *aucune* donnée présente à l'esprit, on ne pourrait rien faire. Ainsi, vg. je me souviens que le nom de telle rue commence ou finit par telle lettre. Le rôle de la volonté consiste à fixer dans la conscience l'idée du souvenir ébauché, à lui donner par l'attention un surcroît de force, qui facilite le rappel par *association* des éléments qui le complètent. Le rappel volontaire n'est donc qu'un cas du rappel par association. Bref, les idées revivent dans la conscience soit *spontanément*, soit par *association*. Peut-être même le rappel spontané n'est-il lui-même qu'un rappel plus ou moins inconscient par *association*. En tout cas, l'association est la *loi fondamentale*, d'après laquelle a lieu la reviviscence.

B. — **Conditions** : I. — **Psychologiques** : ce sont les mêmes que celles de la conservation : 1° la *vivacité de l'impression primitive* et tout ce qui contribue à la renforcer : *l'émotion* et *l'attention* ; 2° la *répétition fréquente* et surtout 3° *l'association étroite* : car plus un objet nous a émus vivement, plus nous y avons prêté attention ; — plus nous l'avons considéré ; — plus il a été lié à d'autres objets frappants ; — et plus le rappel en est facile et fidèle.

II. — **Physiologiques** : c'est une excitation organique nouvelle, qui restaure dans les centres nerveux une impression semblable, ordinairement plus faible que celle qui a produit l'état de conscience antérieur.

111. — III^e RECONNAISSANCE OU LOCALISATION

La reviviscence des états de conscience antérieurs n'est pas le souvenir lui-même ; c'en est la préparation. On ne se souvient vraiment que si l'on a conscience que l'état, actuellement éprouvé par nous, l'a déjà été dans notre passé et est reconnu comme tel. La *reconnaissance* est donc l'élément *essentiel* du souvenir. Sans elle, il n'y a pas souvenir, mais simple réminiscence.

Le *souvenir*, acte essentiel de la mémoire, c'est une connaissance reconnue et rapportée au passé ; — la *réminiscence*, c'est une connaissance non reconnue, qu'on croit *nouvelle* ; de là les *plagiats inconscients* : vg. un musicien donne comme un air nouveau un air déjà trouvé par d'autres ou même par lui ⁽¹⁾. Certains entendent par réminiscence un *souvenir incomplet*, une connaissance reconnue, mais sans localisation *précise* dans le passé : on a conscience d'avoir eu telle idée, mais on ne sait ni quand, ni où.

§ 1. — NATURE ET CONDITIONS

A. — **Nature** : Reid définit la mémoire « la connaissance immédiate du passé. » C'est inexact. Ce qui n'est plus, le passé, ne peut être immédiatement connu. Ici, comme dans le cas de la perception extérieure, Reid est dupe des apparences. Il nous semble que nous apercevons le passé lui-même dans l'idée actuelle qui le représente, comme il nous semble percevoir le monde extérieur dans la sensation qui en est le signe. Quand nous nous rappelons, vg., un voyage, nous ne croyons pas voir une image de notre vie passée, mais voir, dans le lointain, cette vie passée elle-même, ce voyage ⁽²⁾. La définition de Reid n'est donc vraie que comme définition des *apparences*.

C'est un cas semblable à celui de la perception externe : nos

⁽¹⁾ Anecdote de Fontenelle. Cf. Janet, *Psychologie*, n. 131.

⁽²⁾ Hamilton a heureusement corrigé Reid en disant de la mémoire : « C'est une connaissance du présent accompagnée de la croyance du passé. »

sensations, qui sont des états subjectifs, sont projetées dans l'espace et nous paraissent des objets extérieurs, plus ou moins distants. De même nos souvenirs, qui sont des états de conscience actuels, sont projetés dans le passé et nous semblent des événements passés vus de loin.

La mémoire peut d'ailleurs avoir ses illusions ainsi que la perception extérieure : la reconnaissance se fait parfois à tort : on s'imagine revoir des choses qu'on voit pour la première fois.

La reconnaissance ne peut donc être que *médiante* : elle consiste à interpréter un état de conscience présent. Cette interprétation se fait par un jugement qui associe la notion du passé à cet état actuel de conscience. Reconnaître un état de conscience, c'est donc juger que cet état, actuellement présent en nous, a déjà été éprouvé par nous. Par la mémoire nous ne connaissons que le présent avec l'idée du passé.

B. — **Conditions** : le jugement de reconnaissance a pour conditions la notion du temps et la notion de l'identité du moi :

I. — **Notion du temps** : reconnaître un état de conscience présent, c'est lui associer l'idée du passé, c'est le projeter dans le temps. La reconnaissance implique donc au préalable l'idée du temps. Voici comment les choses se passent : l'esprit juge que l'état de conscience présent correspond à un événement passé. Par une illusion semblable à celle de la perception extérieure il identifie cet état de conscience avec l'événement dont il est le signe, comme il identifie la sensation avec l'objet extérieur. Mais cet état de conscience qui lui semble passé, il le distingue des autres phénomènes de sa conscience qui continuent de lui paraître présents.

Il conçoit ceux-ci comme *postérieurs* et celui-là comme *antérieur* ; c'est-à-dire qu'il établit entre eux un rapport de *succession*. Or cette idée de l'avant et de l'après, cette idée de la succession des phénomènes, c'est l'idée même du temps.

II. — **Notion de l'identité du moi** : pour pouvoir dire que nous avons déjà pensé une idée actuellement présente, il faut qu'à travers les vicissitudes du temps nous soyons *substantiellement* resté le même. Si nous étions aujourd'hui un être *substantiellement* différent de celui que nous avons été dans le passé, de ce passé rien ne subsisterait pour nous ; et, dans l'état présent,

nous ne pourrions percevoir autre chose qu'un état présent, aucunement un souvenir. En effet, si l'esprit peut identifier l'idée présente avec l'événement passé qu'elle lui suggère, c'est parce qu'il aperçoit dans l'une et l'autre un *élément identique, lui-même*, sujet conscient dont tous deux sont des manières d'être.

Les notions du temps et du moi sont donc les conditions du souvenir. C'est pourquoi Locke se trompe en fondant notre identité sur la mémoire. Pour *savoir* qu'il est identique, il faut que le moi se souvienne ; mais pour qu'il *puisse* se souvenir il faut qu'il soit identique.

§ II. — MÉCANISME DE LA RECONNAISSANCE

Il faut à l'esprit une raison pour associer à un état de conscience présent l'idée du passé. Quelle est-elle ?

Parfois le souvenir porte avec lui la marque du passé : c'est le cas des faits auxquels nous avons associé explicitement l'idée du passé. Si, en terminant une étude qui m'a occupé quelque temps, je me suis dit : enfin c'est fini ; quand le souvenir de cette étude reviendra, il sera immédiatement reconnu comme passé.

Mais, dans d'autres cas, la confusion est possible. Le souvenir, en effet, peut être confondu avec d'autres états de conscience : 1° avec une *perception actuelle*, comme il arrive dans le rêve et l'hallucination ; 2° avec une *fiction de l'imagination*, car on se demande parfois si on a déjà réellement eu telle idée, actuellement présente en nous.

Comment donc distinguer le souvenir de la perception actuelle et des créations de l'imagination ? Quel est le caractère de nos idées que nous interprétons comme *signe* du passé ? C'est le *contraste* qui existe entre le souvenir d'une part, — et d'autre part la perception et la fiction imaginative. Le souvenir se distingue de la :

A. — **Perception** : 1° en général la perception est *plus vive* et *plus distincte* ; c'est que la perception, comme dit Spencer, est un

état fort, et le souvenir un *état faible* : vg. l'image que j'ai actuellement du Louvre est plus vague que la représentation que j'en aurais si j'étais en face de cet édifice.

2° La perception *s'impose* à nous : en face du Louvre, il m'est impossible de ne pas le voir tant que je regarde de ce côté. — Le souvenir *dépend* davantage de *ma volonté* : je puis le bannir de mon esprit, l'y ramener, lui en substituer un autre : vg. me représenter Notre-Dame.

3° Une perception est d'ordinaire *confirmée* par d'autres perceptions *concordantes* : vg. j'ai la perception de mon bureau de travail, et en même temps je vois ma bibliothèque, mes autres meubles, mon cabinet tout entier. — Le souvenir est souvent *contredit* par les perceptions présentes : j'ai maintenant l'image d'un bureau de travail semblable, vu dans un magasin ; mais, en même temps, je vois celui de mon cabinet ; les sensations, que mon bureau me fait actuellement éprouver, sont en *contradiction* avec l'image du bureau aperçu chez le marchand, la réduisent à l'état de souvenir et la rejettent dans le passé.

Ainsi, la *faiblesse* de l'image, la *facilité* à l'écartier, son *opposition* avec les sensations présentes nous prouvent que nous n'avons pas affaire à un objet actuellement présent. Il faut savoir maintenant si l'image est bien un souvenir, le *résidu* d'une sensation antérieure, un état *secondaire*, et non une fiction de l'imagination, un état *primaire*.

B. — **Fiction imaginative** : 1° l'œuvre de l'imagination exige des *efforts*, le déploiement d'une activité dont nous avons conscience. — D'ordinaire, le souvenir s'offre à nous naturellement, *sans peine*.

2° On peut *modifier* à son gré les créations de l'imagination. — Le souvenir est un tout cohérent, qui *résiste* aux caprices de la fantaisie. Par exemple, je me rappelle *sans difficulté* telle gravure et je suis *forcé* de me la rappeler telle qu'elle est. Au contraire, pour me représenter un tableau imaginaire, j'ai à faire des *efforts* de conception et de combinaison ; mais je puis *librement* ajouter ou retrancher certains traits.

3° Le souvenir peut être *confirmé* par d'autres souvenirs nettement reconnus, avec lesquels il cadre, et peut ainsi trouver sa

place naturelle dans la trame de notre vie. — La fiction, au contraire, ne se rattache à aucun fait de notre histoire.

Conclusion : ainsi ces caractères, *l'absence d'effort* pour se représenter, *la nécessité de se représenter* d'une certaine façon, *l'ordre* qui relie l'image à d'autres souvenirs avérés nous montrent que l'image présente n'est pas celle d'un objet imaginaire, mais bien d'un objet réel. Par ailleurs, nous savons déjà qu'elle n'est pas celle d'un objet actuellement présent. Une seule conclusion reste et s'impose : l'image correspond à un *objet passé*. Aussi l'esprit la rejette-t-il dans le temps.

La reconnaissance est donc une œuvre complexe, qui résulte d'une série d'opérations intellectuelles. Si l'une ou l'autre de ces opérations fait défaut, la reconnaissance n'a pas lieu : vg. a) si l'image a un relief anormal, si elle résiste à l'effort de la volonté, si elle refoule les sensations présentes, elle passe pour une perception et constitue l'*hallucination* ; — b) si on peut la modifier à volonté, si elle a surgi pendant le travail de la méditation, nous la prenons pour un produit de notre imagination, alors qu'elle n'est que la reproduction d'une impression antérieure : c'est une *réminiscence*.

§ III. — LOCALISATION PRÉCISE

Reconnaître une idée, c'est la localiser dans le passé. Cette localisation peut être *vague* ou *précise*. Dans le premier cas, le souvenir est rapporté au passé *en général* ; dans le second, à un point *précis et déterminé* du passé, on lui assigne une *date*.

A. — **Mécanisme** : cette localisation précise se fait en associant à un souvenir l'idée de quelque événement plus important et dont l'époque nous est connue. Les principaux faits de notre vie forment une série de points de repère et servent de jalons, entre lesquels seront situés les faits moins saillants. Ils forment ainsi une sorte de calendrier personnel. Pour localiser un souvenir, nous le faisons glisser sur la ligne du passé jusqu'à ce qu'il prenne place, grâce à l'association des idées, avant ou après un fait dont nous avons conservé exactement la date. *Exemple* : je

rencontre une personne dans la rue et je me rappelle que je l'ai déjà vue ; il y a reconnaissance vague ; maintenant l'image est rejetée dans le passé. Mais où et quand ai-je vu ce visage ? Confrontée avec les souvenirs successifs qui résument pour moi le passé, cette image glisse de plus en plus en arrière. Alors un fait précis me revient : quand j'ai rencontré cette personne, c'était au sortir de la Sorbonne, à l'heure même où je venais de passer mon examen de rhétorique. Or cet événement a été associé à l'idée d'une date : le 25 juillet 1886, à 3 heures. Le souvenir a dès lors sa place déterminée ; il est localisé.

B. — **Conditions.** I. — **Oubli** : si tous nos états de conscience se tenaient sans solution de continuité, dans l'ordre même où ils ont paru, l'opération de localisation serait difficile et longue, car il faudrait remonter toute la chaîne de nos souvenirs jusqu'à l'anneau cherché. L'esprit serait immobilisé au milieu de cette multitude d'idées. C'est pourquoi on arrive à cette conclusion, d'apparence paradoxale, que l'oubli est une condition de la mémoire. Cette condition est d'ailleurs facilement réalisée, car une foule de souvenirs sans intérêt s'éliminent d'eux-mêmes.

II. — **Tableau ordonné de notre vie** : pour que la localisation soit possible il faut mettre en ordre notre vie antérieure et faire le tracé des grandes lignes de notre histoire intime. Ce tableau abrégé est l'œuvre de la mémoire même qui tend à faire revivre les idées dans l'ordre où elles se sont succédées, et de la réflexion qui, en associant aux idées des événements des idées de date et de durée, les précise et les fixe. Aussi là où ce tableau n'existe pas, vg. chez l'enfant ou le sauvage, le passé ressemble au chaos. L'esprit frais de l'enfant est apte à emmagasiner un grand nombre d'idées ; mais il n'est pas assez ferme pour débrouiller ce pêle-mêle, où les images flottent sans ordre. Quand l'enfant a acquis assez de force pour dominer ses souvenirs, il devient capable de les organiser. C'est par là que la mémoire de l'enfant diffère de celle de l'homme mûr. Celui-ci, ayant déjà l'esprit meublé, se montre plus rétif à l'enregistrement de notions nouvelles et, de plus, sait les rattacher aux cadres bien ordonnés de ses connaissances antérieures. Il faut donc apprendre à situer ses souvenirs dans le temps, comme l'enfant s'habitue à situer ses

sensations dans l'espace ; il y a une éducation de la mémoire comme des sens.

Remarque : on voit par l'étude des trois fonctions de la mémoire qu'elles ont, pour loi fondamentale, l'association.

112. — FORMES DE LA MÉMOIRE

C'est un fait qu'il y a plusieurs sortes de mémoires. Les raisons de cette variété sont nombreuses : vg. diversité des aptitudes natives, hérédité, exercice prédominant de certains sens ou de certaines facultés, différences de l'organe cérébral, etc. — On distingue tout d'abord deux espèces de mémoires :

I. — **Intellectuelle** : c'est la mémoire des idées ; elle porte sur les abstractions. — Elle est propre à l'homme. — C'est plutôt la mémoire des savants ; mais elle n'est pas la même chez tous les savants : le physicien, le naturaliste, le mathématicien, le philosophe, l'historien ont chacun leur genre de souvenirs.

II. — **Sensible** : c'est la mémoire des images ; elle porte sur les choses concrètes. — Elle est commune à l'homme et à l'animal. — C'est plutôt la mémoire des artistes. Mais, c'est ici surtout qu'on trouve une grande variété ; elle se décompose en autant de mémoires spéciales qu'il y a de sens distincts : vg. mémoire des couleurs, des sons etc. On a distingué trois principaux types d'esprits d'après la prédominance de l'une ou de l'autre de ces mémoires : *visuel*, doué surtout de mémoire visuelle ; *auditif*, chez qui domine la mémoire des sons ; *moteur*, chez qui la mémoire des mouvements l'emporte. — Bien plus, chaque sens peut fournir des subdivisions : les *visuels* auront, les uns la mémoire des couleurs, les autres celles des formes ; les *auditifs* retiendront mieux, les uns les sons *musicaux*, les autres le langage de la prose, ceux-ci le langage rythmé de la poésie, ceux-là, les bruits de la nature.

III. — **Unité de faculté** : A) **Point de vue psychologique**. Malgré les différences signalées, ces mémoires, au point de vue

psychologique, ne constituent qu'une seule et même faculté ayant des fonctions diverses, car toutes, au fond, reviennent à la réviscence de nos états psychiques passés et sont ramenées à l'unité par l'unité même de la conscience qui les enveloppe. « Il faut en effet une *activité simple* qui réunisse en elle tous les éléments des pensées, jugements, raisonnements, etc. dont le souvenir est conservé. Si la mémoire était composée de parties comme le cerveau, chaque partie, n'ayant qu'un élément : vg. du jugement ou du raisonnement, serait incapable de juger ou de raisonner. Il en serait de la mémoire comme de plusieurs hommes dont l'un entendrait la syllabe *vé*, l'autre la syllabe *ri*, le troisième la syllabe *té* : personne n'entendrait le mot *vérité* (1). »

B) **Point de vue physiologique** : la mémoire, surtout dans ses formes *sensibles*, est conditionnée par l'action organique du cerveau. Il faut donc admettre, au point de vue physiologique, autant de mémoires diversement localisées dans le cerveau qu'il y a de facultés sensibles : vg. vue et mémoire *visuelle*, ouïe et mémoire *auditive*, odorat et mémoire *olfactive* etc. C'est ce qui explique comment la maladie peut supprimer telle variété de mémoire en laissant indemnes les autres.

113. — QUALITÉS ET DÉFAUTS

Non seulement les mémoires sont variées, mais elles sont loin de posséder toutes les mêmes qualités ou les mêmes défauts.

I. — **Qualités** : on les rapporte d'ordinaire aux diverses fonctions de la mémoire. Une bonne mémoire est une mémoire :

1° **Facile** : qui retient vite ; et **tenace** qui retient longtemps. La facilité et la ténacité sont, ordinairement, en raison inverse.

2° **Prompte** à se rappeler : ce qu'on appelle la *présence d'esprit*, l'*esprit d'à propos*, repose en grande partie sur cette aptitude.

3° **Sûre** : capable de reconnaître et de localiser exactement.

(1) P. CHABIN. *Cours élémentaire de philosophie, Psychologie*, p. 64.

II. — **Défauts** : une mauvaise mémoire est :

1° **Rebelle et fugitive** : elle ne retient pas aisément et perd vite ses souvenirs.

2° **Lente** : elle ne se rappelle pas à propos ce qu'on lui a confié.

3° **Infidèle** : elle confond les temps et les lieux (1).

114. — ÉDUCATION DE LA MÉMOIRE

Faire l'éducation de la mémoire c'est s'efforcer de rendre durables les souvenirs. Pour y parvenir, tout le secret c'est d'appliquer les lois de la conservation (109, B) :

I. — **Impression vive et distincte** : on donnera à l'enfant des impressions *vives* et *distinctes*, en excitant son *attention* et en s'efforçant de l'*intéresser*, de piquer sa curiosité, de le frapper. On lui montrera que rien n'économise l'effort comme un peu d'effort.

II. — **Répétition fréquente** : à celui dont la mémoire est rebelle, on dira que la *répétition fréquente* des mêmes efforts, que la patience finit par triompher des obstacles. Les moyens pratiques d'assouplir et de fortifier la mémoire reviennent donc à l'exercice fréquent, réfléchi et méthodique de la mémoire. Sans doute, il ne faut pas abuser de la *récitation* ; mais où trouver un meilleur procédé pour dégourdir la mémoire et pour apprendre vite et bien ? La nouvelle pédagogie, par une réaction excessive, estime trop peu la mémoire. Que l'éducation intellectuelle consiste à former l'esprit et non à le remplir, c'est vrai. Montaigne l'a dit depuis longtemps : « Une tête bien faite vaut mieux qu'une tête bien pleine (2) ». La

(1) DESCARTES souhaite d'avoir une mémoire « ample », c'est-à-dire capable de retenir beaucoup de choses et « présente », c'est-à-dire prompte (Cf. *Disc. de la Méthode*).

(2) *Essais*, I, 25. — PLUTARQUE avait dit équivalentement : « L'esprit n'est pas un vase qu'il faut remplir ; c'est un feu qu'il faut attiser. » — MABLETTANCHE se moque de ceux « qui font de leur tête une espèce de garde-meubles » et se font « gloire de ressembler à des cabinets de curiosités et d'antiques ». (*De la recherche de la vérité*, préface).

culture de la mémoire ne doit pas être exclusive; il s'agit avant tout de faire des esprits aptes à penser. Mais un des moyens nécessaires pour atteindre cette fin n'est-il pas d'*enrichir* et d'*exercer* la mémoire? La mémoire tient en réserve la *matière* sur laquelle l'intelligence travaille (116). Comment juger, comparer, apercevoir les rapports des choses, si l'on n'a pas par devers soi une large provision d'idées, un riche bagage de souvenirs? Le jugement, qu'on oppose à la mémoire, serait sans elle condamné à l'impuissance.

III. — **Association** : le maître ne doit donner comme matière de leçon que des passages bien expliqués par lui, et bien compris par l'élève. Sans doute les procédés *mnémotechniques artificiels* peuvent avoir dans certains cas quelque utilité; mais ils ne sauraient être adoptés comme méthode générale. Le meilleur moyen de retenir les choses, c'est de les *associer* par des liens *logiques* et *rationnels*; à ce point de vue la culture de la mémoire se confond avec celle du jugement.

IV. — **Oubli** : il faut apprendre à l'enfant à *oublier* ce qui est sans valeur. Inexpérimenté, il retient tout, même ce qui est insignifiant. Il faut l'habituer à diriger l'acquisition de ses souvenirs; autrement sa mémoire serait bientôt surchargée de choses inutiles et encombrantes.

115. — MÉMOIRE ET VOLONTÉ

La volonté exerce une certaine influence sur la :

I. — **Conservation des idées** : A) par l'*attention* dont elle dispose, elle leur donne plus de netteté et de force (109, B).

B) Elle peut commander la répétition fréquente des actes; par là elle *fixe* les idées, rend la mémoire automatique et la change en habitude.

C) Elle a sa part, avec la raison, dans l'*association des idées*. Cette association peut se faire suivant un ordre :

1° **Mécanique** au moyen de vers mnémoniques, de consonances; un grand nombre de règles de la *Logique formelle* sont en vers : vg. les règles du syllogisme : *Terminus esto* etc; — les

modos concluants des quatre figures sont résumés par : *Barbara, Celarent, Darii, Ferio*; — *Bamalippton*, etc. — Lancelot a mis en vers les racines grecques. C'est la culture *artificielle* de la mémoire; il faut en user avec discrétion; autrement on tombe dans le psittacisme.

2° **Logique** : fondé sur la nature et la ressemblance des idées. C'est la culture *rationnelle*, la seule vraiment féconde.

La **mnémotechnie**, ou l'art de fixer les souvenirs, repose surtout sur l'association des idées. Si la mnémotechnie n'est pas simple et rationnelle, fondée sur l'analogie beaucoup plus que sur la convention, établie sur des associations dont l'ordre est logique plutôt que mécanique, elle nuit au développement régulier de l'esprit et devient pour la mémoire une charge au lieu d'un allègement, car alors elle n'est plus qu'une *routine aveugle* (1).

II. — **Rappel des idées** : en écartant les idées qui distraient l'esprit pour l'appliquer à celles qui peuvent le mettre sur la voie. La volonté fixe dans la conscience l'idée du souvenir commencé, lui confère par l'*attention* un accroissement de force et permet ainsi à l'esprit de rappeler par association les éléments complémentaires (110, III).

III. — **Reconnaissance et localisation** : reconnaître une idée, c'est en compléter le souvenir par l'association d'autres idées, qui la localisent d'une façon précise dans le passé. Cette reconnaissance et cette localisation sont en partie l'œuvre de la réflexion, que commande la volonté qui dispose de l'attention.

IV. — **Faculté de se souvenir** : l'influence de la volonté ne s'exerce pas seulement sur tel souvenir en particulier, mais sur la faculté même de se souvenir, car cette faculté peut se perfectionner par l'exercice, que lui impose la volonté (2).

116. — IMPORTANCE DE LA MÉMOIRE

L'importance de la mémoire ressort de son rôle :

A) **Intellectuel** : elle est la *condition* de toute connaissance;

(1) P. POULAIN, *La mnémotechnique* (Études, Revue bi-mensuelle, avril 1892.)

(2) MARON, *Dictionnaire de pédagogie*, article *Mémoire*.

elle est « nécessaire à toutes les opérations de l'esprit ». (Pascal) :

I. — Les **facultés d'acquisition** supposent déjà son intervention. En effet, toute perception a lieu dans le présent, mais à peine le présent est-il, qu'il n'est déjà plus. Si donc l'esprit n'avait pas la faculté de retenir le passé lui-même, il ne pourrait rien percevoir ni saisir.

II. — Les **facultés d'élaboration** seraient du même coup frappées d'impuissance : c'est la mémoire qui recueille et conserve les données acquises par les sens, la conscience et la raison, ce qui constitue la *matière* de nos connaissances. Sans ces données, tenues en réserve par la mémoire, nos facultés intellectuelles travailleraient dans le vide. C'est donc la mémoire qui rend possibles la *comparaison*, l'*abstraction*, la *généralisation*, le *jugement*, le *raisonnement*, l'*imagination créatrice*, en faisant revivre les éléments, qu'elles mettent en œuvre.

III. — **Science** : la mémoire fixe le résultat de ces opérations intellectuelles et, par suite, elle est la *condition* indispensable de la science. Autrement, à peine l'esprit aurait-il terminé son travail que tout le fruit en serait perdu. Le progrès serait impossible pour les individus comme pour les sociétés, car il faudrait toujours recommencer en vain le même labeur : l'œuvre de la science serait une vraie toile de Pénélope se défaisant à mesure qu'elle se ferait.

IV. — Le **langage** exige la mémoire, car pour parler il faut retenir les mots et leur sens.

B) **Moral** : I. — Sans la mémoire nous ne pourrions conserver l'idée de notre *identité personnelle* ; or, sans cette idée, nous ne pourrions comprendre la responsabilité, le mérite, le démerite, les sanctions.

II. — Les *engagements* et *promesses* : vg. contrats de vente, etc. seraient illusoires, sans la mémoire.

III. — Elle est la condition des *plus nobles sentiments* : reconnaissance, amitié, satisfaction du devoir accompli, repentir, etc.

117. — MALADIES DE LA MÉMOIRE (1)

Elles sont produites par des troubles organiques : lésion, ébranlement ou inflammation du cerveau, etc. Voici les principales :

I. — **Annésie** : (ἀ μνήσις) ou *perte de la mémoire* ; elle peut être :

1° **Totale** : portant sur *tous* les souvenirs d'une période de la vie : vg. une personne tombe dans l'eau ; après un commencement d'asphyxie, elle oublie toute sa vie passée.

L'annésie totale peut être *périodique*, caractérisée par des *états alternatifs* de deux mémoires, dont l'une s'appelle *condition première* et l'autre *condition seconde* : tels sont les cas de Felida soignée par le D^r Azam, et de la dame traitée par le D^r Mac-Nish (2).

2° **Partielle** : portant sur *certaines classes* de souvenirs : vg. le D^r Holland, très fatigué par la visite des mines du Hartz, oublie tout son allemand et le retrouve après avoir mangé.

Ce sont surtout les *aphasies* (ἀ, ἀφαί) ou annésies du langage, qui présentent des particularités bizarres : vg. à la suite d'une paralysie, un fermier avait oublié tous les *substantifs*. On a tenté d'établir cette loi de l'oubli (3) : il porte d'abord sur le langage rationnel, puis sur l'émotionnel. Dans le rationnel, l'oubli commence par les noms propres, ensuite on oublie les noms communs, puis les adjectifs, enfin les verbes.

3° **Progressive** : d'abord on perd le souvenir des choses les plus récentes, puis successivement celui des plus anciennes.

Quand les souvenirs reviennent, c'est dans l'ordre d'acquisition : les derniers perdus, c'est-à-dire les plus anciens, sont les premiers retrouvés. C'est la loi de *régression*. En voici l'explication physiologique : les souvenirs récents correspondent à des impressions

(1) Ribot, *Les maladies de la mémoire*.

(2) FONSEGRAVE, *Psychologie*, 18^e L., VIII.

(3) A. FOUILLÉE, *Revue des Deux Mondes*, 15 mai 1885.

cérébrales moins répétées et plus faibles (à cause de l'affaiblissement de l'organe), donc moins persistantes (Ribot).

II. — **Hypermnésie** (*exaltation anormale de la mémoire*):

Elle peut être : 1° **Totale** : des personnes sauvées d'une mort imminente ont vu, en un instant, avec une lucidité parfaite, l'ensemble de leur vie ⁽¹⁾.

2° **Partielle** : une classe de souvenirs absolument perdus revient soudain à la conscience : vg. personne malade qui récite des morceaux d'hébreu, de grec et de latin qu'elle avait autrefois entendu lire sans les comprendre (109, A, note).

III. — **Paramnésie** (*fausse mémoire*): on croit avoir éprouvé un état qui en réalité est nouveau ; lorsqu'il se produit pour la première fois, il paraît être un souvenir.

(1) Nombre de noyés, sauvés de la mort, s'accordent à dire qu'au commencement de l'asphyxie ils ont vu, comme dans un éclair, le tableau de leur vie dans ses moindres détails.

CHAPITRE II

ASSOCIATION DES IDÉES

118. — DOMAINE ET NATURE

C'est la propriété qu'ont les idées de se suggérer les unes les autres dans la conscience ⁽¹⁾. C'est là un fait d'expérience connu de tous.

A. — **Domaine** : cette propriété, d'ailleurs, n'appartient pas seulement aux faits intellectuels, mais à *tous* les faits psychologiques : vg. une idée peut éveiller non seulement une idée, mais un sentiment, un désir ; — un sentiment peut susciter une image, une volition, etc. « L'association joue dans le monde de la conscience le même rôle que la loi de la gravitation dans l'univers physique : de même que dans la nature tous les corps s'attirent, ainsi dans l'âme rien n'est isolé, chaque état de conscience a des attaches avec tous les autres ⁽²⁾. »

B. — **Nature** : ce n'est pas une faculté, mais une *loi fondamentale de l'esprit*, indépendante de nous. Nous pouvons faciliter le rappel des idées (110, III), faire un choix entre les combinaisons qui ont reparu ; mais ce n'est pas la volonté réfléchie qui les fait revivre : les idées s'évoquent les unes les autres en vertu de leur *spontanéité*. Cette évocation n'est pas livrée au hasard. Sans doute le lien qui sert de trait d'union échappe souvent de prime abord. Mais, à la réflexion, on peut retrouver l'ordre mystérieux suivi par l'esprit. Hamilton compare ces associations *médiates* et *latentes* à ce fait de mécanique : plusieurs billes étant suspendues

(1) On a défini encore l'association : une tendance de l'esprit à passer spontanément d'une idée à une autre.

(2) RAYOT, *Psychologie*, 10^e Leçon.

cérébrales moins répétées et plus faibles (à cause de l'affaiblissement de l'organe), donc moins persistantes (Ribot).

II. — **Hypermnésie** (*exaltation anormale de la mémoire*):

Elle peut être : 1° **Totale** : des personnes sauvées d'une mort imminente ont vu, en un instant, avec une lucidité parfaite, l'ensemble de leur vie ⁽¹⁾.

2° **Partielle** : une classe de souvenirs absolument perdus revient soudain à la conscience : vg. personne malade qui récite des morceaux d'hébreu, de grec et de latin qu'elle avait autrefois entendu lire sans les comprendre (109, A, note).

III. — **Paramnésie** (*fausse mémoire*): on croit avoir éprouvé un état qui en réalité est nouveau ; lorsqu'il se produit pour la première fois, il paraît être un souvenir.

(1) Nombre de noyés, sauvés de la mort, s'accordent à dire qu'au commencement de l'asphyxie ils ont vu, comme dans un éclair, le tableau de leur vie dans ses moindres détails.

CHAPITRE II

ASSOCIATION DES IDÉES

118. — DOMAINE ET NATURE

C'est la propriété qu'ont les idées de se suggérer les unes les autres dans la conscience ⁽¹⁾. C'est là un fait d'expérience connu de tous.

A. — **Domaine** : cette propriété, d'ailleurs, n'appartient pas seulement aux faits intellectuels, mais à *tous* les faits psychologiques : vg. une idée peut éveiller non seulement une idée, mais un sentiment, un désir ; — un sentiment peut susciter une image, une volition, etc. « L'association joue dans le monde de la conscience le même rôle que la loi de la gravitation dans l'univers physique : de même que dans la nature tous les corps s'attirent, ainsi dans l'âme rien n'est isolé, chaque état de conscience a des attaches avec tous les autres ⁽²⁾. »

B. — **Nature** : ce n'est pas une faculté, mais une *loi fondamentale de l'esprit*, indépendante de nous. Nous pouvons faciliter le rappel des idées (110, III), faire un choix entre les combinaisons qui ont reparu ; mais ce n'est pas la volonté réfléchie qui les fait revivre : les idées s'évoquent les unes les autres en vertu de leur *spontanéité*. Cette évocation n'est pas livrée au hasard. Sans doute le lien qui sert de trait d'union échappe souvent de prime abord. Mais, à la réflexion, on peut retrouver l'ordre mystérieux suivi par l'esprit. Hamilton compare ces associations *médiates* et *latentes* à ce fait de mécanique : plusieurs billes étant suspendues

(1) On a défini encore l'association : une tendance de l'esprit à passer spontanément d'une idée à une autre.

(2) RAYOT, *Psychologie*, 10^e Leçon.

et en contact, le mouvement communiqué à la première déplace seulement la dernière, tandis que les billes intermédiaires, qui ont transmis le mouvement, restent immobiles. Il rapporte au même endroit un exemple significatif : « Je pensais au Ben Lomond ; cette pensée fut immédiatement suivie de la pensée du système d'éducation prussien. Or il n'y avait pas moyen de concevoir une connexion entre ces deux idées en elles-mêmes. Cependant un peu de réflexion m'expliqua l'anomalie. La dernière fois que j'avais fait l'ascension de cette montagne, j'avais rencontré à son sommet un Allemand, et bien que je n'eusse pas conscience des termes intermédiaires entre Ben Lomond et les écoles de Prusse, ces termes étaient indubitablement, *Allemand, Allemagne, Prusse*, et je n'eus qu'à les rétablir pour rendre évidente la connexion des extrêmes (1). »

C. — **Conditions ou causes** : on s'accorde à dire que, si une idée en éveille une autre, c'est qu'il existe entre elles certains liens. Mais la divergence commence quand il faut déterminer la nature des faits qui conditionnent l'association. On peut ramener les opinions à deux principales : la théorie anglaise et la théorie écossaise (2).

119. — THÉORIE ANGLAISE CONTEMPORAINE

§ A. — CAUSE FONDAMENTALE

Les psychologues anglais S. Mill (3), A. Bain (4), J. Sully (5),

(1) HAMILTON, *Lectures on Metaphysics*, t. I, p. 352-353. Cette traduction est empruntée à M. CAZELLES et tirée du livre de S. MILL : *La Philosophie de Hamilton*, p. 329. De là vient que nombre d'auteurs mettent le fait au compte de Mill.

(2) DUGALD-STEWART (*Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, traduct. PEISSE, t. I, p. 208) critique avec raison l'expression d'association des idées, parce que cette loi de l'association, selon la remarque de Bain, s'étend à tous les faits psychologiques. De plus le mot *suggestion* serait préférable.

(3) *Système de Logique*, L. VI, Chap. IV. — *Philosophie de Hamilton*, Chap. XI, XII.

(4) *Les sens et l'intelligence*, deuxième partie, Chap. I, II, III.

(5) *Principles of Psychology*, t. I.

H. Spencer (1), assignent, comme *condition nécessaire et suffisante* de l'association, la loi de *contiguïté*, à laquelle ils en rattachent deux autres :

I. — **Loi de contiguïté** : deux ou plusieurs idées ont la propriété de se suggérer les unes les autres, quand elles ont déjà été contiguës dans la conscience, c'est-à-dire pensées simultanément ou les unes à la suite des autres. C'est ainsi que le premier mot d'une phrase rappelle la phrase entière.

II. — **Loi de similarité** ou ressemblance : deux ou plusieurs idées, qui n'ont jamais été contiguës dans la conscience, peuvent s'associer quand elles ont quelque *ressemblance*. Un portrait fait songer à l'original.

Réduction : l'association par ressemblance est un cas particulier de l'association par contiguïté. La ressemblance est une *identité partielle* ; deux idées ne se ressemblent que par la présence d'un *élément commun*. C'est cet élément commun qui leur sert de trait d'union ; vg :

CDAB	Virgile poète épique
ABKR	poète épique Homère.

La représentation nouvelle CDAB, actuellement présente, suggère la représentation ABKR, qui ne lui a jamais été contiguë dans la conscience. Ces deux idées ont une *partie commune AB*, qui a été successivement pensée en contiguïté avec CD et KR. En pensant l'élément AB du groupe CDAB je pense donc l'élément identique du groupe ABKR ; or, comme il a été dans une expérience antérieure contigu à KR, cela suffit pour qu'il évoque l'idée entière ABKR. Le cas de similarité est donc un cas de *contiguïté partielle et médiate*.

III. — **Loi de contraste** : les états présents à la conscience tendent à suggérer les états contraires. La lumière fait penser aux ténèbres, le blanc au noir, le doux à l'amer, le créateur à la créature. C'est Bain qui a ajouté cette troisième loi.

Réduction : elle peut être ramenée soit à la loi de : a) *conti-*

(1) *Principles of Psychology*, t. I.

guité : parce que les contraires se suivent souvent dans l'expérience : vg. la nuit succède au jour, la tristesse à la joie. —
b) similarité : parce que les contraires ont toujours quelque chose de *commun* : ils appartiennent au même genre et en sont les extrêmes : vg. le noir et le blanc sont les deux extrêmes d'un même genre ; la couleur.

Conclusion : ainsi donc les lois de *contraste* et de *ressemblance* peuvent se réduire à la loi de *contiguïté*, qui est la *loi fondamentale* de l'association, sa *condition nécessaire et suffisante*. En effet, penser c'est unir ; l'activité de l'âme est essentiellement *synthétique* : elle organise en groupes les éléments divers fournis par l'expérience. Aussi un groupe ne peut tendre à se *reconstituer* tel qu'il a été, que s'il a été déjà *constitué* au moins une fois ; la contiguïté des idées dans la conscience est donc une condition *nécessaire* de l'association. C'est aussi une condition *suffisante*. Le groupe, après avoir été formé une première fois, n'a pas complètement disparu : l'esprit tend à refaire ce qu'il a déjà fait (109) ; par suite, qu'un élément du groupe précédent vienne à se représenter dans la conscience, il tend à faire revivre les autres qui ont été plus ou moins contigus avec lui. Hamilton appelle cette tendance foncière de l'esprit à reprendre son état antérieur « loi de réintégration ».

§ B. — CAUSES SECONDAIRES

La condition *générale* de l'association c'est la *contiguïté*. Reste à expliquer pourquoi une idée particulière, qui a été contiguë dans la conscience avec une foule d'autres, suggère celle-ci plutôt que celle-là. Les *lois secondaires* de l'association donnent la réponse :

I. — **Vivacité et netteté** : plus la conscience de deux idées associées a été *vive* et *distincte*, plus ces deux idées ont la tendance à reparaitre. — La vivacité et la netteté dépendent de l'*émotion* et de l'*attention* ⁽¹⁾. (109, B).

(1) Voir dans Cicéron (*De Finibus*, V, 1) un bel exemple d'association.

II. — **Répétition** : plus deux idées ont été fréquemment associées dans la conscience, plus elles ont chance de reparaitre.

III. — **Liaison** : plus l'esprit a remarqué entre deux idées associées des rapports essentiels, plus ces idées tendent à reparaitre, parce que cette remarque a renforcé leur association.

IV. — **Dissociation des idées** : l'association qui renaît suppose un phénomène primitif plus profond : une *dissociation préalable*. En effet, une même idée A a été associée à une multitude d'idées différentes B, C, D, E, etc. Or, l'esprit, quand l'idée A reparait de nouveau, ne peut passer à l'idée B ou D, qu'après avoir préalablement dissocié A d'avec toutes les autres idées. La direction que prennent nos associations dépend donc principalement de la tournure native de notre esprit, de notre caractère et de nos inclinations. La nature des associations dépend aussi des habitudes prises, des études poursuivies, de la profession exercée, des dispositions actuelles et des circonstances présentes. Bref, elles dérivent de la nature originelle ou acquise de la personne ainsi que des conjonctures particulières dans lesquelles celle-ci peut se trouver. Aussi Spinoza a dit avec raison : « Les traces d'un sabot laissées sur le sable n'éveilleront pas les mêmes idées chez un guerrier, un laboureur et un marchand ». C'est ainsi qu'un orateur en prononçant le même mot « douleur » éveille dans chacun de ses auditeurs un cortège différent d'associations ⁽¹⁾.

Conclusion : habitude et association : il ressort de ce qui précède, que l'association comme la conservation des idées, s'explique par l'*habitude*. L'esprit tend à refaire ce qu'il a déjà fait et à le refaire dans l'*ordre primitif*. « Quand deux idées, dit S. Mill, ont été pensées une ou plusieurs fois en connexion l'une avec l'autre, l'esprit acquiert par là même une tendance à les penser ensemble ». Cette tendance, c'est l'*habitude*. L'association a donc pour principe l'*habitude*, dont elle est un cas particulier.

Aussi les *lois de l'association* ressemblent aux *lois de l'habitude* :

a) *Un seul acte* peut engendrer une habitude. — De même,

(1) A. TONNÉLÉ, *Fragments, La valeur subjective des mots*.

l'association peut naître d'une *seule contiguïté*, pourvu que celle-ci nous ait fortement frappés.

b) La *répétition* fortifie l'habitude. — De même, deux idées sont d'autant plus solidement liées l'une à l'autre qu'elles ont été *plus souvent unies* ensemble dans la conscience.

c) La volonté favorise l'habitude par l'*attention* aux actes habituels ou la contrarie en portant l'attention sur d'autres objets. — Elle agit de même sur l'association.

d) L'association reproduit les idées en séries, dans le même ordre, comme l'habitude le fait pour les actes. Il faut ajouter, comme pour la mémoire, à l'habitude *psychologique*, qui fonde l'association, une habitude *cérébrale*. Bref, l'association est en définitive identique à l'habitude : c'est une habitude mentale doublée d'une habitude organique.

120. — THÉORIE ÉCOSSAISE

Les philosophes écossais ⁽¹⁾, en particulier Dugald-Stewart ⁽²⁾, considèrent l'association comme une *faculté spéciale*, la faculté qu'a l'esprit d'unir ses idées, d'une façon plus ou moins durable, d'après les rapports qu'il découvre en elles. Ces rapports sont de deux sortes : *essentiels* ou *accidentels*.

A. — VARIÉTÉS DE RAPPORTS

I. — **Essentiels, rationnels ou logiques** : qui sont fondés sur la nature des choses ; il suffit d'un certain degré de raison pour les découvrir. Ce sont les rapports du :

1° **Principe à la conséquence** et *vice versa* : l'idée d'un théorème me rappelle les *conséquences* qui en découlent ; —

⁽¹⁾ REID, *Essai sur les facultés intellectuelles*, Essai IV, Chap. iv.

⁽²⁾ *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, notamment première partie, sect. III, Chap. x.

l'idée de responsabilité me suggère celle du libre arbitre qui en est le *principe*.

2° **Genre à l'espèce** et *vv* : l'idée d'animal me rappelle celle d'homme et *vv*.

3° **Cause à l'effet** et *vv* : la poudre suggère l'idée d'explosion ; — la dilatation des corps me fait songer à la chaleur qui la produit.

4° **Substance au mode** et *vv* : la vue d'une fleur me rappelle son parfum ; — en pensant aux divers phénomènes psychologiques, je me rappelle leur sujet un et permanent.

3° **Du moyen à la fin** et *vv* : l'aile me suggère l'idée du vol ; — l'idée de santé à rétablir me rappelle les remèdes à employer.

II. — **Accidentels, empiriques ou artificiels** : qui sont fondés sur des circonstances accessoires ou sur de simples conventions ; ils supposent de l'expérience et de l'instruction. Ce sont les rapports de :

1° **Contiguïté dans le temps** : César me fait songer à Pompée. C'est sur ce rapport que reposent les *synchronismes*.

2° **Contiguïté dans l'espace** : le Rhin me fait songer à l'Alsace.

3° **Ressemblance** : un portrait rappelle l'original. — Alexandre fait penser à Napoléon. — La moindre analogie suffit pour que l'association se produise. — C'est sur des ressemblances que reposent la *métaphore*, l'*allégorie*, l'*allitération*, le *symbolisme*, les *jeux de mots*.

4° **Contraste** : l'hiver fait penser à l'été. — De là viennent l'*antiphrase*, l'*ironie*.

3° **Signification** : a) *signe naturel* : la fumée fait songer au feu ; — b) *signe conventionnel* : le drapeau évoque l'idée de patrie ; le mot suggère l'idée.

B. — VARIÉTÉS D'ASSOCIATIONS

Ces deux classes de rapports donnent naissance à *deux espèces* d'associations, dont les caractères s'opposent de la même manière :

I. — **Essentielles et logiques** : elles sont *durables* et *tenaces*,

parce qu'elles reposent sur l'essence immuable des choses. Ce ne sont plus de simples associations, mais, comme dit Paul Janet, des « liaisons d'idées » (1).

II. — **Accidentelles et empiriques** : elles sont moins stables et plus fragiles, car elles sont fondées sur les caractères changeants des choses.

De là deux sortes d'esprits, selon la nature de l'association prédominante, laquelle constitue une véritable habitude mentale. D'une part, les esprits habitués aux associations logiques sont réfléchis, sérieux, méthodiques et, parfois, un peu lourds et lents. Ces associations sont le propre du savant, du philosophe. D'autre part, ceux qui ont l'habitude des associations accidentelles sont des esprits spontanés, en général superficiels, plus légers, enclins aux saillies et aux traits. Ces associations sont particulières aux gens spirituels, à l'homme de conversation, à l'artiste, au poète.

C. — CRITIQUE

Ce n'est pas la perception d'un rapport essentiel ou accidentel entre deux idées qui produit l'association, car cette perception ne peut s'exercer que sur les matériaux que lui fournit l'association (2). En effet, la perception d'un rapport entre deux idées exige la présence préalable de ces deux idées dans la conscience. Pour que, vg. j'affirme un rapport de contiguïté spatiale entre Paris et la Seine, il faut que les idées de Paris et de la Seine soient déjà présentes à ma conscience, car penser un rapport c'est penser en même temps les deux termes qui le rendent possible. Le rapport est postérieur à l'association ; il ne peut donc en être la cause. La théorie écossaise confond l'association spontanée, qui est une synthèse passive, automatique, machinale de deux idées, avec l'association active, qui est la combinaison volontaire de deux idées.

(1) *Traité élémentaire de philosophie*, n° 84.

(2) RABIER, *P. psychologie*, Chap. xvi, § II, III.

Cette combinaison réfléchie, qu'on peut appeler « liaison des idées », a pour condition nécessaire une association spontanée, car elle suppose l'apparition préalable dans la conscience de deux idées contiguës. Elle requiert, en outre, le concours de l'attention, de l'imagination, du jugement, du raisonnement et de la volonté. Ce n'est donc pas une faculté spéciale mais une opération complexe, dont l'élément dominant est l'imagination ou l'entendement, selon que la combinaison a un but artistique ou scientifique.

Il faut cependant reconnaître que, si l'association des idées est antérieure à la perception des rapports, ceux-ci n'en exercent pas moins dans la suite une grande influence sur l'association. Lorsque j'applique mon attention à deux idées associées dans ma conscience et que je découvre entre elles certains rapports, les associations ainsi doublées de la perception d'un rapport, surtout d'un rapport logique et essentiel, sont plus fortes et plus durables (109, B. III).

Conclusion : deux idées ne peuvent s'évoquer l'une l'autre que si elles ont été déjà, au moins une fois pour n'importe quelle raison, pensées ensemble. La simultanéité ou contiguïté dans la conscience est donc la condition subjective de la reproduction des associations, indépendamment de tout rapport perçu.

Si on cherche maintenant la condition objective de cette simultanéité ou contiguïté dans la conscience, la condition de la production des associations, c'est-à-dire pour quelle raison telle association a été constituée plutôt que telle autre, alors la réponse varie : c'est tantôt un rapport objectif accidentel, comme la contiguïté spatiale ou temporelle ; tantôt un rapport objectif essentiel, comme la causalité, la ressemblance, la finalité. Bref, la contiguïté dans la conscience est seule la cause de la reproduction des associations ; les rapports objectifs les plus variés peuvent être causes de cette contiguïté dans la conscience, c'est-à-dire de l'existence et de la constitution même des associations. Mais ces rapports objectifs, qui déterminent les associations, ne sont perçus qu'après que les deux termes qui les composent se trouvent contigus dans la conscience, car, toute association a pour fondement une première simultanéité des idées dans l'esprit.

121. — RÔLE DE L'ASSOCIATION (1)

On peut envisager son influence par rapport à la :

A. — **Sensibilité** : l'association est souvent la cause de préventions ou de sympathies. On aime ou l'on hait tel ou tel, parce qu'on a associé à leur personne l'idée d'un bien ou d'un mal dont ils semblent être les auteurs. Si nous avons à nous plaindre d'un individu appartenant à une certaine profession ou nationalité, nous étendons notre antipathie à ses collègues ou à ses compatriotes (2).

B. — **Intelligence** : l'association : I. — **supplée la connaissance** : c'est ainsi que les associations habituelles des animaux imitent nos jugements, nos raisonnements. Leibniz les appelle de simples « consécutives » (3).

II. — **La prépare et la facilite** : 1° *Perception extérieure* : elle l'enrichit, car les perceptions acquises sont le résultat d'associations (102, B).

2° *Réflexion* : l'esprit se fixe sur une série d'états de conscience associés.

3° *Imagination* : l'association lui fournit des matériaux.

4° *Comparaison, jugement, raisonnement* : pour que l'esprit puisse comparer les idées entre elles et percevoir leurs rapports, il faut que ces idées soient simultanément présentes dans la conscience.

III. — **La conserve et la fait revivre** : car elle est la loi fondamentale de la conservation des idées et de leur rappel. (109, 110).

C. — **Volonté** : par l'influence qu'elle exerce sur les jugements et les sentiments, l'association agit sur la *volonté*, le *caractère* et la *vie morale* des individus et conséquemment sur les *mœurs* et les *institutions sociales*. L'homme habitué à enchaîner ses idées

(1) L. FERRI, *La psychologie de l'association*.

(2) LEIBNIZ, *Nouveaux essais*, L. II, ch. 33.

(3) LEIBNIZ, *Monadologie*, § 26-29 ; — *Nouveaux essais*, L. II, ch. XI, § 11.

d'après les associations essentielles aura, ordinairement, un caractère ferme et droit comme son esprit, mais enclin à la raideur et à l'intransigeance. Celui qui ne cultive que les associations accidentelles sera aimable et conciliant, mais léger et inconstant.

Deux idées associées par l'habitude peuvent devenir inséparables et, par suite, avoir une influence prépondérante sur toute une vie d'homme ou sur toute une époque. Combien de belles actions sont dues à l'association des idées de dévouement et de gloire, de sacrifice et de joie de la conscience, de drapeau et de patrie ! Combien de malheurs sont venus de la fausse association des idées de fortune et de bonheur, de liberté et d'insubordination, d'indépendance et de révolte ! Les écrivains, en mettant en circulation des associations justes ou erronées, contribuent à former dans une nation des courants d'opinions salutaires ou néfastes.

L'éducateur doit donc se servir avec intelligence d'un moyen qui peut être si efficace pour le bien comme pour le mal. Il faut provoquer, entretenir, développer de bonne heure dans l'enfant des associations nobles, élevées : vg. l'idée de l'accomplissement du devoir et du bonheur qui le suit, l'idée de la pratique de la vertu et de la beauté morale qui en résulte pour l'âme ; l'idée du mensonge et de la honte qui rejait sur le menteur. Il faut, pour une raison contraire, écarter avec soin les associations fausses qui pervertiraient l'intelligence (vg. idées superstitieuses) et les associations malsaines qui corrompraient la volonté et le cœur.

122. — EXCÈS DE L'ASSOCIATIONNISME

L'association joue donc un grand rôle dans la connaissance, puisque c'est sur les matériaux juxtaposés par elle que l'intelligence s'exerce. Mais l'école associationniste anglaise (1) a exagéré

(1) Cette école est représentée au XVIII^e siècle par David Hume et le physiologiste David Hartley ; — au XIX^e par James Mill père de John, John Stuart Mill, Alexander Bain, Herbert Spencer, James Sully.

l'importance de l'association en voulant y ramener toute l'intelligence, expliquer par elle les opérations proprement intellectuelles et les principes premiers. En effet :

I. — Les opérations intellectuelles consistent à rechercher les rapports des choses. Or l'association peut bien faire apparaître une série d'idées, mais elle ne peut nous donner les rapports qui les unissent, et, encore moins, l'universalité et la nécessité de ces rapports. L'association, à force d'être répétée, peut produire une nécessité subjective de penser deux choses à la suite l'une de l'autre ; mais il s'agit d'expliquer la nécessité objective des rapports. De plus, les éléments associés sont fournis par l'expérience ; or l'expérience est limitée dans le temps et l'espace ; l'association ne peut donc rendre compte de l'universalité de ces mêmes rapports. Quand la pensée s'efforce de réduire à des lois générales la multiplicité des faits associés, de relier ce qui était simplement juxtaposé, en saisissant les relations essentielles et permanentes des êtres, il est manifeste qu'il y a là un ensemble d'opérations réfléchies, qui sont nouvelles, irréductibles au mécanisme spontané, aveugle de l'association.

II. — Ce qui prouve bien encore que l'association ne peut expliquer toute l'intelligence, c'est que l'intelligence, pour se maintenir droite, doit lutter contre les habitudes mentales que l'association tend à nous imposer. Laisée à elle-même, l'association est dangereuse pour la raison : c'est d'elle que découlent beaucoup d'erreurs, de préjugés, de superstitions : vg. peur d'être treize à table, croyance aux oiseaux de mauvais augure. Il faut que la raison surveille et dirige les associations et prenne l'habitude d'observer dans les idées associées les rapports essentiels et logiques. De la sorte l'intelligence acquiert des qualités de sérieux, de réflexion et de méthode. L'habitude de rechercher les rapports accidentels fait au contraire les esprits superficiels (120, B).

Conclusion : c'est donc une erreur de vouloir rendre compte de l'esprit tout entier par l'association, d'autant plus que l'association elle-même ne se comprend que par l'activité synthétique de l'esprit. La tendance suggestive des idées leur vient de la synthèse qu'en a faite l'intelligence : c'est là une loi primitive de la pensée, fondement de l'association elle-même.

CHAPITRE III

L'IMAGINATION

On comprend sous ce nom des fonctions très diverses : de là vient la difficulté de définir la nature et le domaine de l'imagination. On distingue communément deux sortes d'imagination :

I. — **Passive, reproductrice, représentative**, qui est une fonction de conservation : c'est une forme de la mémoire ; elle nous est commune avec les animaux.

II. — **Active, combinatrice, constructive, créatrice**, qui est une fonction de combinaison ; dans la mesure où elle ne se ramène pas à l'imagination reproductrice, c'est une forme de la raison. Elle est propre à l'homme (1).

123. § I. — IMAGINATION REPRODUCTRICE

I. — **Définition :** pouvoir de se représenter en leur absence les objets sensibles antérieurement perçus, en reproduisant leurs images.

Toute sensation s'affaiblit par sa propre persistance ou par la concurrence d'autres sensations ; mais elle laisse un résidu qu'on appelle image. L'image est une sensation renouvelée et affaiblie.

II. — **Objet :** le domaine de l'imagination passive s'étend à toutes les sensations, mais ne va pas au delà. Reid se trompait en limitant l'imagination aux sensations de la vue, aux formes et aux couleurs. Sans doute, c'est la vue qui fournit les matériaux

(1) MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, troisième partie. — E. Rabier, *Psychologie*, ch. XVII-XX. — H. Joly, *L'imagination*.

l'importance de l'association en voulant y ramener toute l'intelligence, expliquer par elle les opérations proprement intellectuelles et les principes premiers. En effet :

I. — Les opérations intellectuelles consistent à rechercher les rapports des choses. Or l'association peut bien faire apparaître une série d'idées, mais elle ne peut nous donner les rapports qui les unissent, et, encore moins, l'universalité et la nécessité de ces rapports. L'association, à force d'être répétée, peut produire une nécessité subjective de penser deux choses à la suite l'une de l'autre ; mais il s'agit d'expliquer la nécessité objective des rapports. De plus, les éléments associés sont fournis par l'expérience ; or l'expérience est limitée dans le temps et l'espace ; l'association ne peut donc rendre compte de l'universalité de ces mêmes rapports. Quand la pensée s'efforce de réduire à des lois générales la multiplicité des faits associés, de relier ce qui était simplement juxtaposé, en saisissant les relations essentielles et permanentes des êtres, il est manifeste qu'il y a là un ensemble d'opérations réfléchies, qui sont nouvelles, irréductibles au mécanisme spontané, aveugle de l'association.

II. — Ce qui prouve bien encore que l'association ne peut expliquer toute l'intelligence, c'est que l'intelligence, pour se maintenir droite, doit lutter contre les habitudes mentales que l'association tend à nous imposer. Laisée à elle-même, l'association est dangereuse pour la raison : c'est d'elle que découlent beaucoup d'erreurs, de préjugés, de superstitions : vg. peur d'être treize à table, croyance aux oiseaux de mauvais augure. Il faut que la raison surveille et dirige les associations et prenne l'habitude d'observer dans les idées associées les rapports essentiels et logiques. De la sorte l'intelligence acquiert des qualités de sérieux, de réflexion et de méthode. L'habitude de rechercher les rapports accidentels fait au contraire les esprits superficiels (120, B).

Conclusion : c'est donc une erreur de vouloir rendre compte de l'esprit tout entier par l'association, d'autant plus que l'association elle-même ne se comprend que par l'activité synthétique de l'esprit. La tendance suggestive des idées leur vient de la synthèse qu'en a faite l'intelligence : c'est là une loi primitive de la pensée, fondement de l'association elle-même.

CHAPITRE III

L'IMAGINATION

On comprend sous ce nom des fonctions très diverses : de là vient la difficulté de définir la nature et le domaine de l'imagination. On distingue communément deux sortes d'imagination :

I. — **Passive, reproductrice, représentative**, qui est une fonction de conservation : c'est une forme de la mémoire ; elle nous est commune avec les animaux.

II. — **Active, combinatrice, constructive, créatrice**, qui est une fonction de combinaison ; dans la mesure où elle ne se ramène pas à l'imagination reproductrice, c'est une forme de la raison. Elle est propre à l'homme (1).

123. § I. — IMAGINATION REPRODUCTRICE

I. — **Définition :** pouvoir de se représenter en leur absence les objets sensibles antérieurement perçus, en reproduisant leurs images.

Toute sensation s'affaiblit par sa propre persistance ou par la concurrence d'autres sensations ; mais elle laisse un résidu qu'on appelle image. L'image est une sensation renouvelée et affaiblie.

II. — **Objet :** le domaine de l'imagination passive s'étend à toutes les sensations, mais ne va pas au delà. Reid se trompait en limitant l'imagination aux sensations de la vue, aux formes et aux couleurs. Sans doute, c'est la vue qui fournit les matériaux

(1) MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, troisième partie. — E. Rabier, *Psychologie*, ch. XVII-XX. — H. Joly, *L'imagination*.

les plus riches et les plus nombreux à l'imagination : mais il y a une imagination de *tous les sens* : nous pouvons faire revivre aussi les sensations du toucher, de l'ouïe, du goût et de l'odorat. Tous les sensibles peuvent donc être imaginés.

Aristote (1), les Scolastiques, Descartes, Spinoza, Bossuet ne connaissent guère d'autre forme d'imagination que l'imagination *reproductrice* : ils l'appellent *fantaisie* (φαντασία). Quand on se représente ce qui n'a pas été fourni par l'expérience des sens, comme les *abstractions* (l'art, le temps, la justice, etc.) ou les êtres *spirituels* (l'âme, Dieu), on n'a plus une image proprement dite, mais un *symbole*, une *allégorie*. Ici l'imagination n'est pas simplement représentative, elle devient créatrice.

III. — **Rapports** avec la : A. — **Perception externe** :

1° Elle en diffère par l'absence de l'objet extérieur ; — 2° l'image est moins vive et moins nette que la sensation, sauf en cas d'hallucination.

B. — **Mémoire** : elle lui *ressemble* en ce qu'elle est une réviscence de certains états de conscience passés. Aussi l'appelle-t-on *mémoire imaginative*, *mémoire sensible*.

Elle en diffère : 1° par l'étendue de son objet : elle ne fait revivre que les formes *sensibles* déjà perçues par les sens, tandis que la mémoire rappelle *tous* les faits internes.

2° par l'idée du *passé*, présente dans la mémoire, mais absente dans l'imagination : c'est, d'après Aristote, leur principale différence. Le souvenir comprend deux éléments : a) une représentation ; — b) un jugement qui la rapporte au *passé*. Si le premier élément, la représentation, dit en substance M. Boirac (2), se réduit au strict nécessaire, et si le second subsiste dans son intégralité : le résultat sera la *mémoire*. Si le second, le rapport avec le passé, s'affaiblit et s'efface, et si le premier demeuré intact : le résultat sera l'*imagination*. Dans l'imagination en effet la représentation concrète de l'objet est tellement *vive* et *distincte* que l'esprit s'absorbe dans sa contemplation et ne la rapporte pas au passé : il a l'illusion d'un objet présent. Ainsi, le même état est du

(1) ARISTOTE, *De l'Âme*, III, 3; VI.

(2) *Psychologie*, ch. VIII, § III, 2.

domaine de la mémoire ou de l'imagination, suivant que, plus ou moins intense, il est reconnu comme passé ou considéré comme une chose présente. C'est pourquoi de l'imagination à l'hallucination le passage est facile : l'hallucination est l'exagération du phénomène dont l'image est la forme normale.

C. — **Conception** : l'idée et l'image (148).

IV. — **Lois** : ce sont celles de la mémoire (109, B).

V. — **Variétés** : il y a des *imaginations spéciales* comme des mémoires spéciales (112). Le peintre imagine vivement formes et couleurs. — Beethoven, devenu sourd, continuait à composer des chefs-d'œuvre.

VI. — **Rôle** : 1° elle aide puissamment l'*attention*, en fixant l'esprit sur quelque chose de concret et de déterminé : vg. l'image du cercle. — 2° Elle facilite le souvenir des objets absents en leur donnant des formes sensibles. — 3° Elle fournit des matériaux à l'imagination créatrice.

124. § II. — IMAGINATION CRÉATRICE OU ACTIVE

I. — **Définition** : pouvoir de produire des images ou des idées nouvelles en modifiant et combinant des images ou des idées anciennes. Cette *synthèse* d'idées ou d'images n'est possible que si elle a été précédée d'une *analyse* ; l'*association* suppose une *dissociation* (119, B, IV).

II. — **Comparaison** entre l'imagination créatrice et la reproductrice : quand on parle d'imagination féconde et brillante, c'est l'imagination créatrice et non l'imagination reproductrice qu'on a en vue. Celle-ci fait revivre le passé plus ou moins fidèlement, elle-là est poétique (ποίησις), elle invente, elle crée au sens large du mot. Il y a entre ces deux sortes d'imagination la distance qui sépare une copie d'une œuvre originale. Cependant il ne faut pas outrer leur opposition : il y a de l'une à l'autre une transition insensible.

D'une part, les images ne se conservent jamais dans une parfaite

intégralité. Certains détails s'atténuent et disparaissent; d'autres s'avivent et se renforcent; il se fait un travail spontané de dissociation. L'image reparait ainsi modifiée. C'est l'une des raisons qui expliquent le charme des souvenirs lointains; les particularités sans intérêt se sont effacées et il ne survit guère, avec tout leur relief, que les côtés enchanteurs et poétiques. Il y a donc, au sein même de l'imagination reproductrice, une sorte d'imagination créatrice.

D'autre part, Dieu seul est proprement créateur: il produit tout, matière et forme. A l'homme il faut toujours une *matière* à laquelle il applique son activité. L'imagination créatrice ne crée rien absolument. Tous les éléments de ses œuvres, même les plus originales, sont tirés de la réalité. Les combinaisons d'idées et d'images sont nouvelles; les idées et les images combinées ne le sont pas: *Non nova, sed nove*. La forme est neuve, les éléments qu'elle organise sont anciens. L'imagination créatrice a donc sa condition première dans l'imagination reproductrice.

III. — **Originalité** de l'imagination créatrice: un édifice suppose une multitude de choses: pierres, bois, fer, etc.; mais l'expliquer seulement par ces éléments, ce serait oublier le plus important, leur arrangement, c'est-à-dire la pensée de l'architecte qui les a disposés. De même l'imagination créatrice n'est pas originale dans sa matière, mais dans la *forme* qu'elle imprime aux éléments que lui fournit l'imagination reproductrice. Or, la combinaison de ces éléments peut se faire de deux façons: *spontanément* ou *volontairement*.

IV. — **Formes**: de là deux formes de l'imagination créatrice: A) *Inférieure, spontanée*; B) *Supérieure, réfléchie*.

125. — A) IMAGINATION CRÉATRICE SPONTANÉE

Dans ce cas, l'imagination abandonnée à elle-même, construit ses œuvres, au gré des circonstances, sans règle ni but. Elle associe spontanément plusieurs groupes de souvenirs au moyen

d'un élément commun à plusieurs groupes (119, A, II). Ses assemblages sont capricieux, étranges, incohérents. Cette forme inférieure de l'imagination active se trouve dans certains états psychologiques:

I. — **Normaux** comme la 1^o **Réverie**: état dans lequel l'âme se laisse aller mollement au courant de ses souvenirs sans les gouverner. L'intervention de la raison étant faible ou intermittente, la rêverie donne lieu à des associations plus ou moins désordonnées.

2^o **Rêve**: succession d'images bizarrement associées pendant le sommeil. Ici, l'action régulatrice de la raison et de la volonté étant suspendue, la fantaisie a libre carrière: de là les combinaisons parfois les plus étranges et les plus absurdes. Ce n'est pas à dire que les images défilent au hasard; mais les rapports les plus éloignés et les analogies les plus superficielles suffisent pour susciter dans l'imagination les associations les plus disparates.

3^o **Illusion**: c'est une erreur due à l'action de l'imagination qui transforme une sensation déterminée et lui fait représenter un objet tout différent de celui qui existe. L'illusion s'appuie sur la réalité, car son point de départ est une *sensation réelle*; mais elle transpose au gré de la fantaisie, suivant la nature de l'individu et les circonstances: vg. à la tombée de la nuit, un arbre deviendra, pour un enfant qui a peur, un brigand en embuscade.

II. — **Anormaux** comme 1^o **Hallucination**: plus l'intervention de l'imagination est grande, plus l'illusion est complète; à la limite, l'imagination crée la représentation de toute pièce, sans le concours d'aucune sensation: l'illusion est devenue hallucination. L'hallucination est une perception extérieure fautive, sans objet extérieur correspondant, une perception à vide. L'hallucination a pour condition immédiate l'ébranlement d'un cerveau malade: l'image qui en résulte est parfois si forte qu'elle équivaut à une sensation et, conséquemment, est extériorisée: le malade croit qu'un objet extérieur correspond au fantôme intérieur. Si les hallucinations se multiplient et envahissent plusieurs sens, on vit au milieu d'un monde imaginaire: c'est la *folie*.

2^o **Somnambulisme naturel ou artificiel**: tous deux sont des rêves en action; mais le premier vient de l'individu lui-même,

le second est suggéré par un étranger. Dans les deux cas, le somnambule et l'hypnotisé exécutent les actions et les mouvements déterminés par les *images* qui obsèdent l'esprit du premier et sont provoquées dans l'imagination du second (Cf. L. IV, ch. II).

III. — **Comparaison de ces états** : A. — **Ressemblances** : la *réverie*, le *rêve*, le *délire*, l'*hallucination*, ont ceci de commun qu'ils consistent dans la réviviscence d'une image qui acquiert assez de force pour faire croire à une réalité plus ou moins complète. Ce fait met en évidence l'identité fondamentale de l'image et de la sensation. L'image est une sensation esquissée ; elle tend à se transformer en sensation et partant à s'*objectiver* :

1° Quand les sensations actuelles s'atténuent ou disparaissent : c'est le cas du *rêve*.

2° Quand les sensations, pendant la veille, sont momentanément très affaiblies dans la conscience : c'est le cas de la *réverie*.

3° Quand une cause particulière (vg. ténèbres, peur) exalte l'imagination qui transforme complètement une sensation préexistante en image fantastique : c'est le cas de l'*illusion*.

4° Quand une cause anormale (vg. maladie cérébrale) donne à l'image une force exceptionnelle : c'est le cas de l'*hallucination*.

Pendant la *réverie*, la raison et la volonté nonchalantes ne règlent pas la marche des associations, mais elles laissent l'imagination aller à la dérive. — Pendant l'*illusion*, la raison troublée n'a pas toujours le calme nécessaire pour rectifier l'exagération de l'imagination. — Pendant le *rêve* ou l'*hallucination*, les images paraissent des réalités objectives parce qu'on n'a pas pour les contrôler et les réfréner le contraste des sensations, comme dans la veille ou dans l'état normal.

B. — **Différences** : 1° L'*hallucination* est un fait pathologique, anormal, qui suppose des troubles cérébraux. — 2° L'*illusion* est causée par une surexcitation de l'imagination, que la raison ne modère pas. — 3° La *réverie* et le *rêve* sont des phénomènes normaux.

126. — B) IMAGINATION CRÉATRICE REFLÉCHIE

L'imagination n'est pas seulement cette puissance de combinaisons plus ou moins déréglées. Il y a une imagination réfléchie, dont la raison gouverne les associations. Cette forme *supérieure* de l'imagination suppose une raison forte et une volonté ferme. C'est à tort qu'on a prétendu (1) que le génie est le résultat d'une *névrose*. Sans doute, dans le *génie* comme dans la *folie*, il y a surexcitation de l'imagination ; mais dans le *génie* elle est réglée.

Analyse : il faut distinguer dans l'imagination deux éléments : la *matière* et la *forme* :

1° **Matière** : ce sont les *souvenirs*, quels qu'ils soient : images, sentiments, idées abstraites et générales. C'est pourquoi les Grecs disaient que les Muses sont filles de Mnémosyne. Le travail de l'imagination sera d'autant plus facile et plus fécond qu'elle disposera de matériaux plus variés et plus abondants.

2° **Forme** : ce sont les *modifications* que l'imagination apporte à la matière. Elle procède de diverses manières pour produire une œuvre nouvelle.

L'imagination : 1° **Additionne** ou **retranche** : l'orgueilleux se donne des qualités qu'il n'a pas ; — les parents voient rarement tous les défauts de leurs enfants.

2° **Augmente** ou **diminue** : Corneille grandit ses héros ; — Swift concevra les Lilliputiens comme des pygmées.

3° **Corrige** ou **déforme** : le sculpteur rectifie tel ou tel trait inexpressif ; — le menteur brode une histoire.

4° **Associe et combine** : c'est son labeur propre :

a) Tantôt, l'esprit prend plusieurs images *entières* et se borne à les fusionner : vg. montagne d'or, palais de cristal. C'est un travail de *mosaïque* : il y a simple association par « totalité de concept ». b) Tantôt, il ne prend dans ses images que des *fragments* et avec eux imagine une combinaison neuve : c'est l'associa-

(1) C. Lombroso, *L'homme de génie*.

tion par « partie de concept ». C'est alors surtout qu'il y a création parce que la forme l'emporte de beaucoup sur la matière : vg. on se figure un hippocriche ; l'artiste combine les traits épars de beauté qu'il a observés çà et là pour en composer ses Madones (Raphaël) ; — le poète appelle le sommeil le « frère de la mort » (Homère) ; — l'orateur compare aux flots qui se poussent les générations humaines (Bossuet) ; — le savant rapproche la combustion et la respiration (Lavoisier), ou le philosophe le ciron et le système des étoiles (Pascal). Pour que deux idées s'associent, il suffit qu'elles soient *partiellement identiques* (119, A. II). Or, comme toutes nos idées ont quelque point commun, il en résulte pour l'imagination une liberté sans bornes de rapprochement.

Entre le monde moral et le monde physique il y a aussi des *analogies*, qui permettent à la pensée de passer de l'un à l'autre : de là les comparaisons, métaphores, allégories.

5° **Dissocie** : l'association exige une dissociation préalable (119, B. IV), une analyse qui distingue les éléments d'un tout habituellement unis dans l'expérience. Pour combiner des éléments dans un ordre nouveau, il faut d'abord dissoudre les tous dans lesquels ces éléments sont engagés ; il faut défaire pour refaire. L'imagination, formant des associations nouvelles avec ces matériaux dissociés, ressemble à l'architecte qui construit une autre maison avec les débris d'une maison détruite. La richesse d'association est donc en raison de la puissance de dissociation.

Conclusion : l'imagination n'est pas originale dans la matière qu'elle emploie, mais dans la forme qu'elle lui donne ; et alors même, elle n'est pas vraiment créatrice, puisqu'elle ne fait, en définitive, que façonner une matière préexistante.

127. — CONDITIONS DE L'ŒUVRE CRÉATRICE

Ce travail destructeur et constructeur de l'imagination s'accomplit sous l'influence de causes diverses : (1)

(1) A. BAIN, *Les Sens et l'Intelligence*, II^e P., ch. IV. — W. JAMES, *La*

I. — **Mécaniques** : c'est un fait que les images se superposent dans la conscience d'après cette loi de composition : *leurs ressemblances se renforcent et leurs différences s'annulent*. Il en résulte une *image composite*, dans laquelle la *partie commune* à toutes ces images est seule mise en relief : vg. image d'oiseau en général. (1) Cette image composite peut rappeler tous les groupes composants. Dans ce cas, la dissociation ne provient pas d'une abstraction réfléchie, qui isole les caractères communs des caractères particuliers, elle se fait d'elle-même ; c'est un effet pour ainsi dire mécanique. Aussi les dissociations de ce genre existent chez les animaux.

II. — **Psychologiques** : mais, le plus souvent, c'est l'esprit qui donne l'impulsion première. Sans doute, même dans la création artistique, rien ne peut remplacer la *spontanéité* qui fait jaillir les images et les idées en gerbes abondantes et variées. Parfois on a beau chercher, peiner, aucune idée ne paraît, aucune image ne surgit des profondeurs obscures de la mémoire ; l'*inspiration* fait défaut. Cependant le premier branle est imprimé par l'esprit ayant un but déterminé. C'est l'idée de ce but (pourvu que l'on soit en veine d'inspiration), qui évoque spontanément tout un cortège d'idées et d'images, lesquelles peuvent donner lieu à des combinaisons de toutes sortes. Au milieu de cette effervescence qu'il a lui-même provoquée, l'esprit doit rester maître de soi. A la volonté de faire un choix parmi tant d'éléments qui se présentent. Elle sera guidée dans son élection par :

A. — **La raison** : à cette lumière l'esprit accepte ou rejette les idées évoquées, les combine et les modifie de telle ou telle façon, selon qu'elles concordent ou non avec le but poursuivi, qui peut être *pratique, esthétique, scientifique ou moral*. (2) Le choix variera aussi d'après la nature d'esprit de chaque individu, et d'après ses tendances acquises (goûts et habitudes) Placez en face d'une même plaine un agriculteur, un géologue, un naturaliste, un artiste, un

caractéristique intellectuelle de l'Homme, traduite par M. Renouvier dans la *Critique philosophique*, 1873.

(1) FOSSEGRIVE, *Psychologie*, 7^e leçon, I.

(2) RABIER, *Psychologie*, ch. XVIII, p. 218-221.

chef d'armée. L'agriculteur songe à la nature de la terre, le géologue à la constitution du sol, le naturaliste à la flore du pays, l'artiste à la beauté du paysage, le chef d'armée aux dispositions du terrain. La variété des esprits engendre ainsi une variété d'associations et de dissociations, d'où sortiront des combinaisons différentes.

B. — **Le sentiment** : il concourt aussi à déterminer le choix de la volonté, surtout dans les créations artistiques. L'idée conçue par l'esprit échauffe la sensibilité et suscite une émotion plus ou moins intense. Cette émotion en provoque d'autres à son tour, en vertu de l'association. L'artiste n'accueille et ne retient que les souvenirs conformes à l'émotion dominante qu'il veut exprimer. C'est ainsi que toute œuvre créatrice résulte de la collaboration de la *spontanéité* et de la *réflexion*, de l'*inspiration* et de la *méditation*.

Remarque : l'imagination n'est pas, à proprement parler, une faculté spéciale ; ce mot désigne plutôt une *classe particulière de faits*, qui s'expliquent par l'association des idées. C'est manifeste pour l'imagination *reproductrice* puisqu'elle n'est qu'une forme de la mémoire, dont la loi fondamentale est l'association. — Dans l'imagination créatrice *inférieure*, nous ne trouvons aussi que le jeu spontané de l'association ; mais, ici, il n'y a pas reproduction pure et simple des phénomènes de conscience dans l'ordre où ils ont été perçus ; l'association aboutit à des combinaisons nouvelles. — L'imagination créatrice *supérieure* est une *faculté complexe* mais non spéciale : le jeu des associations est réglé par la raison et la volonté (128, § I, A).

128. — RÔLE DE L'IMAGINATION

Nous le considérerons successivement dans l'art, dans la science et dans la vie :

§ I. — DANS LES ARTS ET LES LETTRES (1)

L'imagination créatrice, sous sa forme supérieure, est la faculté de concevoir la fiction ou l'idéal et les moyens de les réaliser. — L'imagination, livrée à elle-même, ne produit que la *fiction*. La fiction n'a pas de lois ; elle contredit, défigure la nature ; elle est *en dehors* de la réalité. C'est une combinaison arbitraire ou capricieuse d'éléments empruntés à la nature : vg. centaure. — L'imagination, dirigée par la raison et maîtrisée par la volonté, enfante l'*idéal*. L'idéal est une beauté plus parfaite que la réalité ; l'idéal est *au-dessus* de la nature, mais dans le *même sens* qu'elle. C'est la nature embellie, épurée, dégagée de ses imperfections : vg. l'*Achille* d'Homère (2) et l'*Andromaque* de Racine (3).

A. — **Analyse de l'imagination créatrice** : l'imagination, en tant que faculté de concevoir l'idéal et de l'exprimer sous une forme sensible, est une faculté *très complexe* ; elle suppose :

1° **Imagination reproductrice** ou *mémoire imaginative* qui fournit les matériaux (126).

2° **Raison esthétique**, qui conçoit l'idéal à réaliser, l'idée neuve, le sentiment original, lesquels doivent guider l'artiste dans la combinaison et l'adaptation des matériaux présentés par la mémoire.

3° **Goût** : faculté d'apprécier le beau, de discerner le convenable, mélange heureux de jugement et de sensibilité ; il distingue entre les idées et images évoquées celles qui s'adaptent le mieux à l'expression de l'idéal.

4° **Volonté**, qui, pendant tout ce travail, commande et maintient l'attention ; elle maîtrise la fougue du sentiment et prévient les écarts de l'imagination combinatrice spontanée. L'ensemble de ces facultés, quand il est harmonieux et fort, constitue le génie artistique ; — et les chefs-d'œuvre de l'art résultent de la colla-

(1) SOURIAU, *Théorie de l'invention*.

(2) G. SORJAIS, *Ilios et Iliade*, 2^{me} édit., ch. VII.

(3) SAINT-MARC-GIRARDIN, *Cours de littérature dramatique ou de l'usage des passions dans le drame*, t. I, ch. XIV.

boration puissante et ordonnée de ces facultés (Cf. *Esthétique*).

B. — **Analyse de la création artistique** : le travail créateur de l'artiste (architecte, sculpteur, peintre, musicien ou poète), ne consiste pas seulement à disposer des éléments pris dans la réalité, suivant un ordre différent de l'ordre réel ; car, à ce compte, des œuvres banales ou bizarres pourraient prétendre au rang d'œuvres esthétiques : à ce rôle de transposition suffit une imagination combinatrice ordinaire. Pour créer ce n'est pas assez de dissocier et d'associer d'une façon nouvelle les matériaux conservés dans la mémoire. Il faut qu'une *idée neuve*, qu'un *sentiment original* dirige ce travail de combinaison. La vraie cause de la transformation des images, c'est l'*inspiration*, acte mystérieux où s'unissent la sensibilité la plus vive et la raison la plus haute ; c'est l'inspiration qui conçoit un idéal nouveau. La mise en œuvre par la réflexion des éléments, accumulés dans la mémoire et évoqués en foule à l'appel de l'idéal conçu, ne vient qu'ensuite et elle se fait toujours sous l'influence dominante de cet idéal. Ainsi, ce n'est pas dans le choix des moyens, c'est surtout dans l'invention de l'*idée directrice* que consiste l'acte créateur. Le grand artiste est celui qui sait manifester dans ses œuvres des idées originales et des émotions non encore ressenties : c'est ce qui le distingue des artistes de second ordre ; c'est à ce prix seulement qu'il y a création artistique.

Si l'art n'était qu'une *simple imitation* de la réalité, l'imagination *reproductrice* suffirait à réaliser l'œuvre artistique ; — de même si l'art n'était qu'une *simple transposition* de la réalité, l'imagination *créatrice ordinaire* serait suffisante ; — mais si l'œuvre d'art est un *produit original*, il y faut l'imagination *créatrice supérieure* (Cf. *Esthétique*).

§ II. — DANS LES SCIENCES

A. — **En général** : dans toute découverte ou distingue : l'*idée* ou *hypothèse*, la *preuve* ou *vérification* de l'idée.

I°. — **Hypothèse** : elle est suggérée par l'imagination ; le plus grand nombre des suggestions scientifiques se ramène à l'associa-

tion par ressemblance. L'aptitude à démêler les ressemblances subtiles et délicates sous des différences frappantes qui les cachent, c'est l'élément essentiel du génie scientifique : « Une découverte est en général un *rapport imprévu* » (1). — « L'hypothèse est la *divination d'une uniformité* » (Helmholtz). C'est cette aptitude qui fait les *inventeurs*, car inventer c'est identifier l'inconnu à ce qui était déjà connu. Or, ce discernement d'un rapport caché, qui semble être une *inspiration soudaine*, est l'œuvre de l'imagination scientifique. Mais il ne faut pas croire que ces découvertes, ces intuitions subites soient des révélations *immédiates* ; elles ont été préparées par de longues méditations et des recherches laborieuses. On demandait à Newton comment il était arrivé à trouver la loi de la gravitation ; il répondit : « En y pensant toujours. » On connaît aussi le mot de Buffon : « Le génie n'est qu'une longue patience. » Cette définition est sans doute trop exclusive. Le génie est plus qu'une longue patience. C'est avant tout une supériorité native, qui suppose des aptitudes éminentes pour tel ordre spécial de recherches. Mais ces dispositions naturelles, pour être fécondes en découvertes, ont besoin d'être longuement exercées ; il y faut déployer une volonté énergique, une attention soutenue. Les trouvailles du génie supposent, d'ordinaire, selon le mot de Newton, l'effort d'une « pensée patiente ». L'histoire des découvertes scientifiques confirme cette parole.

Exemples : 1° *Mécanique* : Watt identifie la force expansive de la vapeur avec les sources de force mécanique déjà connues, telles que le vent, un courant. — 2° *Histoire naturelle* : Oken range le crâne parmi les vertèbres. — 3° *Chimie* : Lavoisier assimile la respiration à la combustion. — 4° *Physique* : Franklin identifie l'éclair avec l'étincelle d'une décharge électrique. — 5° *Astronomie* : Newton identifie la chute des corps pesants sur la terre avec l'attraction qui s'exerce entre les planètes et le soleil (2). — 6° *Sciences morales* : le philologue, le politique,

(1) CLAUDE BERNARD, *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*. I P., ch. II.

(2) BAIN, *Les Sens et l'Intelligence* : Cf. pour les découvertes de J. Watt

l'historien cherchent eux aussi des lois. Pour y parvenir ils tâchent de découvrir des analogies entre les langues, les institutions, les causes des événements.

II°. — **Vérification de l'hypothèse** : la preuve de l'idée se fait par le calcul et l'expérience (Cf. *Logique*).

B. — **Dans les sciences abstraites** : 1° avec le concours de l'abstraction, l'imagination crée les objets de ces sciences. Les nombres en arithmétique, les figures en géométrie, les quantités en algèbre, les mouvements et les forces en mécanique ne sont pas donnés tels quels par la nature ; ce sont des formes et des constructions idéales, œuvre de l'imagination unie à la raison (Cf. *Logique*).

2° Quand on cherche la démonstration d'un théorème, la solution d'un problème, l'équation d'une courbe, on imagine tout d'abord la construction. Toute démonstration nouvelle est une hypothèse que l'imagination suggère au mathématicien avant d'être vérifiée par le raisonnement.

3° Exemple de Pascal enfant, qui retrouva, dit-on ⁽¹⁾, par la force de son imagination, les 32 premières propositions d'Euclide. — Que serait un mathématicien sans imagination ?

§ III. — DANS LA VIE INDIVIDUELLE ET SOCIALE

A. — **Bienfaits de l'imagination** : 1° elle montre au-dessus de la vie réelle une vie idéale qui nous distrait de la première et nous en console, car elle nous donne l'idée de l'*avenir* et nous y fait vivre. Bienfaitante illusion, qui, par l'*espérance* d'un sort plus heureux, nous fait prendre en patience ou voile les maux présents et cicatrise les plaies du passé ; elle poétise la vie. C'est ainsi que les œuvres d'art pures et élevées nous transportent dans un monde meilleur.

2° Elle se mêle à la vie réelle, comme un principe d'innovation

(p. 390-391) — de Franklin (p. 413-414) — de Newton (p. 402-405). Cf. RAMEN, *Psychologie*, ch. XIX. — ADAM, *L'imagination dans les découvertes scientifiques* (*Revue philosophique*, 1890, t. I).

(1) *Vie de Blaise Pascal*, par M^{me} PÉRIER, sa sœur.

et de progrès, car elle nous suggère l'idée de *fin* et par conséquent fait naître le désir, qui stimule notre activité. Elle est ainsi le contrepois de l'habitude et de la routine.

3° C'est elle encore qui, avec l'idée de fin, suggère les *moyens* pour l'atteindre : l'industriel, le commerçant, le financier, etc. chacun avant d'agir s'ingénie, combine, imagine. — Elle a inspiré les grands projets qui ont amélioré le sort de l'humanité : vg. charité ingénieuse d'un Saint Vincent de Paul.

B. — **Dangers** : quand elle rejette le contrôle de la raison et de la volonté, elle devient fatale au :

1° **Jugement** : elle invente des utopies au lieu d'hypothèses probables, fait bâtir des châteaux en Espagne et prendre l'impossible et le chimérique pour l'idéal. De là des entreprises hasardeuses, dont l'insuccès conduit au découragement. — Quand on juge d'après elle, comme elle teint les personnes et les choses de couleurs vives et exagérées, on tombe dans les *préventions* et les *préjugés*, car elle est « une maîtresse d'erreur et de fausseté » (Pascal) ; elle est la « folle du logis » (Malebranche).

2° **Cœur** : elle alimente et attise les passions, en présentant le vice sous des dehors attrayants ; elle déprave le cœur, quand elle est elle-même souillée. On n'assiste pas impassible au spectacle du mal, on ne prend pas part impunément aux conversations licencieuses, on ne lit pas sans danger des œuvres immorales : l'esprit se remplit d'images qui le hantent et sont bientôt autant de suggestions malsaines.

3° **Caractère** : quand on vit trop habituellement dans un monde imaginaire et romanesque, on se dégoûte des devoirs austères de la vie ordinaire ; on trouve la réalité trop décolorée et l'on tombe dans cette mélancolie malade des René et des Werther, pessimisme énervant, qui détend les ressorts de l'activité et aboutit à l'abdication de la volonté, à l'effacement du caractère.

Conclusion : l'éducateur ne doit pas perdre de vue les avantages et les inconvénients qu'offre l'imagination. Il ne faut pas la supprimer. Il s'agit de l'exciter, là où elle est lente, en la mettant en face des plus belles œuvres de la nature et de l'art, en faisant passer sous ses yeux la revue des grandes actions de l'humanité.

Là où elle est débordante et prompte à s'égarer dans la chimère, il faut la soumettre à la discipline d'une saine et forte raison.

§ IV. — DANS SES RAPPORTS AVEC L'ORGANISME

C'est un fait d'expérience que la représentation d'un mouvement détermine dans les organes une tendance à exécuter ce mouvement et le fait au moins ébaucher spontanément ⁽¹⁾ : vg. en parlant d'une rixe on est porté à figurer par ses gestes les coups que se donnent les combattants.

De là on a inféré la loi **dynamique** des images : *Toute image d'un mouvement est liée à une tendance à réaliser ce mouvement ; ou, d'une façon plus générale : Toute image, toute idée tend à sa réalisation.* La sensation éveille par association une foule d'images motrices qui tendent à se réaliser.

Deux cas peuvent se présenter : 1° si la sensation n'excite qu'une seule image motrice, cette image se réalisera nécessairement. C'est le cas de l'idée fixe, de la suggestion hypnotique. — 2° *Plusieurs images* occupent le champ de la conscience ; diverses hypothèses sont possibles : *a)* les images peuvent se coordonner et se réaliser successivement dans une même action : alors l'action s'accomplit ; — *b)* elles ne le peuvent pas, il y en a qui se *contra-rient* (vg. vouloir aller à cheval, à la pêche, à cheval, rester chez soi) : alors elles s'organisent en groupes et c'est le groupe le plus fort qui l'emporte ; — *c)* si les différents groupes se font *exactement équilibre*, alors on n'agit pas. — Nous parlons ici en faisant abstraction de l'intervention de la raison et de la liberté qui peuvent céder à l'effet moteur des images ou le diriger. « En dehors de la raison et de la liberté, toutes les fois que l'action se réalise sans une délibération raisonnée et réfléchie, la force déterminante qui fait qu'un groupe d'images se réalise est le plaisir plus grand que ce groupe est capable de nous procurer. » (Foussier).

⁽¹⁾ A. FOUILLÉE, *Psychologie des idées forces.* — BAIN, *Les émotions et la volonté.* — Cf. FOUSSIER, *Psychologie*, Leçon 8^e.

De son côté, l'*organisme* agit sur l'imagination : tout ce qui excite le système nerveux augmente la vivacité des images et quelquefois amène leur incohérence : vg. liqueurs alcooliques etc. (Cf. *Psych. appliquée*, ch. II).

Remarque : on appelle états *primaires* ou états *forts* les états originaux et primitifs de la conscience (sensations, sentiments); idées et états *secondaires* ou états *faibles* les souvenirs, par qui revivent les états primitifs. — Reid et Garnier soutiennent qu'il y a entre ces deux sortes d'états une *différence de nature*. Mais, en réalité, comme le prétendent les psychologues anglais, il n'y a qu'une *différence de degré*, de plus ou de moins. En effet : *a)* le souvenir produit parfois le *même résultat* que l'état primaire : vg. la pensée d'une odeur nauséabonde peut faire vomir ; — *b)* la *confusion* entre ces deux sortes d'états a lieu quand la vivacité du souvenir est excessivement accrue : vg. dans l'hallucination ⁽¹⁾.

⁽¹⁾ RABIER, *Psychologie*, ch. XIV, § 2. — MAUDSLEY, *La Physiologie de l'esprit*.

SECTION III

FONCTION D'ÉLABORATION

129. LES OPÉRATIONS INTELLECTUELLES

Les *Sens* et la *Conscience* fournissent la matière première de la connaissance, ce qu'on nomme les *données de l'expérience*. La *Mémoire* et l'*Association des idées* conservent ces matériaux, les font reparaitre et rendent ainsi possibles les constructions de l'*Imagination*. — Au-dessus de ces opérations *sensitives* s'élèvent les opérations *proprement intellectuelles*, qui constituent l'*Entendement* et dont l'objet est d'*élaborer* la connaissance. Les représentations *concrètes et singulières* des êtres et des phénomènes sont plus ou moins *complexes et confuses*. L'*élaboration* a pour but de leur substituer les idées *abstraites et générales* de leurs qualités et de leurs rapports, parce qu'elles sont plus *simples et plus distinctes*. C'est l'œuvre de l'*Entendement* ou *Intelligence proprement dite*, faculté de *percevoir les rapports* en les dégageant des sensations et des images. Cette œuvre comprend *trois phases* qui correspondent aux trois grandes opérations de l'intelligence; qui sont, d'après les scolastiques, Bossuet (¹), etc. : *concevoir, juger, raisonner*.

I. — **Formation des concepts** ou *conception*, qu'on appelle encore *appréhension* : elle s'obtient par deux procédés : 1° **Abstraction**; 2° **Généralisation**. Des matériaux fournis par les sens et la conscience, conservés et associés dans la mémoire,

(¹) BOSSUET, *De la connaissance* etc., ch. 1, 13. — Et sa *Logique*. — La *Logique* de Port Royal ou *l'art de penser* ajoute une quatrième opération : *ordonner*, dont il est traité dans une 4^{me} partie intitulée : *De la méthode*. Mais la méthode n'est pas une opération simple de l'esprit : c'est un ensemble de procédés plus ou moins complexes pour arriver au vrai.

l'entendement tire les *concepts* des qualités et des classes ou genres, c'est-à-dire les idées *abstraites et générales*, par lesquelles il conçoit l'*essence* des choses.

II. — **Jugement** : ces *idées*, une fois élaborées, l'intelligence les *compare* aux choses concrètes et particulières ou bien entre elles et découvre ainsi leurs *rapports*. De là résulte une synthèse d'idées qu'on nomme *jugement*.

III. — **Raisonnement** : comparant les jugements entre eux l'intelligence découvre des *rapports de rapports* : d'où le *raisonnement* qui est une synthèse de jugements.

La **Science** est le terme final des opérations intellectuelles : un tissu de raisonnements, c'est une *démonstration* ; un tissu de démonstrations constitue une *science*. — Mais ces diverses opérations : *formation des concepts, jugement, raisonnement* supposent deux actes préliminaires : **attention, comparaison**.

CHAPITRE I

L'ATTENTION

130. — NATURE

I. — **Définition** : c'est l'acte par lequel l'intelligence se fixe sur un objet à l'exclusion de tout autre. C'est moins une opération spéciale que la *condition de l'exercice* des diverses facultés et l'auxiliaire indispensable de toutes les opérations intellectuelles.

II. — **Erreur de Condillac** (1) : il a soutenu qu'il n'y a pas de différence essentielle entre la sensation et l'attention. L'attention n'est pour lui qu'une sensation *dominante et exclusive*.

Réponse : A. — La sensation est **passive**, nous la subissons ; son intensité dépend de la cause extérieure qui la provoque ; — l'attention est **active** : c'est notre œuvre. C'est vrai même de l'attention *spontanée et involontaire*, puisque c'est une *réaction* de l'esprit contre la sensation ; *a fortiori* est-ce vrai de l'attention *volontaire*.

B. — La sensation est **subjective** ; — l'attention est **objective** : on fait attention à quelque chose.

C. — Une sensation exclusive peut éveiller l'attention mais ne la constitue pas, car (1) c'est souvent l'attention qui rend une sensation dominante et exclusive : vg. pour mieux percevoir un son très faible j'écarte soigneusement toute autre sensation distrayante ; — 2) l'attention peut prévenir la sensation et continuer après elle : vg. regarder dans l'obscurité ; — 3) l'attention peut s'appliquer à un souvenir, à une idée aussi bien qu'à une sensation. Donc ici, comme dans tout son système, Condillac méconnaît l'*activité* propre de l'esprit ; la sensation est quelquefois la condition de l'attention, mais sa

(1) *Traité des Sensations*. — Cf. LAROMIGUIÈRE, *Leçons de Philosophie* 1^{re} Partie, leç. 4.

cause, c'est l'*application* même de l'intelligence. C'est aussi l'erreur de Taine, pour qui l'attention n'est que « la fascination exercée sur l'esprit par une image obsédante. »

131. — FORMES

L'attention peut être *spontanée* ou *volontaire*.

A. — **Spontanée** : acte par lequel l'esprit se fixe *de lui-même* sur un objet : vg. l'attention de l'enfant se porte naturellement vers l'objet qui l'attire par sa nouveauté. Elle est spontanée dans la :

1^o **Distraction** : impuissance à fixer l'esprit sur une idée à laquelle il voulait d'abord s'appliquer ; il est emporté ailleurs et l'attention est détournée d'un autre côté. — Il y a cependant une distraction, qui n'est qu'une simple *inadvertance aux choses extérieures*, causée par une préoccupation trop forte ou une réflexion trop intense : c'est la distraction de l'homme passionné ou du savant. On l'appelle parfois *abstraction*.

2^o **Préoccupation** : attention qui se fixe malgré nous : vg. souvenir obsédant :

B. — **Volontaire** : c'est l'attention proprement dite : effort par lequel nous appliquons notre esprit à un objet quelconque. La différence entre l'attention *spontanée* et la *volontaire* ressort des locutions suivantes : voir et regarder — entendre et écouter — sentir et flairer — toucher et palper — goûter et savourer. — Elle se manifeste de diverses façons qui prennent différents noms :

1^o **Application** : attention soutenue et persévérante.

2^o **Contention** : attention intense qui implique un effort pénible.

3^o **Méditation** : réflexion approfondie.

4^o **Contemplation** : méditation où tout effort semble disparaître et où il entre un élément d'admiration : vg. contempler la belle nature.

5^o **Observation externe** : c'est l'attention portée vers le dehors.

6° **Observation interne ou réflexion** : c'est l'attention tournée vers le dedans (7, A).

Comparaison : 1° **Ressemblance** : l'attention et la réflexion sont toutes deux une *tension*, un effort de l'esprit pour connaître les choses.

2° **Différences** : a) l'observation interne est tournée vers l'âme et ses états, vers le *sujet* ; — l'observation externe est dirigée vers le monde extérieur, vers les *objets*. — b) L'observation externe exige généralement un *moindre effort* que l'interne ou réflexion. — c) L'attention et la réflexion s'*excluent* mutuellement en ce sens qu'on ne peut pas tout ensemble regarder au dehors et au dedans. L'homme très attentif aux phénomènes extérieurs se perd de vue ; il s'identifie avec l'objet de son attention. L'homme qui réfléchit ne perçoit plus le monde extérieur : il est absorbé dans sa méditation : vg. Archimède. — d) L'observation externe est *antérieure* à la réflexion : l'enfant fait attention au monde extérieur avant de s'observer lui-même.

132. — LOIS DE L'ATTENTION

I. — L'attention volontaire suppose une idée vague de l'objet auquel elle s'applique : vg. avant de regarder, il faut déjà avoir vu quelque chose : c'est que la spontanéité est la forme primitive de l'activité de l'esprit (134).

II. — L'attention est un procédé *analytique*, c'est là ce qui fait sa force. Elle sépare un objet des autres pour le mieux considérer. Si l'on veut d'un seul regard embrasser trop de choses, on les connaît mal : *Pluribus intentus minor est ad singula sensus*. C'est une application spontanée du principe de la division du travail.

III. — L'attention est conditionnée par un effort musculaire qui en accompagne l'exercice (1).

(1) Ribot, *Psychologie de l'attention*.

133. — RÔLE ET IMPORTANCE

On peut envisager l'attention dans ses rapports avec :

I. — **L'intelligence** sans doute elle n'est pas, comme le prétend Laromiguière, le principe de nos connaissances ; la portée de nos facultés est déterminée par la nature ; mais l'attention les met dans des conditions favorables à leur exercice (1) :

1° **Facultés d'acquisition** : sans l'attention externe ou observation, sans attention interne ou réflexion, pas de perception distincte des phénomènes de conscience et des objets extérieurs.

2° **Facultés de conservation** : elle aide à la conservation et au rappel des idées ; on oublie d'ordinaire promptement ce qu'on a appris sans effort d'attention (109, B, I).

3° **Facultés d'élaboration** : a) elle préserve des généralisations hâtives, des jugements et des raisonnements faux, des démonstrations incomplètes : défauts qui ont pour cause la précipitation ; — b) elle est la condition des idées *claires et distinctes*, parce qu'elle *isole et grossit*. Elle isole : dans la foule des objets présents à l'esprit, elle en choisit un, *exclut* les autres qui sont rejetés dans l'ombre. Elle fait dans ce cas l'office du *scalpel*. Elle grossit : en concentrant sur l'objet choisi toutes les forces de l'intelligence, elle l'éclaire d'une lumière plus intense et en fait ressortir tous les détails. Ici, elle fait fonction de *loupe*.

4° **Génie** : sans doute il n'est pas rigoureusement vrai de dire avec Buffon que le génie est « une longue patience » ; sans doute l'inégalité des esprits est due avant tout à leur portée native ; mais il faut reconnaître que l'attention est une *condition nécessaire* du développement intellectuel. « Dès que nous réfléchissons, dit Bossuet, nos progrès n'ont plus de bornes ; l'esprit humain fait sans cesse de nouvelles découvertes, et la seule paresse peut mettre des limites à ses connaissances et à ses inventions ». C'est

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, chap. III, § 17, 19. — MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, L. VI. — DE CARDAILLAC, *Études élémentaires de philosophie*, section V, chap. II.

ce qu'entendait Newton quand il disait qu'il avait découvert la loi de la gravitation « en y pensant toujours. »

II. — **La volonté :** A) **Influence de la volonté sur l'attention :** a) Tout en subissant l'action des causes extérieures, l'attention reste sous l'empire de la volonté, qui la concentre, la dirige sur un objet ou l'en détourne. A l'origine l'attention est plus ou moins involontaire; elle se fixe d'elle-même sur les sensations, sur ce qui plaît et intéresse. Avec l'aide de la volonté, elle devient réfléchie : l'esprit fait effort pour se tendre vers les objets peu intéressants, peu sensibles, ou même absents, mais imaginés. Ce pouvoir de la volonté sur l'attention s'accroît avec l'exercice. Celui au contraire, qui se laisse emporter au torrent des sensations et des images, éprouve une difficulté croissante à faire attention, et même à la fin l'attention devient impossible, parce que, dans le principe, la volonté n'a pas dirigé le cours des associations, ni écarté les distractions.

b) La volonté fortifie ou affaiblit les passions, selon qu'elle y arrête ou en détourne l'attention (64, B).

B) **Influence de l'attention sur la volonté au point de vue moral :** a) L'attention permet à la *délibération*, qui précède la décision volontaire, d'être suivie et sérieuse, car un esprit attentif pèse les motifs pour et contre et ne se détermine pas à la légère. L'irréflexion, par contre, est la source de résolutions précipitées et imprudentes.

b) La *responsabilité* des fautes est proportionnelle à l'attention qu'on y a apportée.

III. — **La sensibilité :** A) **Influence de l'attention sur la sensibilité :** a) Les sensations, sur lesquelles elle se porte, s'avivent : vg. penser à sa douleur ; — celles dont elle se détourne s'atténuent : vg. un goutteux trompait son mal en s'absorbant dans une partie d'échecs.

b) Elle redouble les sentiments, les passions si elle s'arrête à considérer leurs causes : vg. le sentiment de la vengeance est accru par la pensée des injures qui l'ont provoqué ; — elle les altère ou les fait s'évanouir si elle applique l'esprit à les étudier : vg. réfléchir sur sa colère la calme.

c) C'est par l'action qu'elle exerce sur nos sentiments que l'atten-

tion devient un remède efficace contre la violence des passions. On combat une passion moins en l'attaquant de front qu'en détournant l'esprit de l'objet qui la cause pour le tourner vers un autre objet. « Il en est de la passion, dit Bossuet, comme d'une rivière; on peut plus facilement la détourner que l'arrêter de droit fil ». Aussi le travail est-il un excellent dérivatif. (64, B).

B) **Influence de la sensibilité sur l'attention :** les émotions troublantes la diminuent ou l'empêchent de se fixer.

134. — CONNAISSANCE INSTINCTIVE ET REFLÉCHIE

La connaissance *instinctive* est celle que l'esprit acquiert spontanément : vg. dans la perception extérieure, dans la mémoire; la connaissance *réfléchie* est celle qu'il perfectionne plus tard par l'attention et la réflexion : vg. dans l'abstraction, la généralisation.

I. — **Comparaison :** 1° La connaissance *spontanée* est antérieure à l'autre; œuvre de la nature, elle se développe promptement pendant la première enfance et atteint à peu près le même degré chez tous les hommes (1). — La connaissance *réfléchie* est plus tardive, car elle exige le concours de l'attention volontaire; elle est susceptible d'un développement indéfini, mais très inégal, selon les aptitudes des individus et d'après leur effort d'application.

2° La connaissance *instinctive* est *obscur*, *confuse*, *synthétique* : vg. dans la conscience spontanée où il n'y a pas distinction entre le sujet connaissant et l'objet connu (73, I); — dans la perception externe : vg. voir, toucher, sentir, goûter, entendre; — dans la mémoire : les idées s'associent spontanément (109, B, III) et reviennent quelquefois de même. — La conscience *réfléchie* est *claire*, *distincte* et *analytique* : vg. dans la conscience réfléchie où le *je* est distingué du *me* (72, B, II); — dans la perception externe : vg. regarder, palper, flairer, savourer, écouter. — Dans

(1) P. ROURE, *Doctrines et problèmes*, chap. XII, *Développement de la spontanéité chez l'enfant*.

la mémoire : vg. la reconnaissance et la localisation précises dans le passé (111) ; — dans les facultés d'élaboration : les *idées abstraites et générales* sont plus claires et plus distinctes que les idées concrètes et particulières, parce que celles-ci sont plus synthétiques et plus complexes : vg. quelle différence entre l'idée de l'homme en général qui revient à l'idée d'un *animal raisonnable* et l'idée de tel homme en particulier, qui contient dans sa compréhension une multitude de caractères ou notes individuantes.

3° La *connaissance instinctive* a pour objet le *concret*, l'*individuel* : c'est ainsi que la conscience spontanée ne perçoit que les phénomènes psychologiques particuliers à chacun de nous et tels qu'ils existent *in concreto* ; — les sens ne saisissent que les qualités sensibles qui sont concrètes et individuelles. — La *connaissance réfléchie* a pour objet l'*abstrait*, le *général* : c'est ainsi que la conscience réflexe dégage des données concrètes et particulières fournies par la conscience spontanée les *concepts* d'être, d'unité, d'identité, de causalité, de substance, de finalité, de liberté, de personnalité etc. (77). — De plus la *connaissance réfléchie* peut s'élever jusqu'aux *rappports généraux*, jusqu'aux *lois*, c'est-à-dire jusqu'à la *science*. Son utilité se confond donc avec celle de la science, puisqu'il n'y a pas de science du particulier (Cf. *Logique*).

II. — **Rapports de ces deux connaissances avec :** 1° *Les opérations intellectuelles* : le jugement, sous forme spontanée et instinctive, avant qu'il existe d'une façon distincte et réfléchie, est engagé dans les fonctions inférieures de l'intelligence : la *perception* (84, 99) ; — la *mémoire* (110, I). — Il fait le fond même de l'*abstraction* (137, II, B) et de la *généralisation* (110, II,).

2° *Les principes directeurs* : ils sont les *lois spontanées* de la pensée, avant de devenir, sous leur formule abstraite, les règles de la pensée réfléchie.

3° *Le langage* : on peut abstraire, juger, raisonner sans le secours des mots ; mais alors ces opérations sont fugitives et imparfaites. Les mots facilitent et perfectionnent la connaissance réfléchie (Cf. L. IV, ch. I).

Conclusion : la *spontanéité* est la forme primitive de toutes les opérations de l'esprit ; autrement la *réflexion*, faute de matière, ne pourrait pas commencer.

CHAPITRE II

LA COMPARAISON

135. — NATURE

Opération par laquelle l'esprit rapproche deux objets ou deux idées pour en saisir les rapports. C'est une opération *complexe* qui suppose au moins *deux termes*, ayant des *ressemblances* et des *différences* ; car il serait impossible de comparer deux objets qui n'auraient rien de commun — ou qui seraient absolument identiques parce que, dans ce cas, ils seraient « indiscernables » (Leibniz).

Elle exige :

I. — **L'attention**, car, pour découvrir les rapports qui existent entre deux objets, il faut porter successivement son attention sur chacun d'eux. Mais la comparaison n'est pas seulement, comme le veut Condillac, une double attention ; on peut en effet faire attention à une chose, puis à une autre, sans pour cela les comparer. Pour qu'il y ait comparaison il faut qu'une attention successive considère les deux objets d'abord isolément et qu'une attention unique les réunisse dans une même conscience pour en saisir les rapports.

II. — **La mémoire**, qui conserve le souvenir du premier terme de comparaison, pendant que l'esprit examine le second.

III. — **L'abstraction**, qui isole les éléments différents des éléments semblables et permet ainsi de rapprocher deux objets par leurs points de ressemblance.

IV. — **Un effort** de l'esprit pour saisir les rapports des deux termes.

la mémoire : vg. la reconnaissance et la localisation précises dans le passé (111) ; — dans les facultés d'élaboration : les *idées abstraites et générales* sont plus claires et plus distinctes que les idées concrètes et particulières, parce que celles-ci sont plus synthétiques et plus complexes : vg. quelle différence entre l'idée de l'homme en général qui revient à l'idée d'un *animal raisonnable* et l'idée de tel homme en particulier, qui contient dans sa compréhension une multitude de caractères ou notes individuantes.

3° La *connaissance instinctive* a pour objet le *concret*, l'*individuel* : c'est ainsi que la conscience spontanée ne perçoit que les phénomènes psychologiques particuliers à chacun de nous et tels qu'ils existent *in concreto* ; — les sens ne saisissent que les qualités sensibles qui sont concrètes et individuelles. — La *connaissance réfléchie* a pour objet l'*abstrait*, le *général* : c'est ainsi que la conscience réflexe dégage des données concrètes et particulières fournies par la conscience spontanée les *concepts* d'être, d'unité, d'identité, de causalité, de substance, de finalité, de liberté, de personnalité etc. (77). — De plus la *connaissance réfléchie* peut s'élever jusqu'aux *rappports généraux*, jusqu'aux *lois*, c'est-à-dire jusqu'à la *science*. Son utilité se confond donc avec celle de la science, puisqu'il n'y a pas de science du particulier (Cf. *Logique*).

II. — **Rapports de ces deux connaissances avec :** 1° *Les opérations intellectuelles* : le jugement, sous forme spontanée et instinctive, avant qu'il existe d'une façon distincte et réfléchie, est engagé dans les fonctions inférieures de l'intelligence : la *perception* (84, 99) ; — la *mémoire* (110, I). — Il fait le fond même de l'*abstraction* (137, II, B) et de la *généralisation* (110, II,).

2° *Les principes directeurs* : ils sont les *lois spontanées* de la pensée, avant de devenir, sous leur formule abstraite, les règles de la pensée réfléchie.

3° *Le langage* : on peut abstraire, juger, raisonner sans le secours des mots ; mais alors ces opérations sont fugitives et imparfaites. Les mots facilitent et perfectionnent la connaissance réfléchie (Cf. L. IV, ch. I).

Conclusion : la *spontanéité* est la forme primitive de toutes les opérations de l'esprit ; autrement la *réflexion*, faute de matière, ne pourrait pas commencer.

CHAPITRE II

LA COMPARAISON

135. — NATURE

Opération par laquelle l'esprit rapproche deux objets ou deux idées pour en saisir les rapports. C'est une opération *complexe* qui suppose au moins *deux termes*, ayant des *ressemblances* et des *différences* ; car il serait impossible de comparer deux objets qui n'auraient rien de commun — ou qui seraient absolument identiques parce que, dans ce cas, ils seraient « indiscernables » (Leibniz).

Elle exige :

I. — **L'attention**, car, pour découvrir les rapports qui existent entre deux objets, il faut porter successivement son attention sur chacun d'eux. Mais la comparaison n'est pas seulement, comme le veut Condillac, une double attention ; on peut en effet faire attention à une chose, puis à une autre, sans pour cela les comparer. Pour qu'il y ait comparaison il faut qu'une attention successive considère les deux objets d'abord isolément et qu'une attention unique les réunisse dans une même conscience pour en saisir les rapports.

II. — **La mémoire**, qui conserve le souvenir du premier terme de comparaison, pendant que l'esprit examine le second.

III. — **L'abstraction**, qui isole les éléments différents des éléments semblables et permet ainsi de rapprocher deux objets par leurs points de ressemblance.

IV. — **Un effort** de l'esprit pour saisir les rapports des deux termes.

136. — RÔLE ET IMPORTANCE

I. — Elle **précise la connaissance** des objets en les rapprochant, car ce rapprochement fait ressortir les ressemblances et les différences. On juge mieux de deux couleurs quand on les juxtapose.

II. — Elle est **l'origine des idées de rapports** : c'est par comparaison que nous avons les idées de chaud et de froid, de grandeur et de petitesse, de succession, etc.

III. — Elle est la **condition** : a) de toute connaissance *en général*, car connaître, c'est distinguer, puis identifier ; saisir les différences, puis les ressemblances, donc comparer — b) de l'*Abstraction* (137) ; — c) de la *Généralisation* (140) ; — d) du *Jugement* ; — e) du *Raisonnement* ; — et f) conséquemment de la *Science*, puisqu'elle suppose ces opérations.

IV. — Dans les **lettres**, elle est la source de la métaphore, de l'antithèse, de l'allégorie, etc. — Elle donne à l'idée plus de relief et de coloris. — Elle rend la pensée plus claire et plus intelligible, mais il ne faut pas l'oublier : *Omnis comparatio claudicat*. « Comparaison n'est pas raison ».

V. — Elle est d'un grand usage dans les **sciences** : vg. a) **MATHÉMATIQUES** : pour obtenir la mesure d'une quantité, il faut la comparer, soit directement, soit indirectement, à une autre prise pour unité. — b) **PHYSIQUES** : pour trouver la cause des faits, il faut comparer plusieurs cas différents de la production d'un même phénomène. (Cf. *Logique, méth. de S. Mill.*) — c) **NATURELLES** : toute classification scientifique a pour base la perception des ressemblances essentielles des êtres ; — le naturaliste fait de la physiologie et de l'anatomie comparées. — d) **MORALES** : le *psychologue* fait de la psychologie comparée (7, B) ; — la *philologie* a fait de grands progrès, grâce à la méthode comparative ; — le *métaphysicien*, pour concevoir l'essence des choses, les compare à l'homme ; pour se représenter Dieu, il élève les perfections humaines à l'infini ; quand il s'agit des êtres au-dessous de lui, il doit les diminuer en proportion de leur infériorité (Cf. *Métaphysique*).

CHAPITRE III

FORMATION DES CONCEPTS

ARTICLE I

L'ABSTRACTION

137. — NATURE, ESPÈCES, DEGRÉS

I. — **Définition** : opération par laquelle l'esprit considère à part ce qui dans la réalité n'est pas séparable : vg. dans ce papier j'isole la couleur de l'étendue, de la forme, du papier lui-même et j'ai l'idée *abstraite de couleur*. Ce n'est pas proprement abstraire que de considérer isolément une partie séparable d'un tout : vg. un rouage dans une machine, la tige dans une fleur. Il ne faut donc pas dire avec la *Logique* de Port-Royal : « Connaître par abstraction, c'est connaître par parties ». L'abstraction n'est au fond qu'une *attention plus restreinte* : l'attention se porte sur l'objet *tout entier* qu'elle isole des autres objets : en cela, elle abstrait. L'abstraction est l'attention fixée non sur l'objet tout entier, mais sur l'une de ses qualités ou sur la substance.

II. — **Espèces ou modes** : L'abstraction peut être :

A) **Spontanée** : elle se fait sans que nous nous en rendions compte : vg. chaque sens ne perçoit naturellement que certaines qualités sensibles ; les sens sont des machines à abstraction (Laromignière, 102) ; — elle a lieu encore spontanément quand telle qualité d'un objet fait sur nous une impression plus vive.

B) **Réfléchie** : c'est la véritable abstraction. Elle consiste dans une exclusion *volontaire* de toutes les qualités autres que celle qu'on abstrait. Abstraire, ce n'est pas seulement faire attention à

136. — RÔLE ET IMPORTANCE

I. — Elle précise la connaissance des objets en les rapprochant, car ce rapprochement fait ressortir les ressemblances et les différences. On juge mieux de deux couleurs quand on les juxtapose.

II. — Elle est l'origine des idées de rapports : c'est par comparaison que nous avons les idées de chaud et de froid, de grandeur et de petitesse, de succession, etc.

III. — Elle est la condition : a) de toute connaissance en général, car connaître, c'est distinguer, puis identifier ; saisir les différences, puis les ressemblances, donc comparer — b) de l'Abstraction (137) ; — c) de la Généralisation (140) ; — d) du Jugement ; — e) du Raisonnement ; — et f) conséquemment de la Science, puisqu'elle suppose ces opérations.

IV. — Dans les lettres, elle est la source de la métaphore, de l'antithèse, de l'allégorie, etc. — Elle donne à l'idée plus de relief et de coloris. — Elle rend la pensée plus claire et plus intelligible, mais il ne faut pas l'oublier : *Omnis comparatio claudicat*. « Comparaison n'est pas raison ».

V. — Elle est d'un grand usage dans les sciences : vg. a) MATHÉMATIQUES : pour obtenir la mesure d'une quantité, il faut la comparer, soit directement, soit indirectement, à une autre prise pour unité. — b) PHYSIQUES : pour trouver la cause des faits, il faut comparer plusieurs cas différents de la production d'un même phénomène. (Cf. *Logique, méth. de S. Mill.*) — c) NATURELLES : toute classification scientifique a pour base la perception des ressemblances essentielles des êtres ; — le naturaliste fait de la physiologie et de l'anatomie comparées. — d) MORALES : le psychologue fait de la psychologie comparée (7, B) ; — la philologie a fait de grands progrès, grâce à la méthode comparative ; — le métaphysicien, pour concevoir l'essence des choses, les compare à l'homme ; pour se représenter Dieu, il élève les perfections humaines à l'infini ; quand il s'agit des êtres au-dessous de lui, il doit les diminuer en proportion de leur infériorité (Cf. *Métaphysique*).

CHAPITRE III

FORMATION DES CONCEPTS

ARTICLE I

L'ABSTRACTION

137. — NATURE, ESPÈCES, DEGRÉS

I. — **Définition** : opération par laquelle l'esprit considère à part ce qui dans la réalité n'est pas séparable : vg. dans ce papier j'isole la couleur de l'étendue, de la forme, du papier lui-même et j'ai l'idée abstraite de couleur. Ce n'est pas proprement abstraire que de considérer isolément une partie séparable d'un tout : vg. un rouage dans une machine, la tige dans une fleur. Il ne faut donc pas dire avec la *Logique* de Port-Royal : « Connaître par abstraction, c'est connaître par parties ». L'abstraction n'est au fond qu'une attention plus restreinte : l'attention se porte sur l'objet tout entier qu'elle isole des autres objets : en cela, elle abstrait. L'abstraction est l'attention fixée non sur l'objet tout entier, mais sur l'une de ses qualités ou sur la substance.

II. — **Espèces ou modes** : L'abstraction peut être :

A) **Spontanée** : elle se fait sans que nous nous en rendions compte : vg. chaque sens ne perçoit naturellement que certaines qualités sensibles ; les sens sont des machines à abstraction (Laromignière, 102) ; — elle a lieu encore spontanément quand telle qualité d'un objet fait sur nous une impression plus vive.

B) **Réfléchie** : c'est la véritable abstraction. Elle consiste dans une exclusion volontaire de toutes les qualités autres que celle qu'on abstrait. Abstraire, ce n'est pas seulement faire attention à

une seule qualité dans un objet, c'est aussi *juger* que cette qualité est distincte des autres et de l'objet lui-même (1).

III. — **Degrés** : on peut considérer dans un objet :

1° Les qualités indépendamment de la substance ou *vice versa* : vg. la couleur, l'étendue, la forme, etc. sans le papier.

2° Telle qualité indépendamment de telle autre et de la substance : vg. la forme sans la couleur et sans le papier.

3° Tels rapports entre plusieurs objets ou qualités d'un même objet indépendamment des objets et des qualités : vg. rapports de nombre, d'étendue, de mouvement en mathématiques.

138. — AVANTAGES ET DANGERS

A) **Avantages, utilité, importance** (2) : c'est la *condition* :

I. — **De toute connaissance claire et distincte** : notre intelligence est trop bornée pour saisir nettement, sans le diviser, un objet aussi complexe qu'un être concret. L'idée abstraite est plus *simple* et plus *précise* que l'idée concrète, puisqu'elle remplace la représentation confuse d'un objet par la connaissance d'une de ses qualités : de là viennent sa *clarté* et sa *netteté*. Aussi toutes les sciences sont abstraites à quelque degré. Les mathématiques le sont éminemment n'ayant pour objet que la quantité pure, en dehors de toute qualité. Les autres sciences le sont aussi dans une certaine mesure ; car, pour étudier son objet, chaque science isole des faits et des propriétés qui sont unis dans la réalité : vg. le *psychologue* envisage séparément les divers pouvoirs de l'âme ; — le *physicien* étudie à part la chaleur, la lumière, le son, etc. ; — le *chimiste* laisse de côté les propriétés physiques des corps pour s'occuper de leur constitution intime.

II. — **De toute connaissance générale et par là même de la science** : par elle on découvre dans les objets divers leur caractère identique. On s'élève ainsi à ce qui est *commun* à plu-

(1) REID, *Essais sur les facultés intellectuelles*, Ve — DUGALD-STEWART, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, ch. IV. — TAINE, *Les philosophies classiques au XI^e siècle*, ch. VII. — QUEYRAT, *L'abstraction*. — P. KLEITGEN, *La philosophie scolastique*, 1^{re} dissertation, ch. IV.

(2) C. PIAT, *L'intellect actif*, deuxième partie, chap. 1, n.

sieurs, au *général*. Le terme de la science c'est la découverte de la *loi* des phénomènes, d'un rapport constant et général ; or ce rapport n'est qu'une idée *abstraite* généralisée. L'abstraction est donc bien la condition de la science.

III. — **Des opérations intellectuelles** : 1° *Comparaison* (135. — 2° *Généralisation* (140, I, 2°). — 3° *Jugement réfléchi* (149, II).

IV. — **Du langage** : les mots abstraits, expression d'idées abstraites, sont la richesse d'une langue.

B) **Dangers, abus** : à force de considérer isolément les qualités diverses et les éléments des objets, on est porté :

I. — **A perdre de vue l'ensemble** : de là les jugements *exclusifs* des esprits systématiques.

II. — **A réaliser des abstractions**, à attribuer à chacune de nos idées abstraites une réalité distincte correspondante : vg. la physique ancienne considérait les qualités des corps, vg. chaud, froid, sec, humide, comme des entités particulières ; — l'école écossaise envisage les facultés de l'âme comme des forces réellement distinctes (14).

III. — **A les personnifier** : vg. la physique ancienne déclarait que le chaud avait de l'*antipathie* pour le froid, et que la nature avait *horreur* du vide. On a même été jusqu'à les *diviniser* : les religions naturalistes ont divinisé les forces du monde sensible ou les qualités de l'homme : vg. Zeus, c'est l'idée du ciel lumineux (1) ; Athènes, c'est la Sagesse divinisée ; les Grecs et les Latins ont divinisé encore la Fortune, l'Envie, la Jeunesse, etc. (2).

IV. — **Danger contraire** : c'est de prendre pour une simple abstraction ce qui est réel. Certains esprits considèrent volontiers comme abstrait tout ce qui ne tombe pas sous les sens : les matérialistes ne veulent pas admettre l'existence de l'âme et de Dieu, parce que ni l'âme, ni Dieu ne se voient. Grossière illusion ! Les réalités sensibles ne sont que des réalités inférieures, des ombres de réalité, des apparences, comme disait Platon. Les réalités supérieures sont les réalités invisibles, intangibles, impondérables (3).

(1) DECHARME, *Mythologie de la Grèce*, chap. II. — MAX MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*, IX^e à XI^e L.

(2) S. AUGUSTIN, *De civitate Dei*.

(3) RABIER, *Psychologie*, chap. I, p. 12-13.

ARTICLE II

LA GÉNÉRALISATION

139. — DÉFINITION ET ESPÈCES

I. — **Définition** : opération par laquelle l'esprit comprend dans une notion unique les qualités communes à un nombre indéterminé d'objets : vg. si, après avoir observé un passereau, un échassier, un gallinacé, un palmipède etc., j'abstrais l'ensemble de leurs caractères communs, j'obtiens l'idée générale d'oiseau.

II. — **Espèces** : A) spontanée : il se forme en nous, spontanément et presque passivement, grâce à l'association des idées, une généralisation qui résulte d'une fusion d'images semblables ; les animaux en sont capables. Elle produit l'image composite, analogue au portrait composite.

B) Réfléchie ou proprement dite.

140. — FORMATION DE L'IDÉE GÉNÉRALE

I. — **Opérations préliminaires** : 1° **Comparaison** : pour découvrir un caractère commun à plusieurs objets, il faut rapprocher ces objets, afin d'éliminer les différences et de ne conserver que les ressemblances.

2° **Abstraction** : avant de former une seule idée d'un caractère commun à plusieurs objets, il faut avoir successivement constaté dans chaque objet ce caractère, à l'exclusion des autres. Voilà les deux opérations préliminaires (1).

(1) Ces deux opérations se font souvent simultanément et constituent cette opération complexe qu'on nomme parfois l'abstraction comparative.

II. — **Généralisation proprement dite** : **Jugement** : la généralisation proprement dite consiste à juger que l'idée abstraite des caractères communs à plusieurs objets convient à un nombre indéfini d'objets semblables, présents, passés, futurs, en un mot qu'elle détermine un genre, une classe. Généraliser, c'est donc comparer un certain nombre d'objets, abstraire l'ensemble de leurs qualités communes et penser cet ensemble comme le type d'une classe.

III. — **Base de ce jugement** : la comparaison des divers objets aboutit à constater que leurs éléments communs constituent des ressemblances essentielles, tandis que les différences qui les séparent sont simplement accidentelles. Alors l'esprit juge qu'il peut étendre ces caractères communs (dont l'ensemble forme la compréhension de l'idée générale) à tous les objets comparés qui constituent un genre. Exemple : les hommes sont munis d'organes corporels, doués de sensibilité et de raison ; mais les uns sont blancs, les autres noirs ; les uns petits, les autres grands ; les uns ignorants, les autres instruits, etc. Laissant de côté les caractères accidentels de couleur, de grandeur, de science, on dira : l'homme est l'animal raisonnable. Cette idée générale convient à tous les hommes, passés, présents et futurs.

L'acte, par lequel l'esprit juge que tel élément d'un groupe est essentiel et tel autre accidentel, peut avoir besoin d'un certain nombre d'expériences avant de se produire ; mais, quand il se produit, c'est un acte d'intuition. D'après Aristote et les Scolastiques, c'est la fonction propre de l'esprit, de l'intellect actif, de découvrir l'essentiel dans l'accidentel, l'universel dans le singulier. « Cette faculté, dit Paul Janet, pourrait être conçue à l'image de l'expérience sensible, mais sous une forme intellectuelle (1). » C'est-à-dire qu'à la différence des sens proprement dits, ce « sens de l'essentiel et de l'universel » n'a pas besoin d'organe physiolo-

(1) *Psychologie*, n° 136. — Cf. P. LIBERATORE, *Théorie de la connaissance intellectuelle*, d'après S. Thomas, chap. II. — P. PELLERIN, *Les concepts*. — PIAT, *L'intellect actif*. — BOSSUET, *Logique*, L. II, chap. XXVIII à XXXIV. — LIBERAZ, *Nouveaux essais*, L. III, chap. III. — COSSILLAC, *La Logique*, chap. V. — TAINE, *De l'Intelligence*, deuxième partie, L. IV. — S. MILL, *Système de Logique*, L. I, chap. VII.

gique. Il s'exerce sur les sensations et les images et, dans ces choses accidentelles, particulières, relatives, il perçoit l'essentiel, l'universel, l'absolu.

Remarque : pour fixer le travail de la généralisation, comme de l'abstraction, il faut recourir aux *mots abstraits* et aux *noms communs* : ce sont les seuls signes propres à exprimer les idées abstraites et générales, qui n'ont pas de réalités formellement correspondantes dans la nature (143, B).

141. — PROPRIÉTÉS DE L'IDÉE GÉNÉRALE

Tout concept ou idée générale a deux propriétés fondamentales :

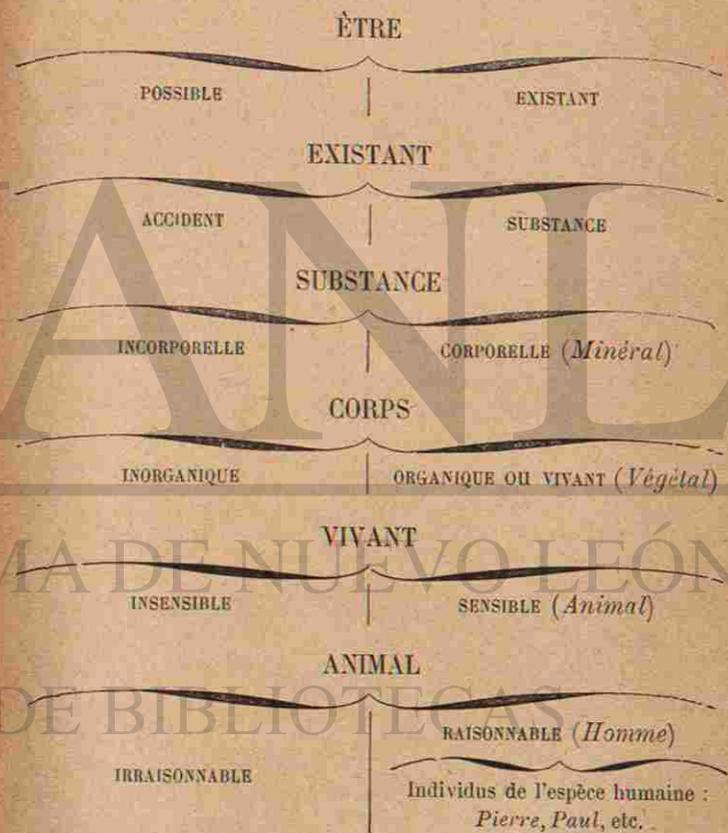
I. — **La compréhension :** c'est l'ensemble des *éléments*, des *qualités* qui constituent l'idée générale. Elle en est comme le contenu : vg. la compréhension de l'idée d'homme au point de vue physiologique est : *animal, vertébré, mammifère, biman*.

II. — **L'extension :** c'est l'ensemble des *individus* ou *espèces* auxquels s'applique l'idée générale. L'extension de l'idée d'homme embrasse tous les hommes, passés, présents, futurs, blancs, noirs, jaunes, rouges.

Loi : L'extension et la compréhension des idées sont en raison inverse l'une de l'autre. Si la compréhension augmente, l'extension diminue, si l'extension diminue, la compréhension augmente : vg. la compréhension de l'idée d'homme est : *animal, vertébré, mammifère, biman* ; l'extension de cette idée embrasse tous les individus humains. Si l'on ajoute à la compréhension la qualité de *blanc*, l'extension diminue, car cette qualité élimine les hommes noirs, jaunes, rouges. L'idée d'être est celle qui a l'extension *maxima*, puisqu'elle s'applique à *tous les êtres*, réels ou possibles ; c'est le *genus generalissimum* des Scolastiques ; mais aussi a-t-elle la compréhension *minima* ; elle ne contient qu'un seul élément. Les idées *individuelles*, ne représentant qu'un individu, n'ont pas proprement d'extension, tandis que leur compréhension est, pour ainsi dire, *illimitée*.

142. — HIÉRARCHIE DES IDÉES GÉNÉRALES

Elle consiste à subordonner les idées générales suivant le degré de leur généralité. Le degré de généralité des idées est déterminé par leur extension et, à son tour, leur extension est limitée par leur compréhension. Voici, comme exemple, l'échelle dite de Porphyre, philosophe de l'école d'Alexandrie :



Voici donc la *compréhension métaphysique* du :

- | | |
|------------------------|---------------------------------------|
| I. — Minéral : | être existant, substantiel, corporel. |
| II. — Végétal : | » » organique. |
| III. — Animal : | » » sensible. |
| IV. — Homme : | » » raisonnable. |

143. — DIVISION DES IDÉES GÉNÉRALES

I. — On range *actuellement* les idées générales en *trois groupes* :

Idées générales de : 1° **Substances** ou d'*êtres* : vg. idées de pierre, de plante, d'animal, d'homme.

2° **Modés** ou *manières d'être* : a) *simples* : vg. plaisir et douleur, température, couleur ; — b) *complexes* : vg. tempérament, caractère, vertu.

3° **Rapports** : vg. idées de grandeur, succession, coexistence, causalité, finalité.

II. — **Transcendants** : les Scolastiques appelaient ainsi les idées les plus générales qui dépassent (*transcendent*) tous les genres et s'appliquent à tous les êtres sans exception. Ce sont les idées d'*être*, d'*unité*, d'*identité*, de *vérité*, de *bonté*. Ils disaient : *Ens, unum, verum, bonum convertuntur*. Tout être est un, vrai, bon et réciproquement ⁽¹⁾.

III. — **Universaux** : (*universalia*) ⁽²⁾ : ce sont les cinq termes de Porphyre :

1° **Genre** : idée de l'ensemble des caractères communs à plusieurs espèces : vg. *animal* (qui a pour caractères : *être, existant, substantiel, corporel, organique, sensible*) est un genre par rapport à l'espèce *homme* et à l'espèce *bête*, parce qu'il a des caractères qui conviennent à l'une et à l'autre.

(1) SUAREZ, *Disputationes metaphysicæ*.

(2) BOSSUET, *Logique*, L. I, § 44 à 50.

2° **Espèce** : idée de l'ensemble des caractères communs à un nombre indéfini d'individus : vg. *animal raisonnable* ; cette idée convient à tous les individus humains, passés, présents et futurs.

3° **Différence spécifique** : idée du caractère essentiel que chaque espèce ajoute à l'idée du genre pour le déterminer. Elle sert à distinguer une espèce du genre qui la contient et des autres espèces du même genre : vg. le genre *animal* est indéterminé, il peut s'appliquer à l'homme et à la bête. Si on lui ajoute : *raisonnable*, ou *irraisonnable*, il ne convient plus qu'à l'homme ou à la bête. La *raison* est donc la différence spécifique de l'*homme*, parce qu'elle est le caractère essentiel, qui distingue l'espèce *homme* du genre *animal* et de l'autre espèce du genre *animal*, l'espèce *bête*. La différence spécifique est donc une qualité de l'*essence*.

4° **Propre** : idée d'une qualité qui découle *nécessairement* de l'*essence* d'un être (laquelle nous est donnée par le genre *prochain* et la *différence spécifique* : vg. *animal raisonnable* constitue l'*essence* de l'homme). Il convient à une espèce tout entière, à cette espèce seule, et lui convient toujours : *Quod convenit omni, soli et semper* : vg. la faculté de *parler* est le propre de l'homme. Etant posée son essence d'*animal raisonnable*, cette perfection en découle nécessairement.

5° **Accident** : idée d'une qualité qui peut être présente ou absente, sans que l'*essence* de cet être soit changée : vg. être *blanc* ou *noir*, *savant* ou *ignorant*, c'est chose accidentelle pour l'homme.

Une même idée peut être tout à la fois *genre et espèce*, genre par rapport aux idées moins générales qui lui sont subordonnées, espèce par rapport à une idée plus générale à laquelle elle est subordonnée : vg. l'idée d'*animal* est *espèce* par rapport au genre *vivant* ; elle est *genre* par rapport aux espèces *raisonnable, irraisonnable*.

Genre suprême : celui qui renferme l'idée *la plus générale* : l'*être*. Ce genre ne peut donc être espèce, puisqu'il n'y a rien au-dessus de lui.

Espèce infime : celle qui n'a au-dessous d'elle aucune autre espèce, mais seulement des individus : vg. l'*espèce homme*. Elle ne peut donc être genre.

Genre prochain d'une espèce : celui qui contient *immédiatement*, sans l'intermédiaire d'un autre genre, dans son extension l'espèce en question : vg. *animal* est le genre prochain des espèces *homme et bête*.

Genre éloigné : celui qui ne contient pas immédiatement l'espèce, mais ne l'atteint que par des genres *intermédiaires* : vg. *substance* est un genre éloigné par rapport à *homme* ; les genres intermédiaires sont *corps, vivant, animal*.

IV. — **Catégories d'Aristote**⁽¹⁾ : il avait distribué les idées générales en dix classes ou catégories, que les Scolastiques, après Boèce, appelèrent les dix *prédicaments*. Les deux genres *suprêmes* sont *substance* et *accident*. Le genre *accident* est subdivisé en neuf genres : *quantité, qualité, relation, action, passion, lieu, temps, situation, manière d'être*.

144. — PROBLÈME DES UNIVERSAUX

Ce problème doit être examiné à un double point de vue :

A) **Psychologique** : quelle est la *nature* des idées générales ? qu'y a-t-il dans notre esprit quand nous pensons une idée générale ?

B) **Métaphysique** : quelle est leur *valeur* ? A quoi correspondent les idées générales dans la réalité ? Ont-elles un objet en dehors de nous ? C'est une question importante, puisqu'elle implique la question même de la valeur de la science. Aussi n'est-il pas étonnant qu'elle ait été agitée de tout temps. Elle constitue dans l'*antiquité* le fond de la controverse relative à la théorie des idées ; elle groupe autour d'elle au *moyen-âge* toutes les doctrines philosophiques ; elle reparait encore sous des formes différentes dans la *philosophie moderne*. On peut ramener à quatre les solutions données à ce problème : le *Nominalisme*, le *Conceptualisme*, le *Réalisme exagéré*, le *Réalisme modéré*⁽²⁾.

(1) BOSSUET, *Logique*, L. I, § 51 à 51.

(2) P. KLETTGES, *La philosophie scolastique*, 2^e dissertation. — P. LIBERATORE, *Théorie de la connaissance intellectuelle*, Ch. IV, Ch. VIII, Art. I.

I. — **Nominalisme** : c'est l'opinion de Roscelin, chanoine et professeur à Compiègne (XI^e S.) et de Guillaume d'Okkam (XIV^e S.) — de Pierre d'Ailly, chancelier de l'Université de Paris, évêque de Cambrai (1350-1425). — de Jean Gerson, chancelier de l'Université de Paris (1362-1429).

Les universaux n'ont aucune réalité, ni *objective*, hors de l'esprit, ni *subjective*, dans l'esprit.

Réaliser les universaux, c'est multiplier les êtres sans nécessité ; or *Entia non sunt multiplicanda sine necessitate*. Les universaux ne sont donc que des *noms généraux, flatus vocis*. Dans la réalité et dans l'esprit, tout est individuel.

L'*École anglaise* (Hume, Berkeley, S. Mill, etc.), Condillac et Taine ont accepté cette doctrine mais en la transformant : l'idée générale n'est qu'une image particulière, une *image composite*. Seulement cette image, en vertu des lois de l'association, rappelle un nombre indéfini d'images semblables.

II. — **Conceptualisme** : c'est la théorie d'Abélard (1079-1142), de Locke (1632-1704). On y ramène aussi le *Criticisme* de Kant (1724-1804).

Les universaux n'ont *aucune réalité objective*, c'est-à-dire en dehors de nous, mais ce ne sont pas de purs mots. Ce sont des *conceptions* de l'esprit, des *formes subjectives* de la pensée⁽¹⁾. Les individus seuls sont réels, mais l'esprit peut les classer d'après leurs caractères communs ; de là les idées générales : vg. les hommes individuels existent seuls ; mais nous avons une idée, qui condense leurs qualités communes : l'*humanité* ; cette idée n'existe que dans notre esprit, mais du moins nous la pensons. C'est ainsi qu'Abélard voulait *concilier* le nominalisme et le réalisme.

III. — **Réalisme exagéré**⁽²⁾ : Aristote l'attribue à Platon ; c'est du moins l'opinion de certains platoniciens. Elle a été défendue

(1) Cf. Liberatore, *op. cit.*, n. 134, note 1, où est cité un passage d'Abélard, tiré de son *Commentaire sur Porphyre*. — Les *Ouvrages inédits d'Abélard*, édités par Cousin, qui contiennent les *Gloses sur Porphyre*.

(2) Nombre d'auteurs, à la suite de M. Rabier (*Psychologie*, p. 305), n'ont pas pris soin de distinguer deux sortes de réalisme et sont par là même tombés dans des confusions regrettables.

au moyen-âge par *Guillaume de Champeaux* (XII^e S.), archidiacre de Paris, puis évêque de Châlons.

L'universel est *seul réel* : vg. *l'humanité*, l'homme en soi, existe indépendamment des hommes particuliers et de l'esprit qui la conçoit. Les individus, Pierre, Paul, etc., ne sont des hommes que par leur participation à cette réalité. Aussi entre tous les individus de la même espèce ou du même genre, il y a unité d'essence.

Critique au point de vue : A) **Psychologique** : il s'agit de savoir qu'elle est la *nature* de l'idée générale. Est-elle *distincte des mots et des images* ou se *résout-elle en mots et en images* ?

L'idée générale n'est pas : 1^o **un simple mot** : le *Nominalisme* contient une part de vérité, à savoir : a) le langage fixe les idées générales ; — b) nous ne pensons pas sans le secours d'une image, qui est le plus souvent une image sonore, un mot ; — c) les mots peuvent remplacer les idées, parce qu'ils leur ont été associés et en sont les signes. C'est ainsi que : vg. dans les calculs d'arithmétique ou d'algèbre on pense avec des mots. *Mais* les mots ne sont rien sans la pensée ; sans elle, ils n'auraient aucune signification ; le langage ne serait qu'un « pur psittacisme ». (Leibniz).

2^o **Une image** : l'image composite se fait par une fusion spontanée et lente d'images semblables ; l'idée générale est l'œuvre de l'activité intellectuelle (140).

Objection : *des nominalistes* : l'indéterminé ne peut pas plus exister dans la pensée que dans la réalité ; toute représentation est nécessairement particulière ; par conséquent l'idée générale, étant indéterminée, ne peut exister.

Réponse : a) on peut *rétorquer* l'argument : le nom commun, quand il est pensé, est lui aussi une représentation particulière ; donc le nom commun ne peut exister. — b) Comment donc l'idée peut-elle être générale ? En tant qu'elle existe dans l'esprit, en tant qu'elle est pensée, elle a une existence particulière et déterminée. Mais, comme elle contient toujours les mêmes caractères communs et constants qui constituent son identité, l'esprit perçoit cette identité et la rapporte à toute la classe d'individus ayant ces caractères communs : c'est ainsi que cette idée, bien que, comme diraient les Scolastiques, particulière *entitative*, en tant qu'elle

existe dans la pensée, est générale *terminative*, en tant qu'elle convient à un nombre indéfini d'espèces ou d'individus.

B) **Métaphysique** : on se demande ce qui répond *objectivement*, en dehors de nous, à l'idée générale. La réponse varie avec les systèmes. Le *Nominalisme* et le *Conceptualisme* disent que rien de réel ne correspond à l'idée générale, car celle-ci, vg. *l'animalité*, *l'animal en soi*, n'est qu'un *mot* ou un *concept* de l'esprit. Les êtres individuels, vg. les animaux ont seuls une réalité objective. — Le *Réalisme exagéré* prétend au contraire que les idées générales existent en dehors de l'esprit et existent seules réellement : vg. *l'animal en soi* existe seul ; les animaux particuliers n'ont qu'une réalité d'emprunt ; ils ne sont animaux que par leur participation à *l'animalité*, dont ils ne sont que les modes accidentels.

Critique : les idées générales, vg. *l'animalité*, ne peuvent exister dans la réalité ; car tout ce qui existe dans la réalité est défini et déterminé ; or les êtres en soi, les idées générales, sont indéterminées ; elles ne peuvent donc exister dans la réalité. C'est pourquoi Antisthène disait avec raison à Platon : « Je vois bien le cheval, mais la *chevaléité* je ne la vois pas ». — Cependant les idées générales ont une *valeur objective* ; elles représentent un ensemble de caractères qui existent réellement dans les individus. C'est la solution du :

IV. — **Réalisme modéré** : soutenu par Aristote, — S. Anselme (1033-1109), — Albert le Grand, S. Thomas d'Aquin, Duns Scot (XIII^e S.), Bossuet (1), Leibniz, etc. C'est le système qui seul résout le problème d'une façon satisfaisante. Les idées générales ne sont ni de simples mots, ni de pures conceptions de l'esprit, ni des entités existant en soi. Elles existent, non en elles-mêmes, mais *à la fois* dans la réalité et dans l'intelligence, quoique diversement : *Fundamentaliter in re, formaliter in intellectu*. L'intelligence trouve *existant* dans les individus, vg. dans les hommes, certains caractères communs (animal, raisonnable), qu'elle isole par abstraction des qualités particulières ou notes individuantes (vg. petit, grand, blanc, noir, etc.). Ce sont ces propriétés com-

(1) Bossuet, *Logique*, L. I, § 28 à 31.

munes des individus qui constituent le *fondement réel* de l'idée générale : *fundamentaliter in re*. Mais, sous sa *forme abstraite*, dégagée des caractères concrets et particuliers, l'idée générale n'existe que dans notre esprit : *formaliter in intellectu*.

Les individus passent et disparaissent, les espèces et les genres demeurent. Il y a donc un modèle (*exemplar*) suivant lequel nous concevons la réalisation des individus, différents par leurs caractères accidentels, mais semblables par leur conformité avec le type générique et essentiel. Ce modèle ne peut exister que dans l'intelligence de Celui qui a créé toutes choses ⁽¹⁾. Les universaux existent donc dans l'intelligence divine à l'état de *causes exemplaires*, de modèles et de types, d'après lesquels les choses ont été faites. Par conséquent, concevoir les idées de genres et d'espèces, c'est concevoir le plan même de la création ; et les classifications naturelles sont des copies plus ou moins fidèles des classifications divines.

Remarque ; certains commentateurs estiment que Platon plaçait aussi les Idées dans l'intelligence divine ; telle est l'interprétation de St-Augustin ⁽²⁾. Mais il semble difficile d'admettre qu'Aristote, disciple de Platon, ait mal compris son maître.

145. — USAGE DE LA GÉNÉRALISATION

A. — **Utilité** : I. — Elle **simplifie** la connaissance et la rend *plus distincte* en ramenant la pluralité à l'unité. Elle substitue, à la multitude innombrable des choses et des qualités accidentelles, l'idée de leur *essence*, de leurs caractères constitutifs et permanents : vg. l'homme est un *animal raisonnable*.

II. — Elle **donne une portée sans limites** à la pensée : toute idée générale représente un *nombre indéfini* d'objets : vg. l'idée d'animal convient à tous les animaux présents, passés, futurs.

III. — Elle **met de l'ordre** dans la pensée : en groupant les

⁽¹⁾ Liberatore, *op. cit.* Ch. VIII, De l'exemplarisme divin.

⁽²⁾ M. Fouillée adopte aussi cette manière de voir (*La Philosophie de Platon*). M. Brochard au contraire estime que l'interprétation d'Aristote est la vraie. (Cf. *Revue des Cours et Conférences*, 1898).

idées générales d'après leurs ressemblances, on forme une *hiérarchie* d'idées, coordonnées et subordonnées les unes aux autres (142). Cette classification des idées, fruit de la généralisation, rend possible la classification des êtres ⁽¹⁾. La généralisation nous donne ainsi une idée du plan divin de la Création.

IV. — Elle **conditionne la science** : il n'y a pas de science du particulier, car : 1° chaque être individuel renferme un *nombre indéfini* de caractères accidentels, que l'intelligence est incapable de connaître pleinement et qui *changent* à chaque instant. — Les caractères essentiels, qu'atteint la généralisation, sont au contraire *peu nombreux* et *immuables*. (Cf. *Logique*). — 2° Les sciences seraient impossibles sans la généralisation : a) les sciences *déductives*, parce que la déduction va du *général* au particulier (B) ; — b) les sciences *inductives*, parce que l'induction, qui formule les lois, est la *généralisation* d'un rapport de causalité (Cf. *Logique*, Méth. des sciences physiques).

V. — Elle **conditionne le langage** : sans le secours des idées générales, qui s'expriment par des noms *communs*, il faudrait des noms *propres* pour chaque être, pour chacune de ses qualités, pour chacun de ses rapports : vg. pour chacun des grains d'un tas de blé ou de sable, pour chaque idée. La pensée serait accablée et l'entente mutuelle impossible. Aussi les noms *communs* forment-ils la presque totalité des langues. Les noms propres eux-mêmes, comme le constatent Leibniz ⁽²⁾ et Max Müller ⁽³⁾, ne sont souvent que des substantifs généraux, pris particulièrement : vg. Platon = le large d'épaules ; — Cicéron = le poids chiche ; — Fabre = l'ouvrier ; — Constant (qui désigne une qualité) etc.

B. — **Abus** : la généralisation ne fait connaître que les caractères *communs* à une classe d'êtres ; or les esprits habitués à généraliser sont portés :

I. — A généraliser *trop* ou *trop vite*, à attribuer à toute une catégorie d'êtres ce qui ne convient qu'à quelques uns. Mal diri-

⁽¹⁾ Sur la méthode à employer pour déterminer scientifiquement les genres et les espèces, Cf. *Logique*, Méthode des sciences naturelles.

⁽²⁾ *Nouveaux essais*, L. III, Ch. 3.

⁽³⁾ *La science du langage*, IX^e Leçon.

gée, l'habitude de généraliser est l'origine de l'esprit *systématique*. — L'enfant est très enclin à généraliser ; il le fait à tort et à travers, d'après ses dispositions subjectives. Il faut l'accoutumer à être circonspect et à considérer les choses objectivement.

II. — A se borner aux caractères *communs et essentiels*, qui ne suffisent pas pour connaître pleinement un objet particulier. Il faut les compléter par l'étude des caractères *individuels*.

146. — COMPARAISON DES DIVERSES SORTES D'IDÉES

I. — **Concrète ou singulière** : représentation d'un objet ou d'un phénomène individuel, avec tous les éléments qui le composent : vg. idée de Dieu, de telle âme, de cet homme, de tel sentiment, de telle volition.

II. — **Abstraite** : représentation d'un seul élément d'un objet : vg. l'idée de la blancheur de ce papier.

III. — **Générale** : représentation de toute une classe d'êtres : vg. l'idée d'homme, d'animal. — Toute idée générale est abstraite ; mais toute idée abstraite n'est pas générale : vg. la couleur de telle fleur. Cette idée abstraite n'est pas générale, parce qu'elle ne convient qu'à une fleur. — L'idée *singulière* ne semble être au fond qu'une combinaison d'idées générales ; elle ne doit son caractère singulier qu'à son association avec un nom propre ou avec une image ⁽¹⁾.

IV. — **Collective** : représentation d'éléments qui conviennent à l'ensemble des objets composant la collection, mais non à chaque objet pris à part : vg. l'idée d'armée, de ville. On ne peut pas dire de chaque soldat ou de chaque habitant qu'il est l'armée, la ville. — Au contraire, l'idée générale convient également à tous les individus compris dans son extension : vg. l'idée d'homme s'applique à tous les êtres humains : Pierre, Paul, etc.

⁽¹⁾ « Manifestum videtur omnes conceptus singulares quos habemus continere aliquem conceptum universalem qui aliquo modo determinatur ad singulare » (P. PALMIERI, *Anthropologia*, p. 494).

V. — **Universelle** : représentation d'éléments qui conviennent à tous les objets. Les idées universelles comprennent les *nations premières* suivantes : être, unité, identité, raison, cause, substance, fin, loi, vérité, bonté.

VI. — **Comparaison** entre l'idée universelle et la générale :

1°) L'idée générale ne convient qu'à certaines *catégories, classes d'objets* : vg. l'idée d'homme, d'animal ; — l'universelle convient à tous les objets : vg. tout a de l'être, de l'unité, une raison d'être, une cause, une fin, une loi.

2°) Les idées générales, pour la plupart, sont le fruit de *laborieux efforts*, et quelquefois le temps, amenant de nouvelles recherches, peut les *modifier*. Le progrès des sciences montre que c'est peu à peu, par des expériences multiples, qu'on s'est élevé aux idées générales, aux classifications et aux lois ; des modifications ont été aussi introduites à la suite d'études plus approfondies : tels êtres qui semblaient appartenir à telle classe ont été transportés dans une classe différente. — Les idées universelles *s'imposent* à notre esprit par leur *évidence immédiate*. Aussi quand elles nous apparaissent pour la première fois, il nous semble que nous les connaissons depuis longtemps. Elles sont, conséquemment, *immuables* ; c'est à peine si on a introduit quelques changements dans leur définition.

3°) Les idées générales sont l'apanage d'une *élite* : combien d'esprits sont étrangers aux idées de lois, de genres, d'espèces ? — Les idées universelles sont nécessairement dans toute intelligence ; elles sont *communes* à tous les hommes. Sans doute, sous leur forme abstraite et réfléchie, elles ne sont accessibles qu'aux esprits cultivés. Mais tous les hommes les comprennent et les appliquent spontanément : vg. l'enfant et le sauvage savent parfaitement ce qu'est une cause, une fin, etc., bien qu'ils soient incapables de les définir.

147. — ANTÉRIORITÉ DE L'IDÉE GÉNÉRALE

Il ne s'agit pas de savoir si l'esprit connaît le particulier avant le général, car il semble manifeste que la connaissance commence

par la conscience des phénomènes psychologiques relatifs à la sensibilité qui sont concrets et particuliers (17). Il s'agit de la connaissance des idées : l'esprit débute-t-il par les idées singulières ou par les générales, quand il élabore la matière de la connaissance, c'est-à-dire les données expérimentales (sensations et images) qui sont concrètes et individuelles ?

I. — Au point de vue **philologique**, d'après Max Müller (1), « nous commençons par connaître les idées générales », parce que les racines primitives des mots expriment des idées générales. Mais M. Michel Bréal (2) conteste cette assertion et pense que les racines, dont nous avons connaissance, ne sont pas primitives, mais dérivées de racines antérieures, dont nous ignorons le sens et qui ont pu être individuelles. La philologie laisse donc la question en suspens. Si la théorie de M. Müller était vraie, il en résulterait simplement que l'homme ne parle pas avant d'avoir des idées générales, mais non pas que les idées générales soient antérieures aux idées singulières (3).

II. — Au point de vue **psychologique**, la question est très discutée. S. Thomas (4) est pour l'antériorité des idées générales, Suárez (5) pour la priorité des idées singulières. Voici ce qui paraît plus probable :

1° Il n'y a pas, à proprement parler, d'idées singulières. Celles qu'on nomme ainsi ne sont en réalité que des idées générales *singularisées* (146, III). La priorité revient donc aux idées générales.

2° Il faut distinguer entre l'idée générale *confuse* et l'idée générale *distincte*. Il semble que l'esprit débute, par l'idée générale confuse, ne contenant que des caractères vagues pouvant s'étendre à beaucoup d'êtres. C'est ainsi que le petit enfant donne le nom de *koko* à tous les oiseaux et celui de *papa* à tous les hommes. Il lui faut du temps pour discerner son père des autres hommes et tel

(1) *La science du langage*, 9^e leçon.

(2) *Mélanges de mythologie et de linguistique*.

(3) PAUL JANET, *Psychologie*, II, 161.

(4) *Summa theologiae*, I P, q. 85, a. 3.

(5) *De anima*, L. IV, C. 2.

oiseau de tel autre. C'est pourquoi l'idée générale *précise et distincte* (vg. l'homme est l'*animal raisonnable*) suppose la comparaison entre plusieurs hommes individuels. On peut donc conclure que si l'idée générale *distincte* est postérieure aux notions individuelles ; l'idée générale *confuse* est, au contraire, antérieure aux notions individuelles. La priorité reste donc aux idées générales.

148. — IMAGINATION ET ENTEDEMENT

On peut présenter cette comparaison de plusieurs autres manières : vg. *Imagination et conception* ; — *Image et idée* ; — *Imagination et raison*. La comparaison, pour être complète, doit être établie entre les deux formes de l'imagination :

§ A. — ENTEDEMENT ET IMAGINATION REPRODUCTRICE

I. — L'*entendement* est la faculté d'élaboration : il s'élève au **général** ; — la *raison*, c'est la faculté du nécessaire, de l'absolu, de l'universel ; — l'*imagination reproductrice* est le pouvoir de se représenter en leur absence les objets sensibles déjà perçus. Elle ne saisit que le **particulier**, le **contingent**, ce qui n'a pas de valeur scientifique, puisqu'il n'y a pas de science du particulier. « Imaginer le triangle, dit Bossuet, c'est s'en représenter un d'une mesure déterminée et avec une certaine grandeur de ses angles et de ses côtés ; au lieu que l'entendre, c'est en connaître la nature et savoir en général que c'est une figure à trois côtés, sans déterminer aucune grandeur ni proportion particulière » (1).

II. — L'*entendement produit l'idée générale* qui est le résultat de l'*activité intellectuelle* (Cf. *Attention, comparaison, abstraction, généralisation*). L'*image* est le fruit de l'*imagination* ; elle est *surtout passive*, car elle est un résidu de la sensation.

(1) *De la connaissance*, etc., ch. 1, § 9.

C'est vrai même de l'image composite, qui résulte de la fusion spontanée d'images sensibles.

III. — L'entendement dépasse l'imagination : il est beaucoup de choses que l'on comprend et pourtant que l'on ne peut imaginer (1). Aussi : a) l'image est-elle limitée dans son extension : l'image colorée (vg. de tel objet rouge) est impuissante à représenter toutes les couleurs. Au contraire, l'idée générale, vg. de couleur peut les représenter toutes. — b) L'obscurité de l'image augmente avec l'accroissement de la compréhension, l'idée reste claire, quelle que soit la compréhension : vg. l'image visuelle d'un myriagone ne se distingue pas de celle d'un killogone. L'idée d'un myriagone est aussi intelligible que celle d'un triangle.

Il ne faut pas cependant exagérer la distinction de ces deux fonctions, car : 1° l'imagination fournit à l'entendement la matière de ses élaborations : les images. 2° L'idée, pour s'exprimer soit au dehors par le langage extérieur, soit dans la conscience par le langage intérieur, a besoin de l'image soit visuelle, soit tactile, soit sonore, c'est-à-dire du mot. Cette image s'appelle schème. Que cette image soit indispensable, c'est ce que l'expérience nous montre. Toutes les fois que nous pensons, même les choses les plus abstraites, notre pensée est accompagnée d'une image. Ainsi, pour me représenter le triangle, en même temps que les notions géométriques qui constituent la définition de cette figure, j'ai l'image visuelle d'un petit triangle ; du moins, j'ai l'image sonore du mot *triangle*. Aussi Aristote disait avec raison : « Rien n'est pensé sans image » (2). Mais ce qui prouve bien la distinction de l'idée et de l'image, c'est que la même idée peut être représentée par n'importe quelle image. C'est ce que montre la diversité des langues. L'idée, vg. de *chien* peut s'exprimer par *κύων, canis, chien, dog, hund, cane*, etc.

(1) A. FARCES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, II^{me} Partie, § 4.

(2) Νοεῖν οὐκ ἐστὶν ἀνεφάντασμα. (*De Memoria*, C. I; Cf. *De Anima*, L. III, C. 5, 7, 8). De là l'axiome scolastique : *Intellectus nihil intelligit nisi convertendo se ad phantasmata*.

§ B. — ENTENDEMENT ET IMAGINATION CRÉATRICE

L'imagination créatrice est la faculté de concevoir l'idéal et de le réaliser :

a) son objet, c'est l'idéal.

b) » but, c'est de créer l'art.

c) » œuvre, c'est quelque chose de concret, de particulier : vg. un tableau, une statue, un poème.

L'entendement cherche à comprendre l'essence des choses :

a) son objet, c'est le vrai, le réel.

b) » but, c'est de créer la science.

c) » œuvre, c'est quelque chose d'abstrait, de général : vg. une loi, une série de déductions.

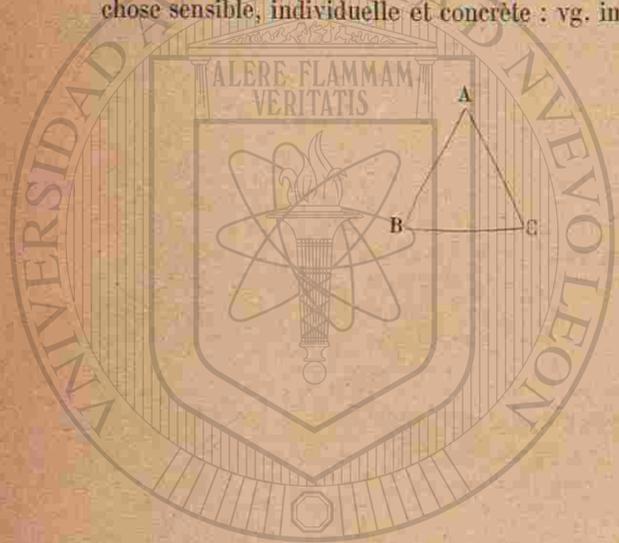
Cependant, il n'y a pas une opposition absolue entre ces deux facultés, car : 1° l'entendement intervient dans l'imagination : le savant et l'artiste n'acceptent pas toutes les combinaisons présentées par l'imagination ; elles doivent être contrôlées par la raison scientifique ou esthétique. — 2° L'imagination est un auxiliaire précieux pour l'entendement ; c'est elle qui suggère les hypothèses au savant et les idées neuves à l'artiste (128).

Conclusion : ces deux facultés sont donc faites pour s'unir malgré leur antagonisme apparent. Sans doute, comme le dit Spinoza, « moins l'esprit comprend, tout en percevant beaucoup, plus grande est la faculté qu'il a de feindre ; et plus il comprend, plus cette faculté diminue » (1). C'est parce que l'imagination et l'entendement sont l'emploi d'une même force, de l'activité intellectuelle, que l'une s'accroît souvent aux dépens de l'autre. Mais là où cette force surabonde, comme chez les hommes de génie, la plus vive imagination s'allie à la plus ferme raison, car le génie, scientifique ou artistique, n'est que l'union puissante et harmonieuse de ces deux facultés supérieures : « Pour faire un habile homme, dit Bossuet, il faut de l'un et de l'autre. Mais, dans ce tempérament, il faut que l'intelligence et le raisonnement prévalent » (2).

(1) *De la réforme de l'entendement*, trad. de Saisset, T. II, p. 294.

(2) *De la connaissance*, etc., ch. I, § 11.

Remarque : 1° *l'idée*, c'est la représentation de la *nature* des êtres, soit immatériels, soit matériels ; elle exprime ce qu'il y a de commun, de permanent dans une classe de choses, par conséquent le type, l'essence de ces choses ; type et essence, qui sont dégagés de toute condition sensible, individuelle, passagère : vg. l'idée de *triangle*. — 2° *L'image*, c'est la représentation déterminée d'une chose sensible, individuelle et concrète : vg. image de ce triangle.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE ESTUDIOS

CHAPITRE IV

LE JUGEMENT

149. — SES MODES

Définition : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme des rapports. Juger, d'après Aristote, c'est affirmer quelque chose de quelque chose : $\alpha\pi\alpha\gamma\alpha\gamma\epsilon\iota\nu\ \tau\acute{\iota}\ \pi\alpha\rho\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma$. — Il a deux **modes** :

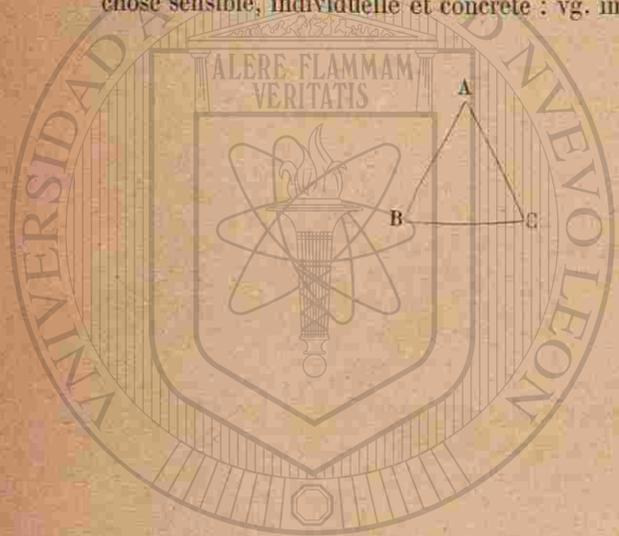
I. — **Spontané** : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme un rapport donné dans les *choses* : vg. j'existe ; — la neige est blanche ; — il fait froid. Ce sont là des jugements d'*existence* ou de *qualité*. Le jugement *spontané* a pour objet *immédiat* les choses *mêmes* (représentées par les idées concrètes) ; il est antérieur à l'acquisition et à l'élaboration des idées générales, dont il est la condition, car l'intelligence ne débute pas par l'abstrait. Ce qui est premier en date dans l'esprit, ce sont les données concrètes et particulières, fournies par la conscience et par les sens.

II. — **Réfléchi** : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme un rapport de convenance ou de disconvenance entre *deux idées*. C'est la définition traditionnelle, donnée par les Scolastiques, la *Logique* de Port-Royal, Locke⁽¹⁾. Elle a été vivement combattue par Cousin⁽²⁾. Cette définition implique deux choses que ses adversaires n'ont pas distinguées : 1° Tout jugement est une *comparaison* ; — 2° tout jugement est une comparaison d'*idées abstraites et générales*. Cousin a bien réfuté cette seconde thèse, parce que, comme nous venons de le voir, le jugement *spontané*, qu'il appelle *intuitif*, n'exige pas la perception d'un rapport entre deux idées

(1) *Essai sur l'entendement humain*, L. IV, ch. 1, § 2.

(2) *Philosophie de Locke*, leçons XXIII, XXIV.

Remarque : 1° *l'idée*, c'est la représentation de la *nature* des êtres, soit immatériels, soit matériels ; elle exprime ce qu'il y a de commun, de permanent dans une classe de choses, par conséquent le type, l'essence de ces choses ; type et essence, qui sont dégagés de toute condition sensible, individuelle, passagère : vg. l'idée de *triangle*. — 2° *L'image*, c'est la représentation déterminée d'une chose sensible, individuelle et concrète : vg. image de ce triangle.



UNIVERSIDAD AUTÓNOMA

DIRECCIÓN GENERAL DE

CHAPITRE IV

LE JUGEMENT

149. — SES MODES

Définition : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme des rapports. Juger, d'après Aristote, c'est affirmer quelque chose de quelque chose : $\alpha\pi\alpha\gamma\alpha\gamma\alpha\sigma\tau\acute{\eta}\nu\ \tau\acute{\eta}\ \pi\alpha\rho\iota\ \tau\epsilon\lambda\epsilon\upsilon\sigma$. — Il a deux **modes** :

I. — **Spontané** : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme un rapport donné dans les *choses* : vg. j'existe ; — la neige est blanche ; — il fait froid. Ce sont là des jugements d'*existence* ou de *qualité*. Le jugement *spontané* a pour objet *immédiat* les choses *mêmes* (représentées par les idées concrètes) ; il est antérieur à l'acquisition et à l'élaboration des idées générales, dont il est la condition, car l'intelligence ne débute pas par l'abstrait. Ce qui est premier en date dans l'esprit, ce sont les données concrètes et particulières, fournies par la conscience et par les sens.

II. — **Réfléchi** : opération par laquelle l'esprit aperçoit et affirme un rapport de convenance ou de disconvenance entre *deux idées*. C'est la définition traditionnelle, donnée par les Scolastiques, la *Logique* de Port-Royal, Locke⁽¹⁾. Elle a été vivement combattue par Cousin⁽²⁾. Cette définition implique deux choses que ses adversaires n'ont pas distinguées : 1° Tout jugement est une *comparaison* ; — 2° tout jugement est une comparaison d'*idées abstraites et générales*. Cousin a bien réfuté cette seconde thèse, parce que, comme nous venons de le voir, le jugement *spontané*, qu'il appelle *intuitif*, n'exige pas la perception d'un rapport entre deux idées

(1) *Essai sur l'entendement humain*, L. IV, ch. 1, § 2.

(2) *Philosophie de Locke*, leçons XXIII, XXIV.

abstraites et générales. Mais il a tort de nier que le jugement spontané consiste dans la *perception d'un rapport entre deux choses*, entre des *données concrètes et particulières* fournies par la conscience et les sens. Pour lui, le jugement spontané n'est que la *perception immédiate* d'existences ou de qualités, sans affirmation de rapport : il est *intuitif et non comparatif*. Ainsi, juger que j'existe, ce n'est pas affirmer un rapport entre le moi et le fait de l'existence, c'est avoir l'intuition d'un moi existant.

Critique : une telle intuition est un simple état de conscience, ce que les Scolastiques appelaient la *simple appréhension* ; mais saisir simplement en dehors de toute affirmation ou négation, ce n'est pas *juger*. Sans doute, il est difficile de séparer *vg.* la perception de la neige de l'affirmation de sa blancheur, plus difficile encore de séparer la perception de soi-même de l'affirmation de l'existence propre ; cependant ce sont deux choses fort différentes. Il n'y a jugement que lorsque l'esprit aperçoit et affirme, dans cette intuition même, un rapport. Les animaux ont le *sentiment* de leur existence et de leurs états ; ils ne jugent pas pour cela. Donc tout jugement est *essentiellement comparatif*. Seulement, le jugement réfléchi *résulte* d'une comparaison préalable, tandis que le jugement spontané *est* cette comparaison même. Il n'y a donc pas lieu d'*opposer* avec Cousin, les jugements *intuitifs* aux jugements *comparatifs*. Mais on peut donner au jugement *spontané* le nom d'*intuitif*, parce qu'on saisit de prime-abord la convenance ou la disconvenance des deux termes ; l'*évidence* même du rapport et l'*habitude acquise* rendent la comparaison si rapide qu'elle finit par échapper à l'attention et ne laisse aucune trace dans le souvenir.

150. — ANALYSE DU JUGEMENT

Pour faire cette analyse, on peut se placer à un double point de vue : *psychologique* ou *logique*.

A. — **Psychologique** : quels sont les éléments constitutifs du jugement ? Il faut distinguer la *matière* et la *forme*.

I. — **Matière** : ce sont les *choses* à propos desquelles on juge, qu'elles soient présentes ou qu'elles soient remplacées par des *idées*, exprimées par des *mots*. Ce dernier cas est celui du jugement *réfléchi*. L'analyse démêle dans le jugement deux idées : 1) l'une *sujet* : c'est une idée d'*être* ou de *substance*, de laquelle l'on affirme ou l'on nie quelque chose ; — 2) l'autre *attribut* : idée de *mode* ou de *qualité* qui est affirmée ou niée de la première.

II. — **Forme** : c'est l'*affirmation* ou *négarion* d'un rapport entre le sujet et l'attribut. L'affirmation est l'*âme* même du jugement ; elle implique la *croissance* à la réalité objective du rapport. C'est ce qui a fait dire à Leibniz : « Il y a de l'être dans tout jugement ».

B. — **Logique** : c'est l'expression *verbale* du jugement. Le jugement est exprimé verbalement par la *proposition* qu'on définit : l'*énoncé d'un jugement*. La proposition comprend :

I. — **Deux termes** : 1) le terme *sujet*, qui exprime l'idée d'être ou de substance ; — 2) le terme *attribut* ou *prédicat* (quod *prædicatur* de *subjecto*), qui exprime l'idée de mode ou de qualité.

II. — **Un lien ou copule** : c'est le *verbe*, qui exprime le rapport du sujet et de l'attribut. Le verbe est l'*élément caractéristique* de la proposition. Au point de vue de la Logique formelle, tous les verbes peuvent se ramener au verbe *être*. Ce verbe ne marque pas l'*existence réelle* sauf quand il est pris absolument : *vg.* Dieu est = Dieu est existant. Il signifie la *liaison* des deux termes ; il exprime simplement une *existence logique*, un rapport d'*attribution*, le rapport de l'attribut au sujet. Ce rapport peut être envisagé au point de vue :

1° **De la compréhension** : il exprime alors le rapport de la *qualité* à la *substance*, c'est-à-dire que l'attribut convient au sujet : *vg.* les hommes sont mortels = la qualité de mortel appartient aux hommes.

2° **De l'extension** : il exprime le rapport de l'*espèce* au *genre*, c'est-à-dire que le sujet rentre dans la classe de l'attribut : *vg.* les hommes sont mortels = les hommes sont une *espèce* du *genre* mortel. Le verbe signifie donc que le sujet rentre dans l'extension

de l'attribut et que l'attribut fait partie de la compréhension du sujet.

Dans les propositions *mathématiques*, qui énoncent des rapports de *quantités* le verbe s'exprime par le signe =. Hamilton a voulu assimiler à ces propositions celles qui énoncent des rapports de *qualités*. Cette assimilation n'est possible que dans les propositions *réci-proques*, parce qu'elles expriment une identité : vg. Aristote est le fondateur de la Logique = Le fondateur de la Logique est Aristote (Cf. *Logique formelle*, ch. III).

151. — NATURE ET RÔLE

I. — **C'est l'acte essentiel** de l'intelligence. En effet :

A. — « La *sensation* n'est pas encore la connaissance ; elle n'en est que l'occasion et la matière. — 2) L'*image* n'est que l'écho de la sensation. — 3) L'*attention* prépare la connaissance, mais ne la constitue pas. — 4) La *mémoire* la conserve et la reproduit, donc la présume ». — 5) L'*idée* n'est ni vraie ni fausse, prise en elle-même. Elle ne devient telle que lorsque l'esprit la rapporte à un objet avec lequel elle s'accorde ou ne s'accorde pas. Or cet acte de l'esprit c'est un *jugement*. Il n'y a donc connaissance proprement dite que quand l'esprit affirme des rapports.

« Aussi le jugement, au moins sous sa forme spontanée, intervient-il dans les fonctions inférieures de l'intelligence : *percevoir*, c'est *juger* qu'une sensation est produite par un objet extérieur (84) ; — *se souvenir*, c'est *juger* qu'une idée correspond à un événement passé (111).

A fortiori le jugement est-il impliqué dans les opérations proprement intellectuelles : *abstraire*, ce n'est pas seulement faire attention à une seule qualité dans un objet. C'est aussi *juger* que cette qualité est distincte des autres et de l'objet lui-même (137) ; — *généraliser*, ce n'est pas seulement abstraire l'ensemble des qualités communes à plusieurs objets, c'est avant tout *juger* que cet ensemble convient à ces objets et à une infinité d'autres sem-

blables⁽¹⁾ » (140) ; — *raisonner*, c'est apercevoir un rapport entre deux *jugements* et un troisième *jugement*.

B. — L'analyse de la *science* le prouve aussi : la science est le terme final des opérations intellectuelles ; elle a pour but de déterminer les rapports et de s'élever à des lois en généralisant ces rapports ; or c'est l'intelligence, ou *faculté de juger*, qui aperçoit et affirme ces rapports ; elle est donc la *condition* de la prévision, de la preuve et de l'explication des lois scientifiques⁽²⁾.

II. — **Erreurs sur la nature du jugement** : les philosophes de l'École *empirique et associationniste* l'ont à tort confondu avec :

A. — **Les sensations** : en effet 1° l'aperception des rapports est un acte qui vient à la suite des sensations ou des images, mais qui ne se confond nullement avec elles : vg. autre chose est la représentation de deux triangles, autre chose l'aperception de leur égalité ou inégalité. Aussi : a) les mêmes choses étant présentes à leurs sens, tous les spectateurs n'y découvrent pas les mêmes rapports : là où le vulgaire ne voit qu'une simple coïncidence, le savant aperçoit un rapport de causalité ; — b) l'animal a comme nous des sensations ; cependant il est incapable d'en apercevoir les rapports.

2° La sensation est un état de conscience essentiellement *subjectif, relatif* à l'être qui l'éprouve ; — le jugement a, quand il est vrai, une valeur *objective, absolue*.

3° La sensation est toujours *particulière* ; — le jugement réfléchi implique la faculté *généralisatrice* de l'esprit ; avant de dire : cet homme est savant, il faut comparer l'idée de cet homme avec l'idée *générale* de science.

B. — **L'association des idées** : l'association suppose, comme

⁽¹⁾ BOIRAC, *Psychologie*, ch. IX, § IV, 1.

⁽²⁾ C'est précisément parce que le jugement est l'acte *essentiel* de l'intelligence, la *caractéristique* de l'homme, que l'on s'explique la préférence donnée au jugement et l'estime moindre accordée à la mémoire. Ce qui a fait dire à La Rochefoucauld : « Tout le monde se plaint de sa mémoire et personne de son jugement. » Avouer qu'on manque de jugement, c'est se faire déchoir du rang de l'humanité. De plus, pour savoir qu'on manque de jugement, il faut en avoir, tandis que les défaillances de la mémoire se constatent d'elles-mêmes.

le jugement, la simultanéité ou la succession d'au moins deux idées dans l'esprit. Mais cette simultanéité ou cette succession constitue entre ces idées une simple *juxtaposition*. L'esprit passe de l'une à l'autre, mais il ne pense pas le *rapport* qui les unit. Le jugement, au contraire, rapproche, en les comparant, le sujet de l'attribut, et distingue entre eux un rapport logique qu'il affirme ou qu'il nie : il n'y a pas simple juxtaposition, mais *composition*.

On objecte l'association qu'on remarque chez l'animal. Mais l'association chez l'animal, comme d'ailleurs chez l'homme, quand elle est isolée du jugement, n'est qu'une *contrefaçon* du jugement qu'elle supplée : vg. le chat qui s'approche du foyer pour se chauffer, parce qu'à la sensation visuelle de la flamme est associé le souvenir de la chaleur qu'elle lui a causée, n'a pas fait un jugement. C'est une « simple consécution », comme dit Leibniz ⁽¹⁾, de sensations et d'images. Pour faire un jugement, il faudrait qu'il vit le rapport logique existant entre la chaleur et la flamme et qu'il se dit : la flamme rentre dans la catégorie des objets chauds.

Remarque : Descartes a rapporté l'acte du jugement à la *volonté* (132, III, B).

152. — JUGEMENT ET CROYANCE

L'affirmation est la forme, l'âme du jugement. Mais affirmer, c'est croire à la valeur objective du rapport aperçu. Juger et croire sont donc une seule et même chose : nous jugeons parce que nous croyons, et il n'y a pas de jugement sans croyance. La *croyance* est l'acte par lequel l'esprit accorde à ses idées une valeur objective.

I. — **Espèces :** la croyance, comme le jugement, peut être :
 a) **Spontanée :** antérieure au doute et à l'examen, c'est l'intuition même des choses auxquelles elle identifie les idées.

⁽¹⁾ *Monadologie*, § 26 à 29. — *Nouveaux essais*, L. II, ch. xi, § 41.

— b) **Réfléchie :** postérieure au doute et à l'examen, c'est l'interprétation des idées comme signes des choses.

II. — **Degrés :** on l'appelle : a) **Certitude**, quand elle est absolue, sans ombre d'hésitation ; — b) **Opinion :** quand elle est accompagnée de la tendance à *admettre le contraire* ; — c) **Doute :** quand il y a *équilibre* entre l'affirmative et la négative, le pour et le contre.

III. — **Origine et cause :** on a tour à tour rapporté le jugement ou la croyance à la *sensibilité*, à la *volonté*, à l'*intelligence*. C'est que ce phénomène a des affinités avec les trois sortes de faits psychologiques.

§ A. — THÉORIE DE HUME ⁽¹⁾

Sensibilité : ce qui a donné naissance à cette opinion, c'est que la croyance est accompagnée d'un *sentiment*. C'est un état agréable auquel l'esprit tend naturellement ; le doute, au contraire, est pénible. C'est l'émotion propre de l'intelligence, quand elle aperçoit la vérité. Pour Hume la *cause* de la croyance est dans la *vivacité* des états de conscience : à toute sensation, « état fort », s'ajoute le sentiment de la réalité, et ce sentiment c'est la croyance. Toute idée, dont la force se rapproche de celle de la sensation, produit une croyance proportionnelle à sa force même. De là vient que tout ce qui renforce la vivacité de l'idée : vg. émotion, habitude, etc., agit par là même sur la croyance qui l'accompagne.

Critique : a) la force des états de conscience peut motiver un certain nombre de nos jugements, mais elle n'est pas le motif de tous ; et même quand elle détermine nos jugements, elle n'en rend pas un compte suffisant. — b) La croyance accompagne certains états que Hume appelle *faibles*, vg. le rêve, la rêverie. Elle manque à des états *forts* : vg. certaines images ont parfois la vivacité des sensations, sans qu'on les confonde avec elles ; — il

⁽¹⁾ *Recherche sur l'entendement humain*, III, 7 ; V, 2.

y a des hallucinations conscientes, dans lesquelles l'halluciné refuse de croire à la réalité objective de représentations qui ont cependant la même force que des sensations.

§ B. — THÉORIE CARTÉSIENNE

Volonté : Descartes ⁽¹⁾ et quelques cartésiens, en particulier Malebranche ⁽²⁾, voient dans la croyance ou jugement un acte de la *volonté* : « Par l'entendement seul, dit Descartes, je n'assure ni ne nie aucune chose, mais je conçois seulement les idées des choses que je puis assurer ou nier. » L'intelligence ne fait que proposer les idées ; c'est la volonté qui les accepte et qui juge. Croire, c'est donc donner ou refuser son assentiment à une synthèse d'idées seulement proposée, mais non imposée par l'entendement. Cet assentiment est libre. L'erreur provient de la *disproportion* entre l'entendement et la volonté. La volonté est *sans bornes*, puisque nous pouvons toujours vouloir ou ne pas vouloir, affirmer ou nier. L'entendement, au contraire, est *limité*. Nous jugeons au delà de ce que nous voyons ; voilà pourquoi nous nous trompons. On ne se tromperait jamais si on bornait ses affirmations aux idées claires et distinctes ⁽³⁾.

Critique : I. — Cette théorie confond l'acquiescement de l'intelligence à la vérité qu'on nomme *assentiment*, avec l'acquiescement de la volonté qu'on appelle *consentement*. On peut être *convaincu*, adhérer à la vérité par l'intelligence, sans être *persuadé*, sans y adhérer par la volonté.

⁽¹⁾ *Méditations*, IV, § 7.

⁽²⁾ *Recherche de la vérité*, L. I, ch. II. « C'est la volonté seule qui juge véritablement en acquiescant à ce que l'entendement lui représente et en s'y reposant volontairement et qu'ainsi c'est elle seule qui nous jette dans l'erreur. »

⁽³⁾ « D'où est-ce donc que naissent mes erreurs ? C'est à savoir de cela seul que la volonté étant beaucoup plus ample et plus étendue que l'entendement, je ne la contiens pas dans les limites, mais que je l'étends aussi aux choses que je n'entends pas ; auxquelles étant de soi indifférente, elle s'égare fort aisément à choisir le faux pour le vrai et le mal pour le bien : ce qui fait que je me trompe et que je pêche ». 4^e Méditation, § 9.

II. — La *volonté fait être* les idées, les *réalise* ; la croyance ou jugement les *voit être*, les *constate* ; il faut donc rapporter le jugement à la faculté de *vision*, de *connaissance*, à l'intelligence.

III. — La volonté est *libre* ; or beaucoup de nos jugements sont *nécessaires et fatals* : vg. je suis ; le triangle a trois côtés. Chaque fois que l'évidence d'une vérité nous frappe, elle entraîne l'assentiment de notre esprit. Il est même des jugements que nous prononçons, malgré les révoltes de la volonté : vg. quand le devoir à remplir nous répugne, l'intelligence dit quand même : il faut faire ceci, éviter cela.

IV. — Les *conséquences* de la doctrine cartésienne la condamnent : si les jugements sont des actes de la volonté libre, il s'ensuit que nous en sommes responsables et que toutes nos erreurs nous sont imputables comme des fautes. Mais c'est inadmissible ; car, s'il y a des erreurs coupables, il en est qui ne le sont pas : c'est le cas des erreurs qui ont pour cause une *ignorance invincible*.

Rôle indirect de la volonté : le jugement n'est donc pas un acte de la volonté ; celle-ci cependant exerce une grande influence sur le jugement. Sans doute, quand il s'agit de jugements en matière d'*évidence immédiate* : vg. $2 + 2 = 4$; le tout est plus grand que la partie, le rôle de la volonté est nul : que je le veuille ou non, ces vérités s'imposent à mon esprit.

Mais dans les vérités d'*évidence médiate* ou dans les solutions *simplement probables*, la volonté a un *rôle indirect*. Pour bien juger il faut *s'appliquer* à l'objet du jugement. Or la volonté, étant maîtresse de l'*attention*, peut nous aider à bien juger en concentrant nos forces sur le point en question ou nous induire à mal juger, soit en détournant l'intelligence de l'objet à examiner sur un autre, soit en poussant l'intelligence à ne considérer dans le même objet qu'un seul côté, selon que l'intérêt ou la passion le conseille. C'est surtout vrai dans l'ordre des vérités morales à cause de leurs conséquences pratiques : là principalement une volonté droite est une *condition* requise pour bien juger ⁽¹⁾.

On voit donc que beaucoup de jugements erronés ont leur origine dans les défaillances de la volonté. Aussi Descartes signale-t-

⁽¹⁾ L. OLLÉ-LAPRENE, *La certitude morale*, ch. II, III.

il avec raison, comme deux causes d'erreurs, la *précipitation* qui nous fait juger à la hâte, sans réflexion, et la *prévention* qui vient des préjugés ou des passions. Or c'est à la volonté d'écarter ces causes d'erreurs en commandant l'attention et en combattant les passions (Cf. *Morale*).

§ C. — THÉORIE COMMUNE

Intelligence : le jugement, comme il ressort de la rélutation des doctrines précédentes, est un acte *essentiellement intellectuel* ; la croyance est l'*instinct vital* de l'intelligence : c'est une tendance native à admettre toute idée qui n'est pas contradictoire, comme cercle carré, ou qui n'est pas contredite par une autre idée ; ou, quand deux idées se combattent, c'est la tendance à accepter la plus forte. La raison dernière de notre adhésion c'est l'*évidence*, éclat de la vérité qui ravit l'assentiment de notre esprit. Quand l'idée se présente avec une clarté irrésistible, nous l'admettons sans hésiter ; elle s'impose à nous ; c'est la *certitude*. — Quand l'idée n'a pas cet éclat, quand elle est contredite par des idées contraires et que la probabilité penche d'un côté plus que de l'autre, l'état d'esprit correspondant s'appelle l'*opinion*. — Quand l'esprit reste en suspens entre deux opinions contraires qui se font équilibre, c'est le *doute* (Cf. *Logique*, L. III). C'est donc l'*évidence* et l'*approximation* de l'évidence qui engendrent la croyance à ses divers degrés. Sans doute la volonté, le sentiment, la force des idées y ont leur part incontestable : la croyance ne peut échapper à leur influence, car on croit avec l'âme tout entière. Mais, en définitive, on croit parce qu'on a des *raisons* de croire ; on juge parce qu'on voit plus ou moins clairement le rapport qui unit deux idées. La condition *immédiate* du jugement, c'est donc l'évidence ou l'éclat plus ou moins grand de la vérité.

153. — DIVISION DES JUGEMENTS

Outre la distinction des jugements *spontanés* et *réfléchis*, on

peut les classer encore de diverses manières ; si l'on se place au point de vue de la :

I. — **Quantité** : ils sont : 1° **Singuliers**, quand le sujet est un individu ; vg. *ce papier est blanc*.

2° **Particuliers**, quand le sujet est une partie indéterminée d'une classe : vg. *quelques animaux volent*.

3° **Généraux**, quand le sujet est toute une classe : vg. *l'homme est mortel*.

4° **Collectifs**, quand le sujet est une collection déterminée : vg. *cette ville est grande*.

II. — **Qualité** : ils sont : 1° **Affirmatifs**, quand ils déclarent que l'attribut convient au sujet.

2° **Négatifs**, quand ils déclarent que l'attribut ne convient pas au sujet. Tout jugement négatif peut se transformer en affirmatif, en transportant la négation du verbe à l'attribut : vg. *nix non est alba* = *nix est non alba*. Juger c'est toujours affirmer, car le jugement négatif affirme la disconvenance entre l'attribut et le sujet : nier que l'attribut convient au sujet, n'est-ce pas affirmer qu'il ne lui convient pas ?

III. — **Modalité** : on peut les diviser diversement à ce point de vue.

Ils sont : 1° **Contingents**, quand ils affirment un rapport qui pourrait ne pas être : vg. *ce corps est chaud, le ciel est gris*.

2° **Nécessaires**, quand ils affirment un rapport qui ne peut pas ne pas être : vg. *tout ce qui arrive a une cause*.

3° **A priori**, quand l'attribut est affirmé du sujet *avant* que leur rapport ait été constaté dans l'expérience : vg. *le cercle est rond*. Pour l'admettre, il suffit de savoir le sens des mots ; il n'est pas nécessaire d'avoir vu une circonférence.

4° **A posteriori**, quand l'attribut n'est affirmé du sujet qu'*après* l'expérience : vg. *cet homme est savant, ce corps est froid*.

5° **Immédiats**, quand le rapport du sujet et de l'attribut est saisi *sans intermédiaire* : vg. *la neige est blanche*.

6° **Médiats**, quand le rapport est aperçu par l'*intermédiaire* des rapports que le sujet et l'attribut ont avec un troisième terme. Ce sont les *conclusions* des raisonnements.

IV. — **Relation** : ici se place la distinction kantienne des jugements :

1° **Analytiques** ou *explicatifs* : le jugement est analytique quand l'attribut est extrait du sujet par analyse : vg. le triangle a trois côtés ; le tout est plus grand que sa partie. Il suffit d'analyser le sujet pour voir que l'attribut est contenu dans sa compréhension. Dans ce cas, l'attribut n'ajoute rien au sujet, il ne fait que mettre en évidence (*explicare*) ce qui s'y trouve inclus.

2° **Synthétiques** ou *extensifs* : le jugement est synthétique quand l'attribut, n'étant point contenu dans le sujet, y est ajouté après expérience ; vg. les corps sont pesants, la terre est ronde. Le jugement *analytique* affirme un rapport d'identité totale ou partielle entre l'attribut et le sujet ; le *synthétique*, un rapport de liaison ou de convenance.

Remarques : I. — Le sens propre de *a priori* est : antérieur à l'expérience ; — de *a posteriori* : postérieur à l'expérience. Mais voici le sens dérivé et particulier, qu'ils ont surtout dans la philosophie de Kant : *a priori* = indépendant de l'expérience, donné dans la constitution même de l'esprit ; *a posteriori* = résultat de l'expérience, sans rapport nécessaire avec la nature de la faculté de connaître.

II. — Les jugements nécessaires, analytiques, sont *a priori*, parce que, quand l'idée de l'attribut est enfermée dans le sujet et par conséquent lui appartient nécessairement, on n'a pas besoin de recourir à l'expérience pour affirmer l'attribut du sujet. Mais certains (1) pensent avec raison qu'aucun jugement n'est absolument *a priori*, car tout jugement, étant une affirmation de rapports entre des données, suppose nécessairement l'acquisition de ces données par l'expérience. Avant de dire : le triangle est une figure à trois côtés se coupant deux à deux, il faut au moins que j'apprenne le sens des mots. Il n'y a donc que des notions et des jugements relativement *a priori*.

(1) M. BOUTROUX par exemple : « Il ne peut pas y avoir d'affirmation absolument *a priori* » Cf. *Revue des Cours et Conférences*, Janvier 1900, p. 338.

154. — JUGEMENTS SYNTHÉTIQUES A PRIORI

I. — **Définition** (1) : Kant prétend qu'il y a des jugements *synthétiques a priori*, car d'après lui il existe des cas où l'attribut s'ajoute au sujet (donc *synthèse*) nécessairement et avant toute expérience (donc *a priori*). Ces jugements formeraient le tissu des sciences mathématiques et constitueraient, dans tout ordre de connaissance, ce qu'il appelle la *science pure*. Il les définit : des propositions qui ne sont pas données par l'expérience, car elles affirment des liaisons nécessaires (elles sont donc *a priori*) ; et qui néanmoins unissent entre elles des termes irréductibles à l'analyse, (elles sont donc *synthétiques*). Ces jugements sont dits : 1) *a priori*, parce qu'étant nécessaires et universels, ils ne peuvent dériver de l'expérience qui est contingente et particulière ; 2) *synthétiques*, parce que l'attribut, n'étant pas contenu dans le sujet, n'en est pas extrait par analyse, mais lui est ajouté. Kant range parmi les jugements *synthétiques a priori* : les principes premiers sauf les principes d'identité et de contradiction ; les axiomes mathématiques qui ne dérivent pas du principe d'identité (2).

II. — **Critique** : on ne peut concevoir comment ces jugements peuvent exister. En effet : ou bien l'intelligence voit dans la notion du sujet la notion de l'attribut comprise, ou il ne la voit pas. S'il la voit, lorsqu'il l'affirme, le jugement sera *a priori*, mais *analytique* ; s'il ne la voit pas, tant qu'il n'aura que la notion du sujet, jamais il ne pourra affirmer que l'attribut lui convient, parce que l'attribut ne rentre pas nécessairement dans la compréhension du sujet. La convenance entre l'attribut et le sujet, si elle existe, est donc simplement contingente : c'est une question de fait ; par conséquent, pour la résoudre, il faut recourir à l'expérience. Si l'intelligence découvre alors que la convenance existe, lorsqu'elle l'affirme, le jugement est *synthétique*, puisque l'attri-

(1) E. BOUTROUX, *Revue des Cours et Conférences*, Janvier 1895. — P. GARDEL, *Revue thomiste*, mars 1897.

(2) E. KANT, *Critique de la raison pure* ; *Critique du Jugement*.

but a été ajouté à la notion du sujet, mais il est *a posteriori*, puisqu'il a fallu recourir à l'expérience. Il n'y a donc pas de place pour des jugements intermédiaires entre les jugements *analytiques* qui sont *a priori* et les *synthétiques* qui sont *a posteriori*.

III. — Exemples de jugements synthétiques rapportés par Kant :

A. — Soit la proposition : $7 + 5 = 12$. — Le concept de 7 et le concept de 5 ne contenant pas le concept de 12, le concept de 12 n'en peut sortir par voie d'analyse. Donc c'est une proposition synthétique *a priori*.

Réponse : sans doute le mot 12 ne se trouve pas contenu dans $7 + 5$; mais la chose exprimée par ce mot y est contenue, comme le défini est contenu dans la définition. — Est-ce que le jugement $12 = 7 + 5$ n'est pas analytique puisque l'attribut peut en être extrait par analyse? Donc le jugement $7 + 5 = 12$ est aussi analytique, car il est identique au précédent.

B. — Soit la proposition suivante : *Le plus court chemin d'un point à un autre est la ligne droite*. — Le concept de *court* appartient à la catégorie de la *quantité*; il ne peut donc se résoudre dans le concept de *droit*, qui appartient à la catégorie de la *qualité*.

Réponse : il faut noter que ce jugement est explicitement *comparatif*; on y compare la ligne droite avec la ligne courbe. Sans doute la notion de *court* n'apparaît pas dans la notion de *droit*, si on considère celle-ci *absolument*, en elle-même; mais si on compare la ligne droite avec la courbe, immédiatement apparaît l'excès de longueur de la ligne courbe *relativement* à la droite, et l'esprit conçoit la ligne droite comme la condition essentielle du chemin le plus court.

C. — Soit le principe de causalité : *Tout ce qui arrive a une cause*. — J'ai beau analyser le concept de *tout ce qui arrive*, le tourner et le retourner en tout sens, jamais je n'y trouverai le concept de *cause*.

Réponse : ce principe est analytique, parce que, entre ce qui arrive et la cause efficiente, il y a une *corrélation nécessaire*. Pour la mettre en lumière il suffit de *développer* les intermédiaires : ce qui arrive est ce qui *commence d'être*; ce qui com-

mence d'être est un *effet*, ce qui est effet suppose une *cause* (Cf. *infra* IV).

Conclusion : ou bien l'attribut est *enveloppé* dans le sujet, et en l'affirmant du sujet, je le développe et alors le jugement est *analytique et a priori*; ou bien l'attribut est *ajouté* au sujet, et pour l'ajouter au sujet, il faut que l'expérience m'ait appris qu'il lui convient; et, alors, le jugement est *synthétique et a posteriori*. Il n'y a donc pas de place pour les jugements *synthétiques a priori*, car il n'y a pas de milieu entre avoir un attribut *enveloppé* dans le sujet et un attribut *non-enveloppé* dans le sujet, c'est-à-dire ajouté au sujet.

IV. — **Application** : d'après Kant le principe de raison suffisante et ses dérivés sont *synthétiques a priori*. Il résulte de la démonstration précédente que cette assertion est fautive, puisque les jugements *synthétiques a priori* répugnent. Mais on peut le montrer directement. Voici la preuve pour les principes de :

A. — **Raison suffisante** : *Tout ce qui est a sa raison d'être*. — Dans le concept de ce qui est se trouve nécessairement une raison d'être. En effet, ce qui est diffère de ce qui n'est pas; ce qui est *tel* de ce qui n'est pas *tel*; ce qui est *seulement possible* de ce qui est existant. Or cette différence ne peut pas provenir de rien, mais doit provenir de quelque chose soit *intrinsèque*, soit *extrinsèque* à l'être; c'est ce quelque chose qui est sa raison suffisante.

B. — **Causalité** : *Tout ce qui commence d'être a une cause*. On peut démontrer ainsi qu'il y a une *corrélation nécessaire* entre le concept de ce qui commence d'être et la cause efficiente. Lorsque quelque chose arrive ou commence d'être, il doit y avoir une raison suffisante de ce commencement; et cette raison suffisante est ou dans ce qui commence ou dans un autre être. Or elle n'est pas dans ce qui commence; car en lui cette raison ne peut être que son *essence* ou sa *possibilité*. Mais ce ne peut-être : ni son *essence*, parce que cette essence est de soi indifférente à être ou à n'être pas, elle ne peut donc se déterminer à l'un plus qu'à l'autre; — ni sa *possibilité*, parce qu'à ce compte tous les possibles devraient exister. La raison suffisante n'est donc pas dans ce qui commence; il faut alors qu'elle soit dans un autre

être. Cet autre ne peut être raison suffisante de ce qui commence que s'il en détermine le commencement; or ce qui détermine le commencement de quelque chose c'est ce qu'on nomme cause efficiente; donc ce qui commence a sa raison d'être dans une cause efficiente.

C. — **Uniformité de la nature** : *Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets.* — Ce n'est qu'une application du principe de raison au principe de causalité (164, III). — Il est donc analytique comme eux.

D. — **Substance** : *Tout phénomène implique une substance.* C'est manifeste : la substance est un être en soi; le phénomène est une manière d'être, une modification de l'être; il ne peut donc exister en soi, mais dans un autre qui est en soi, c'est-à-dire dans une substance.

E. — **Finalité** : *Rien n'arrive sans fin.* — De même que tout ce qui arrive ou commence d'être vient d'une cause, de même tout va vers un but. Les deux principes de causalité et de finalité sont *corrélatifs*; il faut non seulement une cause efficiente pour que quelque chose commence d'être, il faut encore une cause finale, c'est-à-dire *ce pourquoi une chose se fait*, car en dehors de ce pourquoi la cause efficiente n'aurait pas de raison pour commencer, continuer et terminer ce qu'elle fait. On peut appliquer au principe de finalité une démonstration analogue à celle donnée pour le principe de causalité (B).

Conclusion : le principe de raison et ses dérivées sont donc analytiques. Sans doute, ils ne le sont pas au même degré que le principe d'identité. Les difficultés viennent de ce que l'on perd de vue cette remarque essentielle : *il y a des degrés dans l'analyse.* Dans le cas du principe d'identité, dont la formule est tautologique (*ce qui est, est*), il est évident à première vue que le jugement est analytique; l'analyse est *immédiate*. Mais l'analyse peut être *médiate*, c'est-à-dire exiger que l'esprit passe par plusieurs *intermédiaires* pour voir que l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet : c'est le cas du principe de raison et de ses dérivés. Cette nécessité de recourir à des concepts intermédiaires n'empêche pas le jugement d'être analytique, quand ils sont tirés de la compréhension du sujet, par une analyse plus ou moins longue.

CHAPITRE V

LE RAISONNEMENT

155. — NATURE

C'est une opération par laquelle l'esprit tire un jugement d'un ou de plusieurs jugements. Dans cette opération l'esprit juge de ce qu'il ne connaît pas par comparaison avec ce qu'il connaît; il va du connu à l'inconnu soit en *induisant*, soit en *déduisant* une vérité d'une autre. Le jugement est l'aperception *immédiate* d'un rapport. Le raisonnement n'est qu'une aperception *médiate*. Il y a des vérités qui sont évidentes par elles-mêmes : vg. les faits de conscience, les principes rationnels; elles sont perçues *immédiatement* par un procédé *intuitif* (*intueri*), qui est le jugement. Mais il en est d'autres qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes : pour les connaître, l'esprit se sert d'*intermédiaires*, fait un *détour* : il emploie un procédé *discursif* (*dis-currere*), qu'on nomme le raisonnement ⁽¹⁾.

156. — RAISON ET RAISONNEMENT

Pour montrer en quoi ils diffèrent, il faut établir :

I. — *Que le raisonnement est une des opérations principales de la raison, mais qu'il n'est pas la raison tout entière.*

En effet : A. — La raison est la faculté de comprendre les choses, la faculté de l'absolu, du nécessaire, de l'universel. Pour arriver à ce but : 1° tantôt elle saisit *directement* les rapports des

⁽¹⁾ BIXET, *Psychologie du raisonnement.* — BOSSERT, *Logique*, L. III, chap. 1.

être. Cet autre ne peut être raison suffisante de ce qui commence que s'il en détermine le commencement; or ce qui détermine le commencement de quelque chose c'est ce qu'on nomme cause efficiente; donc ce qui commence a sa raison d'être dans une cause efficiente.

C. — **Uniformité de la nature** : *Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets.* — Ce n'est qu'une application du principe de raison au principe de causalité (164, III). — Il est donc analytique comme eux.

D. — **Substance** : *Tout phénomène implique une substance.* C'est manifeste : la substance est un être en soi; le phénomène est une manière d'être, une modification de l'être; il ne peut donc exister en soi, mais dans un autre qui est en soi, c'est-à-dire dans une substance.

E. — **Finalité** : *Rien n'arrive sans fin.* — De même que tout ce qui arrive ou commence d'être vient d'une cause, de même tout va vers un but. Les deux principes de causalité et de finalité sont *corrélatifs*; il faut non seulement une cause efficiente pour que quelque chose commence d'être, il faut encore une cause finale, c'est-à-dire *ce pourquoi une chose se fait*, car en dehors de ce pourquoi la cause efficiente n'aurait pas de raison pour commencer, continuer et terminer ce qu'elle fait. On peut appliquer au principe de finalité une démonstration analogue à celle donnée pour le principe de causalité (B).

Conclusion : le principe de raison et ses dérivées sont donc analytiques. Sans doute, ils ne le sont pas au même degré que le principe d'identité. Les difficultés viennent de ce que l'on perd de vue cette remarque essentielle : *il y a des degrés dans l'analyse.* Dans le cas du principe d'identité, dont la formule est tautologique (*ce qui est, est*), il est évident à première vue que le jugement est analytique; l'analyse est *immédiate*. Mais l'analyse peut être *médiate*, c'est-à-dire exiger que l'esprit passe par plusieurs *intermédiaires* pour voir que l'attribut est contenu dans la compréhension du sujet : c'est le cas du principe de raison et de ses dérivés. Cette nécessité de recourir à des concepts intermédiaires n'empêche pas le jugement d'être analytique, quand ils sont tirés de la compréhension du sujet, par une analyse plus ou moins longue.

CHAPITRE V

LE RAISONNEMENT

155. — NATURE

C'est une opération par laquelle l'esprit tire un jugement d'un ou de plusieurs jugements. Dans cette opération l'esprit juge de ce qu'il ne connaît pas par comparaison avec ce qu'il connaît; il va du connu à l'inconnu soit en *induisant*, soit en *déduisant* une vérité d'une autre. Le jugement est l'aperception *immédiate* d'un rapport. Le raisonnement n'est qu'une aperception *médiate*. Il y a des vérités qui sont évidentes par elles-mêmes : vg. les faits de conscience, les principes rationnels; elles sont perçues *immédiatement* par un procédé *intuitif* (*intueri*), qui est le jugement. Mais il en est d'autres qui ne sont pas évidentes par elles-mêmes : pour les connaître, l'esprit se sert d'*intermédiaires*, fait un *détour* : il emploie un procédé *discursif* (*discurrere*), qu'on nomme le raisonnement ⁽¹⁾.

156. — RAISON ET RAISONNEMENT

Pour montrer en quoi ils diffèrent, il faut établir :

I. — *Que le raisonnement est une des opérations principales de la raison, mais qu'il n'est pas la raison tout entière.*

En effet : A. — La raison est la faculté de comprendre les choses, la faculté de l'absolu, du nécessaire, de l'universel. Pour arriver à ce but : 1° tantôt elle saisit *directement* les rapports des

⁽¹⁾ BIXET, *Psychologie du raisonnement.* — BOSSERT, *Logique*, L. III, chap. 1.

choses : c'est la fonction de la raison *intuitive* qui se manifeste dans l'abstraction, la généralisation, le jugement immédiat, les principes directeurs. — 2° Tantôt elle doit recourir à des *intermédiaires* pour saisir des rapports inaccessibles à l'intuition ; c'est l'office de la raison *discursive*, qui se manifeste dans le raisonnement. Le raisonnement n'est donc pas la raison tout entière puisqu'il a au-dessus de lui des opérations qu'il ne peut suppléer.

B. — Le raisonnement suppose l'exercice de la raison intuitive, sous la forme : 1° des *jugements immédiats* qui le composent ; — 2° des *principes* qui le dirigent : vg. Deux idées convenant à une même troisième conviennent entre elles. — Ce qui est vrai du genre est vrai aussi de toute espèce et de tout individu appartenant au genre. — Ce qui est contenu dans une chose est contenu dans tout ce qui contient cette chose.

C. — Il est tout ensemble un signe : a) de *faiblesse*, puisque l'intelligence est obligée d'y recourir pour découvrir des vérités qu'une intelligence supérieure apercevrait *immédiatement* ; ainsi Dieu ne raisonne pas ; il voit intuitivement toute vérité ; — b) de *grandeur*, puisqu'il nous est un moyen d'acquérir de nouvelles connaissances et d'en faire la preuve ; double résultat que, sans lui, la raison intuitive ne pourrait atteindre.

D. — A cause de sa complication, le raisonnement est plus *sujet à l'erreur* que la raison intuitive. C'est ce qui explique comment il peut être contraire à la raison. C'est le second point à établir.

II. — *Que dans certains cas le raisonnement peut être en opposition avec la raison.* Cette opposition a lieu :

A. — Quand le raisonnement a pour matière des données fausses ou douteuses, admises *a priori* : vg. raisonnement fondé sur ce principe : la nature a horreur du vide.

B. — Quand on emploie le raisonnement pour résoudre des questions qui ne sont pas de son ressort : vg. vouloir prouver des vérités immédiatement évidentes, opposer des théories à des faits.

C. — Quand on réduit le raisonnement à une sorte de mécanisme verbal, qui étouffe la pensée. On peut en effet jongler pour ainsi dire avec les particules *or, donc, par conséquent*, multiplier les distinctions raffinées et oiseuses, et prendre ainsi l'habitude

d'*ergoter*, de raisonner à vide, négligeant « le grain des choses pour la paille des mots ». (Leibniz). C'est l'abus visé par Molière (1) :

Raisonner est l'emploi de toute ma maison,
Et le raisonnement en bannit la raison.

157. — ESPÈCES DE RAISONNEMENTS

On distingue deux sortes de raisonnements : **inductif** et **déductif**. On peut *analyser* le raisonnement au point de vue soit :

I. — **Psychologique** : il s'agit alors de déterminer la *nature* du raisonnement, les opérations dont il se compose, le rapport qui l'unit aux autres actes de l'esprit.

II. — **Logique** : dans ce cas, il faut déterminer les *conditions* de sa validité, les *règles* qu'il doit observer pour être correct.

A. — INDUCTION

§ I. — **Analyse psychologique : A).** — **Nature** : c'est un raisonnement par lequel l'esprit conclut du particulier au général, c'est-à-dire des effets aux causes, des faits aux lois, des conséquences aux principes. *Induire*, c'est de l'observation d'un plus ou moins grand nombre de cas donnés conclure tous les cas du même genre, c'est inférer la *loi* qui les régit : vg. ce fer, ce bois, cette pierre, ce livre etc., abandonnés à eux-mêmes tombent ; donc tous les corps abandonnés à eux-mêmes tombent. L'induction est par conséquent une sorte de généralisation. Les lois établies par l'induction sont de deux sortes : 1° Lois de *coexistence*, qui énoncent des rapports constants entre des caractères *simultanés* : vg. les oiseaux sont des vertébrés. — 2° Lois de *succession*, qui énoncent des rapports constants entre des faits qui *se suivent* : vg. la chaleur dilate les corps.

(1) *Les femmes savantes*, II, 7.

B) **Modes** : on distingue l'induction :

1° **Spontanée**, c'est l'induction **vulgaire** : elle consiste à conclure d'un certain nombre de cas donnés à tous les cas du même genre en raison du *fait* de leur ressemblance ; mais les cas sur lesquels elle se fonde n'ont pas été étudiés dans le but de découvrir la *cause* de leur ressemblance. L'induction vulgaire est tantôt vraie, tantôt fautive, car elle procède au hasard. Elle est l'origine de beaucoup de préjugés : vg. l'apparition d'une comète sera interprétée comme le présage d'un malheur public, parce que quelquefois les deux phénomènes ont fortuitement coïncidé.

2° **Réfléchie**, c'est l'induction **scientifique** ; elle consiste à conclure d'un certain nombre de cas donnés à tous les cas du même genre en raison de la *cause* qui explique leur ressemblance. L'induction scientifique aboutit à la vérité, parce qu'elle ne procède pas en aveugle, mais d'après des méthodes sûres (Cf. *Logique* : méthodes de S. Mill).

C) **Opérations qu'elle suppose** : 1° L'esprit compare un certain nombre de faits et aperçoit entre eux un rapport de coexistence ou de succession : vg. Tous les oiseaux que j'ai observés étaient vertébrés.

2° L'esprit interprète ce rapport comme le signe d'une *liaison essentielle* : Ils étaient vertébrés parce qu'ils étaient oiseaux.

3° Du caractère essentiel de cette liaison il conclut la *généralité* du rapport, c'est-à-dire la *loi* : Donc tous les oiseaux sont vertébrés.

D) **Induction et association** : on voit par là toute la distance qui sépare l'induction de l'association des idées et par conséquent l'impossibilité de l'y ramener, comme le veulent Hume et les associationnistes anglais. L'association peut être l'équivalent pratique de l'induction, comme on le voit chez les enfants et les animaux ; elle peut produire dans l'esprit le phénomène de l'attente, comme le produit la connaissance d'une loi. Le chien qui voit lever sur lui un bâton, dont il a été déjà frappé, attend la douleur. Cette attente est due à une association d'images entre le bâton levé et la douleur qui a suivi. Mais l'animal ne pense ni la liaison qui unit les deux phénomènes, ni la causalité, ni l'universalité. Il n'y a eu qu'une succession d'images, qui peut être efficace pour la con-

duite (même chez l'homme, lequel est souvent purement empirique, comme dit Leibniz) ; mais il n'y a pas trace de raisonnement (1).

§ II. — **Analyse logique** : l'induction pour être légitime, pour déterminer la *cause* et établir la *loi* des phénomènes, doit employer des *méthodes sûres* (Méthodes de S. Mill qui combleront les lacunes des tables de Bacon) et s'appuyer sur un *principe certain* (celui de l'uniformité de la nature) qui justifie le passage de quelques cas à tous les cas possibles du même genre (Cf. *Logique*, Méthode des sciences physiques et naturelles).

B. — DÉDUCTION (2)

§ I. — **Analyse psychologique** : A) **Nature** : raisonnement par lequel l'esprit conclut du général au particulier. *Déduire*, c'est donc d'une vérité générale connue en inférer une autre moins générale ou particulière : vg.

Tout homme est mortel,
Or Paul est homme,
Donc Paul est mortel.

B) **Opérations qu'elle suppose** : la déduction a pour *éléments* trois jugements et trois idées. Dans les deux premiers jugements on compare deux idées (vg. *mortel*, *Paul*) avec une même troisième (*homme*), et l'on affirme leur convenance avec cette troisième idée. Dans le troisième jugement on conclut la convenance des deux idées (*Paul*, *mortel*) comparées dans les deux premiers jugements. Les deux premiers jugements se nomment l'*antécédent* du raisonnement ; le troisième, le *conséquent*.

§ II. — **Analyse logique** : la Logique étudie la déduction au point de vue de son *expression verbale*. Or l'expression verbale du raisonnement déductif, simple et régulier, c'est le **sylogisme**

(1) LEIBNIZ, *Nouveaux essais*,.... Avant Propos, p. 62-3 ; — *Principes de la nature et de la grâce fondés en raison*, § 5.

(2) BOSSUET, *Logique*, L. III.

qu'Aristote définit : « Un discours dans lequel, certaines choses étant posées, une autre chose en résulte nécessairement, par cela seul que celles-là sont posées. »

A) **Éléments du syllogisme** : 1° Comme il y a trois idées dans la déduction, il y a trois termes dans le syllogisme : le grand et le petit terme (vg. mortel, Paul), qu'on appelle extrêmes ; le moyen terme (homme), qui sert d'intermédiaire entre le grand et le petit terme.

2° Comme il y a trois jugements dans la déduction, il y a trois propositions dans le syllogisme : la majeure (qui contient le grand terme) et la mineure (qui contient le petit terme) s'appellent prémisses ; la troisième se nomme conclusion.

Matière du syllogisme : elle est constituée par les propositions et les termes.

Forme : c'est la conséquence, c'est-à-dire la nécessité de poser la conclusion à la suite de certaines prémisses données. Le mot donc est l'expression verbale de cette nécessité.

B) **Règles** : pour être concluant, le syllogisme doit remplir certaines conditions et observer les règles qui régissent les termes et les propositions. (Cf. *Logique formelle*).

C) **Principes fondamentaux** : une suite quelconque de trois propositions ne suffit pas pour constituer un syllogisme. Il faut entre les trois termes qui le composent un lien logique en vertu duquel la conclusion découle nécessairement des prémisses. Pourquoi puis-je affirmer, dans l'exemple cité : 1° que l'idée de mortel convient à l'idée d'homme ? parce que l'homme est contenu dans la classe des mortels ; — 2° que l'idée d'homme convient à l'idée de Paul ? parce que Paul est contenu dans la classe des hommes ; — 3° que l'idée de mortel convient à l'idée de Paul ? parce que Paul étant contenu dans la classe des hommes, et la classe des hommes étant contenue dans la classe des mortels, Paul est nécessairement contenu dans la classe des mortels. Donc le rapport logique qui unit les trois termes de la déduction est un rapport du contenu au contenant, ou de l'individu à l'espèce, de l'espèce au genre. Dans cette analyse du raisonnement déductif on s'est placé au point de vue de l'extension des termes. Le principe du syllogisme à ce point de vue est celui de la *contenance extensive* :

Ce qui est vrai du genre est vrai aussi de toute espèce et de tout individu appartenant au genre. *Quod dicitur de omni, dicitur etiam de quibusdam et singulis*. On peut se placer encore au point de vue de la *compréhension* (Cf. *Logique*, L. I, Ch. III).

C. — ANALOGIE

On peut raisonner en concluant : *du général au particulier*, et c'est la **déduction** ; ou *du particulier au général*, et c'est l'**induction**. Les Associationnistes (Stuart Mill, Bain, Spencer) admettent une troisième sorte de raisonnement, d'où dériveraient les deux autres et qui consisterait à conclure du *particulier au particulier* : vg. l'enfant, s'étant une première fois brûlé le doigt, ne veut plus l'approcher du feu, parce qu'il craint d'être brûlé de nouveau. Il conclut donc d'un cas particulier à un cas particulier, à cause de leur ressemblance, sans passer par cette loi générale : toute flamme brûle. C'est aussi de cette manière que raisonnent les animaux (*).

Réponse : I. — Si l'enfant ne compare pas les deux cas et ne conclut pas de l'un à l'autre, il n'y a pas raisonnement, mais simple *association d'idées*. La vue du feu éveille l'idée de brûlure et cette idée provoque, comme la sensation même, un mouvement instinctif de répulsion. — C'est le cas des animaux qui ne raisonnent point, parce qu'ils ne perçoivent pas les rapports.

II. — S'il y a comparaison des deux cas et conclusion de l'un à l'autre en vertu de l'aperception d'un rapport de ressemblance entre eux, il y a un raisonnement qu'on nomme **Analogie**. Mais l'analogie ne constitue pas une troisième espèce de raisonnement, car, malgré son apparente simplicité, elle se compose de deux rai-

(*) S. MILL, *Système de logique*, L. II, Chap. III, § 3, p. 210 (Traduct. Peisse, t. I).

sonnements successifs, dont l'un est une *induction*, l'autre une *déduction* :

Induction	}	Une première flamme m'a brûlé, Donc les flammes brûlent.
Déduction	}	Les flammes brûlent, Donc cette seconde flamme me brûlera.

Tous les raisonnements doivent donc se ramener à la **déduction** et à l'**induction**.

158. — IMPORTANCE DU RAISONNEMENT

A) **En général** : le raisonnement sert à :

I. — **Découvrir des vérités nouvelles** : certains faits deviennent pour nous les indices d'une loi générale qui, échappant à l'observation, doit être établie par le raisonnement. — D'une propriété observée dans un objet nous concluons l'existence d'une autre propriété que nous ne voyons pas : vg. découverte de la gravitation universelle par Newton.

II. — **Prouver des vérités incertaines** : vg. en géométrie, c'est par le raisonnement qu'on démontre les théorèmes. Pour Bossuet c'est la fonction principale du raisonnement, car pour lui raisonner, c'est avant tout « prouver une chose par une autre ⁽¹⁾ ».

III. — **Expliquer des vérités mal comprises** : une vérité peut être connue sans être comprise. Comprendre une vérité c'est en connaître les *raisons* ; c'est savoir qu'elle est la conséquence d'une autre vérité ; or cela c'est raisonner. — Le raisonnement n'est donc pas seulement un signe de *faiblesse* ; c'est aussi une marque de *grandeur*, puisqu'il nous permet d'acquérir sans cesse de nouvelles connaissances et d'en faire la preuve.

B) **Raisonnement inductif** : I. — L'induction soulève le voile qui dérobe l'**avenir**, grâce aux lois qu'elle permet d'établir. Elle

(1) De la connaissance de Dieu et de soi-même. Chap. 1, § 43.

donne le moyen de *prévoir* et de *pouvoir*. De là les prévisions de la science : vg. l'astronome annonce une éclipse, le retour d'une comète, l'apparition d'un nouvel astre.

II. — Elle permet de reconstruire le **passé** : vg. le naturaliste reconstitue, avec les débris d'un animal fossile, le squelette entier d'une espèce disparue (vg. Cuvier).

III. — Dans le **présent**, grâce à elle, on peut affirmer que ce qui se passe sous nos yeux se passe en même temps et de la même manière sur tous les points du globe, car elle est la *généralisation de l'expérience* dans l'espace comme dans le temps. Sans l'induction, l'homme ne connaîtrait que des faits particuliers, mais ni causes ni lois. Sans elle les *sciences d'observation* seraient *impossibles*.

C) **Raisonnement déductif** : la déduction est très utile au point de vue :

I. — **Pratique** : par elle on peut appliquer aux cas particuliers les lois générales découvertes par induction. De là tant d'applications de découvertes théoriques à l'industrie, aux arts, aux sciences.

II. — **Spéculatif** : a) C'est l'instrument spécial des sciences mathématiques et métaphysiques : vg. c'est par le raisonnement déductif que le *géomètre* démontre ses théorèmes ; que le *métaphysicien* tire certaines conséquences de la spiritualité de l'âme : vg. l'immortalité. — b) La déduction sert à expliquer une loi déjà découverte par l'induction en la rattachant à une loi supérieure de laquelle on peut la déduire ; alors cette loi, d'empirique qu'elle était, devient loi *dérivée* : vg. expliquer la loi de l'ascension des ballons, c'est la déduire des lois plus générales de la pesanteur et de l'élasticité des gaz. (Cf. *Logique*, L. II, ch. III, IV).

SECTION IV

LA RAISON et les PRINCIPES DIRECTEURS
DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE I

VÉRITÉS ET NOTIONS PREMIÈRES

159. — LA RAISON ET L'EXPERIENCE

I. — **Définition** : A) **La raison** : c'est la faculté de *comprendre*. Comprendre, c'est connaître l'essence et la nature des choses. Or l'esprit ne les connaît qu'au moyen des principes rationnels et des notions premières. Ces principes et ces notions sont les *données* ou le contenu de la raison.

B) **L'expérience** : c'est l'ensemble des *données* fournies par la conscience et les sens, facultés *expérimentales*.

II. — **Objet** : A) **De l'expérience** : le *relatif* : ce qui dépend de certaines conditions ; — le *contingent* : ce qui peut ne pas être ou être autrement ; — le *particulier* : ce qui est limité dans le temps et l'espace. Ces trois caractères s'impliquent : ce qui est relatif est contingent et ce qui est contingent est particulier.

B) **De la raison** : l'*absolu* : ce qui est indépendant de toute condition ; — le *nécessaire* : ce qui ne peut pas ne pas être ; — l'*universel* : ce qui n'a aucune limite ni dans le temps, ni dans l'espace. Ces trois caractères s'impliquent : ce qui est absolu est nécessaire, et ce qui est nécessaire est universel. — La raison peut donc se définir encore : *la faculté de l'absolu, du nécessaire et de l'universel, ou, d'un mot, la faculté de l'absolu.*

N. B. — Par *entendement* on signifie, ordinairement, la faculté d'abstraire, de généraliser et de juger. Kant le définit : la faculté de juger.

160. — FORMES DE LA RAISON

La raison est : I. — a) **Spontanée** : quand elle conçoit les notions et vérités premières d'une *manière concrète et implicite*. L'enfant et l'homme ignorant appliquent spontanément : vg. le principe de causalité, bien qu'ils n'en connaissent pas la formule. — b) **Réfléchie** : quand elle connaît les notions premières et les principes rationnels d'une *façon abstraite et explicite*.

II. — a) **Spéculative ou théorique** : quand elle s'exerce dans le domaine de la vérité pure. — b) **Pratique** : quand elle s'applique au discernement du bien et du mal pour diriger la volonté. C'est la *conscience morale*. — c) **Esthétique** : quand elle apprécie le beau. C'est le *goût* : « Le goût n'est qu'un bon sens délicat ». (Delille). — Kant a étudié ces trois formes de la raison : *Critique de la raison pure*. — *Critique de la raison pratique*. — *Critique du jugement*.

III. — a) **Intuitive** : quand elle saisit *immédiatement* la vérité. — b) **Discursive** : quand, d'une vérité connue, elle en induit ou en déduit une autre (156, 157).

161. — SENS COMMUN ET BON SENS

I. — **Sens commun** : « Tout le monde entend par sens commun, dit Jouffroy (1), un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite. » C'est la définition *objective*. Mais, ordinairement, ce nom s'applique moins aux notions et aux principes premiers qu'à la *faculté* de les connaître. Dans ce sens *subjectif*, on définit le sens commun : la raison

(1) *Mélanges philosophiques, Du sens commun et de la Philosophie.*

SECTION IV

LA RAISON et les PRINCIPES DIRECTEURS
DE LA CONNAISSANCE

CHAPITRE I

VÉRITÉS ET NOTIONS PREMIÈRES

159. — LA RAISON ET L'EXPERIENCE

I. — **Définition** : A) **La raison** : c'est la faculté de *comprendre*. Comprendre, c'est connaître l'essence et la nature des choses. Or l'esprit ne les connaît qu'au moyen des principes rationnels et des notions premières. Ces principes et ces notions sont les *données* ou le contenu de la raison.

B) **L'expérience** : c'est l'ensemble des *données* fournies par la conscience et les sens, facultés *expérimentales*.

II. — **Objet** : A) **De l'expérience** : le *relatif* : ce qui dépend de certaines conditions ; — le *contingent* : ce qui peut ne pas être ou être autrement ; — le *particulier* : ce qui est limité dans le temps et l'espace. Ces trois caractères s'impliquent : ce qui est relatif est contingent et ce qui est contingent est particulier.

B) **De la raison** : le *absolu* : ce qui est indépendant de toute condition ; — le *nécessaire* : ce qui ne peut pas ne pas être ; — l'*universel* : ce qui n'a aucune limite ni dans le temps, ni dans l'espace. Ces trois caractères s'impliquent : ce qui est absolu est nécessaire, et ce qui est nécessaire est universel. — La raison peut donc se définir encore : la *faculté de l'absolu, du nécessaire et de l'universel*, ou, d'un mot, la *faculté de l'absolu*.

N. B. — Par *entendement* on signifie, ordinairement, la faculté d'abstraire, de généraliser et de juger. Kant le définit : la faculté de juger.

160. — FORMES DE LA RAISON

La raison est : I. — a) **Spontanée** : quand elle conçoit les notions et vérités premières d'une *manière concrète et implicite*. L'enfant et l'homme ignorant appliquent spontanément : vg. le principe de causalité, bien qu'ils n'en connaissent pas la formule. — b) **Réfléchie** : quand elle connaît les notions premières et les principes rationnels d'une *façon abstraite et explicite*.

II. — a) **Spéculative ou théorique** : quand elle s'exerce dans le domaine de la vérité pure. — b) **Pratique** : quand elle s'applique au discernement du bien et du mal pour diriger la volonté. C'est la *conscience morale*. — c) **Esthétique** : quand elle apprécie le beau. C'est le *goût* : « Le goût n'est qu'un bon sens délicat ». (Delille). — Kant a étudié ces trois formes de la raison : *Critique de la raison pure*. — *Critique de la raison pratique*. — *Critique du jugement*.

III. — a) **Intuitive** : quand elle saisit *immédiatement* la vérité. — b) **Discursive** : quand, d'une vérité connue, elle en induit ou en déduit une autre (156, 157).

161. — SENS COMMUN ET BON SENS

I. — **Sens commun** : « Tout le monde entend par sens commun, dit Jouffroy (1), un certain nombre de principes ou notions évidentes par elles-mêmes, où les hommes puisent les motifs de leurs jugements et les règles de leur conduite. » C'est la définition *objective*. Mais, ordinairement, ce nom s'applique moins aux notions et aux principes premiers qu'à la *faculté* de les connaître. Dans ce sens *subjectif*, on définit le sens commun : la raison

(1) *Mélanges philosophiques, Du sens commun et de la Philosophie.*

spontanée, c'est-à-dire la raison en tant qu'elle connaît l'ensemble des vérités admises par tous : vg. vérités et notions premières. Il faut faire grand cas du sens commun, quand il s'applique à des vérités d'un ordre simple et pratique ou qui intéressent l'humanité entière : vg. l'existence des corps, l'existence de l'âme, l'existence de Dieu (Cf. *Logique*, L. III).

Mais, comme les perceptions du sens commun sont spontanées et confuses, il appartient à la science et à la philosophie de les contrôler et de les compléter par la réflexion. La philosophie recherche le *pourquoi* et le *comment* des choses : c'est la raison *réfléchie*. On peut donc dire que la philosophie est au sens commun ce que regarder est à voir.

II. — **Bon sens** : le sens commun est, d'après le mot lui-même, une qualité *commune* à tous les hommes, égale chez tous ; aussi reste-t-il à peu près invariable. Le bon sens, au contraire, c'est une qualité *individuelle*, susceptible de degrés variés et, en fait, plus ou moins développée dans les différents esprits. C'est l'aptitude à bien juger, à discerner le vrai du faux dans les cas particuliers. C'est ainsi que Nicole l'a compris, car il dit dans la *Logique de Port-Royal* : « Il n'y a rien de plus estimable que le bon sens et la justesse de l'esprit dans le discernement du vrai et du faux... Il est étrange combien c'est une qualité rare que cette exactitude de jugement. On ne rencontre partout que des esprits faux, qui n'ont presque aucun discernement de la vérité... Il n'y a point d'absurdités si insupportables qui ne trouvent des approbateurs... et les plus ridicules sottises toujours des esprits auxquels elles sont proportionnées ». (*Premier discours*).

Descartes semble dire le contraire : « Le bon sens est la chose du monde la mieux partagée ⁽¹⁾ ; car chacun pense en être si bien pourvu que ceux mêmes qui sont les plus difficiles à contenter en toute autre chose n'ont point coutume d'en désirer plus qu'ils en ont... La puissance de bien juger et distinguer le vrai d'avec le faux, qui est proprement ce qu'on nomme le bon sens ou la raison, est naturellement égale en tous les hommes ⁽²⁾. »

(1) La Rochefoucauld a dit équivalentement : « Tout le monde se plaint de sa mémoire, personne de son jugement. » (*Maximes*, 89. Cf. *supra*, 151).

(2) *Discours de la Méthode*, première partie.

On a concilié ces deux opinions, en apparence contradictoires, en disant que Nicole parle de la raison déformée par un mauvais usage, tandis que Descartes a en vue la raison native, avant tout exercice. Ce qui paraît incontestable c'est que des esprits, également justes à l'origine, peuvent grandement différer dans la suite, selon l'emploi qu'ils font de leur raison. La méthode a une influence décisive sur le développement intellectuel, comme l'ajoute Descartes un peu plus loin : « Ce n'est pas tout d'avoir l'esprit bon, mais le principal est de l'appliquer bien. » Il semble cependant que Descartes exagère l'importance de la méthode en affirmant que l'inégalité des esprits tient *uniquement* à la différence des méthodes employées. Les faits prouvent contre Descartes que les aptitudes naturelles ne sont pas identiques chez tous : les esprits ne sont pas tous également bien doués. Il n'y a d'ailleurs que les bons esprits à savoir tirer profit d'une bonne méthode.

Ce qui est égal, chez tous les hommes, c'est le sens commun, c'est-à-dire la *raison spontanée*, la faculté des premiers principes. Mais si l'on identifie le bon sens avec la faculté « de bien juger et de distinguer le vrai d'avec le faux », comme nous l'avons fait avec Descartes, il n'est pas vrai que cette faculté soit « la chose du monde la mieux partagée » ni égale chez tous.

§ A. — VÉRITÉS PREMIÈRES ⁽¹⁾

162. — DÉFINITION ET CLASSIFICATION

A) **Définition** : ce sont des jugements portant sur des rapports nécessaires, universels, évidents par eux-mêmes. « On ne doit considérer comme vérités premières, dit Leibniz, que les vérités qui n'ont pas besoin de démonstration », puisqu'elles servent à démontrer les autres. On n'entend pas ici par vérités

(1) P. BUFFIER, *Traité des premières vérités*.

premières celles que l'on aperçoit immédiatement, vg. vérité de notre existence, mais celles qui tiennent sous leur dépendance toutes les autres vérités : c'est pour cela qu'elles peuvent servir de principes directeurs de la connaissance.

B) **Classification** : on distingue dans l'ordre :

I. — **Logique** : les principes d'identité, — de contradiction, — du tiers exclu.

II. — **Métaphysique** : les principes de raison suffisante, — de causalité, — de substance, — des lois, — de finalité.

III. — **Moral** : les principes de l'obligation morale, — de la distinction du bien et du mal, — de la responsabilité, etc. (Cf. *Morale*).

163. — PRINCIPE D'IDENTITÉ ET SES DÉRIVÉS

Principe d'identité ⁽¹⁾ : « Ce qui est, est » ; — ou : « Le même est le même » ; — ou : « A est A ». — Il exprime pour la pensée la nécessité de rester d'accord avec elle-même. — Ses dérivés sont :

I. — **Principe de contradiction** : Aristote ⁽²⁾ l'a formulé ainsi : « Il est impossible que le même attribut appartienne et n'appartienne pas au même sujet, dans le même temps, sous le même rapport. » Autre formule : « Il est impossible que A soit à la fois A et non A. » Ce principe devrait s'appeler de *non contradiction*, dit Hamilton, parce qu'il exprime pour la pensée la nécessité de ne pas se contredire. Ce principe n'est que le principe d'identité énoncé sous une forme négative. Ces deux principes exprimant la même loi, l'un *positivement*, l'autre *négativement* : la nécessité pour la pensée de rester d'accord avec elle-même, on les prend souvent l'un pour l'autre.

II. — **Principe du tiers exclu**, ou d'*exclusion du milieu*, ou

(1) L'identité signifie ici l'absence de contradiction intrinsèque, tandis que l'identité du moi, c'est la persistance d'un être dans le temps.

(2) *Métaphysique*, L. IV, Chap. m, § 8.

d'*alternative* : « Une chose est ou n'est pas » ; — ou : « Il n'y a pas de milieu » ; — ou : « Il n'y a pas de troisième alternative. » Entre deux propositions contradictoires, dont l'une est la négation pure et simple de l'autre, comme il n'y a pas de milieu (*non datur tertium*), si l'une est vraie, l'autre est fausse, et *vice versa*. Ce principe n'est qu'une conséquence du principe de contradiction : en effet, si les deux alternatives (A et non A) pouvaient être en même temps toutes deux vraies ou toutes deux fausses, il s'ensuivrait que A serait A et non A. Ce serait la négation du principe de contradiction.

Axiomes : on rattache à ces principes les axiomes :

1^o *Mathématiques communs* à l'arithmétique, à l'algèbre et à la géométrie : vg. Deux quantités égales à une même troisième sont égales entre elles. — Si à des grandeurs égales on ajoute des grandeurs égales, les sommes sont égales.

2^o *Logiques* : Deux termes identiques à un même troisième terme sont identiques entre eux.

Ces principes et ces axiomes sont dits *analytiques* parce qu'ils ont pour formules des jugements, où le sujet et l'attribut sont *totalemment ou partiellement identiques*.

164. — PRINCIPE DE RAISON ET SES DÉRIVÉS

Principe de raison suffisante : « Tout ce qui est a sa raison ⁽¹⁾ ». — La raison d'une chose est ce qui explique son existence et sa nature, ce qui nous la rend intelligible. Dire que tout a sa raison d'être, c'est dire que « tout est intelligible », peut être compris par la pensée. Aussi M. Fouillée l'appelle-t-il *principe d'universelle intelligibilité*. Sans doute notre esprit ne comprend pas tout, mais la cause en est que nous ne sommes pas assez intelligents et non que les choses ne sont pas intelligibles en elles-

(1) Leibniz le formule ainsi : « Rien n'arrive sans qu'il y ait une raison pourquoi cela est ainsi plutôt qu'autrement. » (*Lettres à Clarke*, II, § 1).

mêmes. Rien ne peut nous enlever la conviction de l'intelligibilité des choses ; aussi le principe de raison suffisante est-il la condition de l'exercice de l'intelligence.

Ses dérivés : ce principe se décompose en autant de principes spéciaux qu'on peut trouver de raisons nécessaires pour rendre une chose intelligible. Or, quand on connaît la *cause*, la *substance*, la *loi* et la *fin* d'une chose, on sait tout ce qui peut rendre compte de son existence et de sa nature. De là les principes dérivés :

I. — **Principe de causalité** : « Tout ce qui commence d'être a une cause ». — Le principe de raison est plus général : toute cause est raison, mais toute raison n'est pas cause. Le principe de raison s'applique à tout, au monde abstrait comme au monde concret, aux concepts métaphysiques comme aux phénomènes sensibles : vg. Dieu a sa raison d'être dans sa perfection absolue ; une vérité a sa raison dans une autre vérité ; mais on ne doit pas dire que la perfection de Dieu est la cause de son existence, qu'une vérité a sa cause dans une autre vérité.

II. — **Principe de substance** : « Tout phénomène implique une substance, un sujet un et permanent ». — Ce principe est le complément nécessaire du précédent. En effet, si rien ne subsiste sous la succession des phénomènes, ceux-ci n'étant plus liés entre eux, on ne comprend pas comment ceux qui précèdent peuvent déterminer ceux qui suivent. Si un premier phénomène A disparaît totalement avant qu'un second B soit produit, le premier phénomène est pour le second comme s'il n'avait jamais existé : le second serait un phénomène sans cause. Pour concevoir un rapport de causalité entre deux phénomènes, il faut que quelque chose persiste qui leur serve de lien. La substance est donc une raison d'être du phénomène.

III. — **Principe des lois, ou d'uniformité de la nature, ou principe d'ordre** : « Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets ». — D'autres disent : « La nature obéit à des lois stables et générales ». — « Il y a de l'ordre dans le monde ». Mais le principe ainsi formulé n'est plus premier, parce qu'il résulte d'une démonstration *a posteriori*.

Ce principe n'est qu'une application du principe de raison au

principe de causalité. Si, les causes, par hypothèse, restant les mêmes, les effets changeaient, la différence des effets n'ayant pas sa raison d'être dans la différence des causes, serait sans raison. — Claude Bernard l'appelle le *principe du déterminisme*.

IV. — **Principe de finalité ou des causes finales** : « Tout se fait en vue d'une fin » ; « ὄδον μίτην », comme dit Aristote. — Bossuet a donné une autre formule qu'on peut résumer ainsi : « Tout ce qui est ordonné suppose une intelligence et un but ».

Remarques : 1° Kant appelle ces principes du second groupe des jugements *synthétiques a priori*. D'autres prétendent qu'ils sont *analytiques*. (154, IV).

2° *Réduction des principes aux principes d'identité et de raison* : A). Le principe de contradiction n'est que la formule négative du principe d'identité et le principe du tiers exclu est une conséquence du principe de contradiction.

B) La *cause*, la *substance* et la *fin* sont des raisons de l'existence des phénomènes et des êtres ; la *loi* est la raison de leur coexistence ou de leur succession. En effet : la *cause* est la raison du phénomène qu'elle précède et produit ; — la *substance* est la raison de la causalité elle-même ; — la *fin* est la raison déterminant l'emploi d'un phénomène comme moyen (1) ; — le principe des lois n'est qu'une application du principe de raison au principe de causalité. C'est Leibniz (2) qui a ramené les vérités premières aux principes d'identité et de raison. Ces deux principes sont distincts, mais ils restent solidaires ; ils ne sont que l'expression de la nature essentielle de l'intelligence : le besoin d'intelligibilité.

165. — RÔLE DES PRINCIPES DANS LA PENSÉE

I. — **Le principe d'identité** et ses dérivés conditionnent la possibilité de la pensée, en la faisant s'accorder avec elle-même.

(1) LACHELIER, *Fondement de l'induction*.

(2) *Lettres à Clarke*, II, § I

C'est ainsi que le jugement, acte essentiel de l'intelligence, n'est possible que si les choses dont il exprime le rapport ne sont pas contradictoires entre elles, si la pensée reste d'accord avec elle-même. Autrement on tombe dans l'absurde et l'inintelligible, comme si l'on dit : un cercle est carré. Le principe d'identité est la **loi statique** de l'esprit ; en dehors de lui, la pensée se pose et se détruit en même temps, car, si ce qui est n'est pas, si A n'est plus A, le résultat sera $A=A$, c'est-à-dire = 0. Quand je dis vg. ce mur est blanc, si ce qui est peut ne pas être, il se peut que le mur ne soit plus mur quand j'affirme qu'il est blanc. Pour que cette proposition soit possible, il faut donc que le sens d'aucun des mots ne change pendant qu'on les pense.

II. — **Le principe de raison** conditionne l'exercice et la réalité de la pensée ; c'est la **loi dynamique** de l'esprit. Si l'esprit n'était pas convaincu que les choses sont intelligibles, ont leur raison d'être, il n'entrerait pas en exercice : étant fait pour comprendre, étant intelligent, il croit spontanément qu'il y a quelque chose d'intelligible, quelque chose à comprendre. Ce principe postule donc l'accord de la pensée avec les choses, comme le principe d'identité l'accord de la pensée avec elle-même. Ces deux principes fondamentaux de l'intelligence sont étroitement solidaires ; ils constituent le fond même de l'intelligence. C'est pourquoi ils se retrouvent dans toute affirmation, dans toute pensée. Prenons un exemple : cette table a été faite avec du bois. Pour que cette proposition ait une signification, il faut : 1°) que le sens d'aucun des mots ne change pendant qu'on les a dans l'esprit (principes d'identité et de contradiction) ; — 2°) que l'esprit reconnaisse la liaison de la table avec le bois (principe de substance) ; — si on ajoute : par un menuisier, (c'est la causalité efficiente) pour écrire (c'est la cause finale). C'est ainsi qu'au fond de chaque proposition particulière se cachent les divers éléments constitutifs de la raison. Aussi les principes premiers, comme les notions qui en forment la matière, sont-ils découverts par l'esprit dans l'analyse de son activité, comme il découvre les lois physiques dans l'analyse des faits extérieurs.

166. — RÔLE DES PRINCIPES DANS LES SCIENCES

Aristote distingue les principes :

I. — **Communs à toutes les sciences** : principes d'identité et de raison. Comme ils sont la condition de la pensée, ils sont destinés à apprendre *n'importe quoi*.

II. — **Propres à une science ou à un groupe de sciences** : celui qui veut apprendre cette science ou ce groupe doit les posséder. Ce sont pour :

A) **Logique formelle et Mathématiques** : les axiomes dérivés du principe d'identité.

B) **Physique** : les principes de causalité et d'uniformité de la nature.

C) **Chimie** : spécialement le principe de substance.

D) **Sciences naturelles** : surtout le principe de finalité.

E) **Psychologie et Sciences morales** : spécialement aussi le principe de finalité.

F) **Morale** : les principes de la distinction du bien et du mal (Le bien est distinct du mal), — du devoir (Il faut faire le bien et éviter le mal), — de la responsabilité (Le bien a droit à une récompense, le mal mérite un châtement).

G) **Métaphysique** : les principes de raison et de finalité.

III. — **Remarques** : 1°) On appelle parfois tous les principes premiers *axiomes*, bien que d'ordinaire on réserve le nom d'axiomes aux principes analytiques dérivés du principe d'identité, c'est-à-dire aux axiomes logiques et mathématiques (163). — 2°) On appelle aussi les principes premiers *principes a priori* ; mais, selon nous, ils ne le sont pas absolument, car les notions qui leur servent d'éléments sont tirées de l'expérience. On peut dire qu'ils sont *relativement a priori*, en ce sens que l'activité intellectuelle qui les forme, la raison, est antérieure à l'expérience et que ces principes régissent toutes les expériences à venir (153, Remarque II).

167. — CARACTÈRES DES VÉRITÉS PREMIÈRES

Les principes premiers ont trois caractères ; ils sont :

I. — **Nécessaires** : A) **Subjectivement** : c'est-à-dire qu'ils sont la condition essentielle de toute connaissance : « Ils entrent, dit Leibniz, dans nos pensées dont ils font l'âme et la liaison, et ils y sont nécessaires comme les tendons et les muscles le sont pour marcher, quoiqu'on n'y pense point ». (1) Telles sont ces grandes lois du jugement : 1^o nous ne pouvons croire en même temps deux propositions qui se contredisent : c'est l'application du principe d'identité ou de contradiction ; — 2^o une chose étant donnée, nous croyons qu'elle a nécessairement sa raison ou sa cause, qui la fait être ce qu'elle est : c'est l'application du principe de raison ou de causalité.

B) **Objectivement** : ils ne peuvent pas ne pas être, ni être autrement ; ils sont donc vrais non seulement en fait, mais en droit ; ils constituent pour nous des vérités dont le contraire nous est absolument inconcevable. Il nous est impossible de concevoir un monde où les principes n'auraient pas leur application, où *vg.* une chose pourrait en même temps être et n'être pas, où un phénomène arriverait sans cause. Non seulement nous croyons qu'en fait tout a sa raison, mais encore qu'il en doit être ainsi.

II. — **Universels** : A) **Subjectivement** : ils sont présents à toutes les intelligences, communs à tous les esprits. Ils représentent des vérités impersonnelles, les mêmes pour tous et constituent ce qu'on appelle quelquefois les vérités de « sens commun ». — On objecte en vain que beaucoup d'intelligences les ignorent longtemps et même toujours. Sans doute, sous leur forme abstraite, ils ne sont connus que d'un petit nombre ; mais leur application instinctive est immédiate, contemporaine du premier éveil de l'intelligence. Tous en font usage, même les plus ignorants, même les enfants. Le sauvage et l'enfant ne connaissent pas la formule abstraite des principes d'identité et de raison ; cependant le pre-

(1) *Nouveaux essais*, L. I, Ch. 1, § 20.

mier se récrie à une contradiction (1) et le second demande sans cesse le *pourquoi* et le *comment* des choses. Ces deux principes sont donc bien les lois fondamentales et constitutives de toute intelligence. Mais pour s'en rendre compte et les formuler abstraitement il faut être capable d'analyse et de réflexion : « L'esprit, dit encore Leibniz, s'appuie à tout moment sur ces principes, mais il ne vient pas si aisément à les démêler et se à les représenter distinctement et séparément, parce que cela demande une grande attention à ce qu'il fait, et que la plupart des gens, peu accoutumés à méditer, n'en ont guère ». (2)

B) **Objectivement** : en même temps que ces principes sont les lois universelles de la pensée, nous croyons qu'ils sont les lois universelles de la réalité. Nous les considérons comme s'appliquant à l'universalité des choses dans tous les temps et dans tous les lieux.

III. — **Évidents par eux-mêmes** : il suffit qu'on les énonce devant nous, pour que nous les admettions aussitôt. Ils se montrent, ils ne se démontrent pas ; non seulement ils n'ont pas besoin d'être démontrés, mais ils sont INDÉMONSTRABLES. Ils sont en effet la condition de toute preuve ; ils ne peuvent par conséquent être prouvés eux-mêmes, car il faut bien avoir un *fondement* pour bâtir et un *point de départ* pour aller de l'avant. Le démontrable suppose l'indémontrable. A moins de déclarer toute connaissance et toute science impossibles, il faut admettre qu'on ne doit pas révoquer en doute les principes. C'est pourquoi on les appelle : vérités FONDAMENTALES, parcequ'ils ne reposent que sur eux-mêmes et toutes les autres vérités reposent sur eux ; — vérités PREMIÈRES, parce que les vérités particulières en dépendent.

168. — VÉRITÉS PREMIÈRES ET LOIS SCIENTIFIQUES

Les lois scientifiques ont des caractères opposés. Elles sont :

(1) « Il n'y a point de barbare qui, dans une affaire qu'il trouve sérieuse, ne soit choqué de la conduite d'un menteur qui se contredit ». (LEIBNIZ, *Nouveaux Essais*... L. I, Ch. I, § 4),

(2) *Ibidem*, § 20.

I. — **Contingentes** : elles pourraient ne pas exister ou être autres qu'elles sont ; ce sont des vérités de *fait*. Les principes sont des vérités de *droit*. La nécessité des lois de la nature est, comme l'a bien montré M. Boutroux ⁽¹⁾, *relative, hypothétique* ; celle des principes est *absolue, inconditionnelle*.

Les lois scientifiques sont **relatives** : 1° à la *nature de notre monde* : vg. en fait, les corps tombent dans le vide avec une vitesse proportionnelle au temps ; mais il pourrait en être autrement, et l'on conçoit un monde existant sans cette loi de la pesanteur ; — 2° à la *volonté de Dieu* : ayant posé librement les lois du monde, il peut y déroger, et, cela, sans désordre ni violation de principe, car, comme le remarque M. Rabier, « quand le savant dit : le soleil se lèvera demain, il sous-entend : si toutes les causes restent les mêmes. Intervient-il quelque cause nouvelle qui modifie l'effet attendu, le savant ne dit point que la loi est violée, car la loi ne dit pas que, les causes étant autres, l'effet doit rester le même ⁽²⁾ ».

Il n'en est pas ainsi des principes : ils ne dépendent ni : a) de la *nature du monde*, car il nous est impossible d'imaginer un monde où les choses ne seraient pas régies vg. par les principes de substance ou de causalité ; — b) de la *volonté de Dieu*, car Dieu ne peut pas faire que les propositions contradictoires soient vraies en même temps, ou qu'un phénomène arrive sans cause.

II. — **Générales** : elles n'ont pour objet qu'une *classe* d'êtres ou de phénomènes : vg. les lois physiques ne s'étendent qu'aux corps, lesquels ne constituent qu'un fragment de ce qui est. Rien au contraire n'échappe à la juridiction des principes : le principe de causalité, par exemple, est conçu par nous comme s'appliquant à tous les faits, à quelque ordre qu'ils appartiennent, physique, intellectuel ou moral. — Les lois ne sont connues que d'un *petit nombre* d'intelligences ; les principes sont *communs* à tous les esprits. (Cf. 146, VI).

III. — **Non évidentes par elles-mêmes** : elles ont besoin d'être *découvertes* et *démonstrées* par l'emploi de l'expérimentation

⁽¹⁾ De la contingence des lois de la nature.

⁽²⁾ Psychologie, p. 546.

et de l'induction (Cf. *Logique*). — Les principes s'imposent d'emblée à l'esprit par leur *évidence irrésistible*.

§ B. — CATÉGORIES OU NOTIONS PREMIÈRES

169. — COMPARAISON AVEC LES VÉRITÉS PREMIÈRES

Chacun des principes énumérés ci-dessus comprend deux *notions*, un sujet et un attribut, entre lesquelles l'esprit affirme un rapport. Ainsi, le principe d'identité renferme les notions d'*être* et d'*identité*, le principe de raison, celles d'*être* et de *raison*. Les autres principes contiennent, outre la notion d'*être*, celles de *cause* de *substance*, d'*ordre* et de *fin*.

I. — **Définition** : les notions premières sont les *idées* qui entrent dans la composition des premiers principes et sont impliquées dans nos divers jugements.

II. — **Comparaison** : A) **Ressemblance** : les *notions* et *vérités* sont appelées **PREMIÈRES** : elles le sont : 1° *en importance* : parce que, sans elles, il est impossible de faire la science, de juger, de raisonner, en un mot de penser ; — 2° *au point de vue logique* : car ce sont des connaissances : a) *irréductibles* : qui ne dérivent d'aucune autre ; b) *fondamentales* : d'où dérivent toutes les autres : « La raison, dit Leibniz, des vérités plus particulières dépend des plus générales, dont elles ne sont que les exemples ». ⁽¹⁾

B) **Différences** : la *notion* est une *IDÉE* qu'un *MOT* suffit à exprimer : être, identité, raison, cause, etc. — Elle n'implique aucune affirmation. La *vérité* est un *JUGEMENT* qui implique une affirmation et s'exprime par une *PROPOSITION* : vg. Tout a sa raison d'être.

⁽¹⁾ Nouveaux essais. L. I, Ch. I. § 20.

Il suit de là : a) que la notion est *plus simple* que le principe dans lequel elle entre comme élément ; qu'elle lui est *logiquement antérieure* ; — b) que la notion ne se rencontre pas seulement dans la vérité première correspondante ; elle figure aussi implicitement dans les jugements ordinaires : vg. le feu chauffe l'eau, = le feu est la cause de l'échauffement de l'eau ; — c) qu'elle peut être conçue *indépendamment de tout jugement* : vg. quand un philosophe cherche à définir la substance, la cause, etc.

Remarques : I. — Ces notions et vérités constituent les *éléments essentiels* de la pensée. En réalité, ces éléments ne s'offrent pas primitivement comme des notions et des principes ; ce sont des *faits* qui ne se présentent pas séparément, mais sont impliqués dans nos diverses connaissances. Ils ne revêtent la forme abstraite et universelle de notions et de principes, que lorsqu'ils sont devenus objet de pensée réfléchie et ont été soumis à l'analyse. La plupart revêtent la *double forme* d'idées et de jugements : vg. notion et principe d'identité ; — notion et principe de raison, etc. En regard de chaque notion première, on pourrait mettre un principe premier, mais pour quelques unes d'entre elles, l'esprit s'est dispensé de formuler le principe correspondant : vg. on pourrait dire : le relatif suppose l'absolu, le fini suppose l'infini. — Au fond, ces notions et vérités premières ne sont que les *lois constitutives* de notre esprit, les lois de l'activité intellectuelle.

II. — Aristote, Kant, etc., ont donné aux notions premières le nom de *catégories*. Elles sont en effet les divers points de vue auxquels on peut envisager les choses, les différents attributs qu'on peut, implicitement du moins, affirmer (καταγορεύειν) de tous les sujets. Mais les philosophes ne s'accordent pas sur leur classification. Voici les principales.

170. — CLASSIFICATIONS DES NOTIONS PREMIÈRES

I. — **Aristote** : il admet dix catégories. La *substance* et l'*accident* sont les deux genres suprêmes. Puis l'accident est subdivisé

en neuf classes : *quantité, qualité, relation, action, passion, temps, lieu, situation, manière d'être.*

*Arbor sex servos fervore refrigerat ustos.
Ruri cras stabo nec tunicatus ero.*

Critique : il a varié sur le nombre et l'ordre des catégories ; — il n'indique pas la méthode qui lui a servi à les déterminer. — La liste est à la fois incomplète (vg. l'idée d'absolu manque) et réductible (on pourrait ramener la *manière d'être* à la qualité).

II. — **Kant** : il admet *trois espèces* de notions fondamentales :

A) **Formes a priori de la Sensibilité** : 1) ESPACE, condition de la perception externe. — 2) TEMPS, condition de la perception interne.

B) **Catégories de l'Entendement** : conditions des jugements et de la possibilité de l'expérience. Il en compte 12, rangées en 4 groupes :

1) QUANTITÉ : unité — pluralité — totalité.

2) QUALITÉ : réalité (ou affirmation) — négation — limitation.

3) RELATION : substance et mode — cause et effet — action et réaction.

4) MODALITÉ : possibilité, existence, nécessité.

C) **Idées a priori de la Raison pure** ou **transcendantales** : conditions de l'explication universelle des choses : idées du MOI, du NON-MOI, de l'ABSOLU, dans laquelle se résument les deux autres.

Critique : au point de vue 1) **Métaphysique** auquel s'est placé Kant : ces notions n'ont pour lui qu'une valeur subjective (cf. *Métaph.*).

2) **Psychologique** : cette classification n'est pas irréprochable. Il est vrai que nos perceptions internes enveloppent l'idée de *temps* et nos perceptions externes celle d'*espace* ; il est vrai encore que l'idée d'*absolu* est nécessaire à l'esprit pour unifier ses connaissances. — Mais la liste des jugements dont Kant déduit ses douze catégories est incomplète (vg. il a omis les jugements *a priori* et *a posteriori*, *immédiats* et *médiats*) et la déduction est parfois arbitraire. — De plus, ces catégories ne sont pas irréductibles :

Les unes sont essentielles comme l'unité, la cause, la substance ; les autres sont des concepts dérivés et secondaires ⁽¹⁾.

III. — **Classification actuelle** : les philosophes sont très divisés sur le *nombre* des notions premières. Mais ce désaccord est sans gravité, parce que les notions premières sont les différents aspects d'une seule notion, la notion de l'absolu. Voici l'une des classifications contemporaines :

I. — Idées de TEMPS, d'ESPACE.

II. — Idées d'ÊTRE, d'IDENTITÉ — de RAISON, de CAUSE, de SUBSTANCE, de L'ÊTRE, de FIN.

III. — Idée d'ABSOLU, c'est-à-dire de NÉCESSAIRE, de PARFAIT, d'INFINI.

Certains refusent d'admettre le *temps* et l'*espace* parmi les notions premières, parce qu'ils n'y voient que des conditions de l'intuition sensible et non des lois de la pensée. Ceux qui les acceptent formulent ainsi les principes correspondants : « Tout objet est dans l'espace ». — « Tout événement est dans le temps ».

⁽¹⁾ RENOUVIER, *Essai de critique générale, Logique*, t. I.

CHAPITRE II

PROBLÈME DE LA RAISON

171. — ORIGINE DES NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES

Nous venons d'énumérer les vérités et les notions dont l'ensemble constitue la raison. Une question reste : quelle est l'*origine* de tous ces éléments ? Nous ne cherchons pas leur origine *chronologique*, c'est-à-dire la *date* de leur apparition dans l'esprit, mais leur origine *psychologique*, c'est-à-dire la *source* d'où ils dérivent. Le problème de l'origine des idées, qui avait déjà préoccupé l'antiquité et le moyen-âge, est devenu, depuis Locke, une des questions capitales de la philosophie. On peut ramener les solutions diverses, qu'il a reçues, aux trois suivantes :

I. — **Empirisme** : toutes nos connaissances viennent de l'*expérience*.

II. — **Rationalisme** : l'entendement renferme des idées et des principes *indépendants de l'expérience*.

III. — **Rationalisme empirique** : les notions et vérités premières s'expliquent par le *concours* de la raison et de l'expérience ⁽¹⁾.

ARTICLE I

SOLUTION EMPIRIQUE

L'école empirique a contesté l'existence même de la raison. En thèse générale l'*empirisme* prétend que l'intelligence tout entière

⁽¹⁾ J. BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. IV.

Les unes sont essentielles comme l'unité, la cause, la substance ; les autres sont des concepts dérivés et secondaires ⁽¹⁾.

III. — **Classification actuelle** : les philosophes sont très divisés sur le *nombre* des notions premières. Mais ce désaccord est sans gravité, parce que les notions premières sont les différents aspects d'une seule notion, la notion de l'absolu. Voici l'une des classifications contemporaines :

I. — Idées de TEMPS, d'ESPACE.

II. — Idées d'ÊTRE, d'IDENTITÉ — de RAISON, de CAUSE, de SUBSTANCE, de L'ÊTRE, de FIN.

III. — Idée d'ABSOLU, c'est-à-dire de NÉCESSAIRE, de PARFAIT, d'INFINI.

Certains refusent d'admettre le *temps* et l'*espace* parmi les notions premières, parce qu'ils n'y voient que des conditions de l'intuition sensible et non des lois de la pensée. Ceux qui les acceptent formulent ainsi les principes correspondants : « Tout objet est dans l'espace ». — « Tout événement est dans le temps ».

(1) RENOUVIER, *Essai de critique générale, Logique*, t. I.

CHAPITRE II

PROBLÈME DE LA RAISON

171. — ORIGINE DES NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES

Nous venons d'énumérer les vérités et les notions dont l'ensemble constitue la raison. Une question reste : quelle est l'*origine* de tous ces éléments ? Nous ne cherchons pas leur origine *chronologique*, c'est-à-dire la *date* de leur apparition dans l'esprit, mais leur origine *psychologique*, c'est-à-dire la *source* d'où ils dérivent. Le problème de l'origine des idées, qui avait déjà préoccupé l'antiquité et le moyen-âge, est devenu, depuis Locke, une des questions capitales de la philosophie. On peut ramener les solutions diverses, qu'il a reçues, aux trois suivantes :

I. — **Empirisme** : toutes nos connaissances viennent de l'*expérience*.

II. — **Rationalisme** : l'entendement renferme des idées et des principes *indépendants de l'expérience*.

III. — **Rationalisme empirique** : les notions et vérités premières s'expliquent par le *concours* de la raison et de l'expérience ⁽¹⁾.

ARTICLE I

SOLUTION EMPIRIQUE

L'école empirique a contesté l'existence même de la raison. En thèse générale l'*empirisme* prétend que l'intelligence tout entière

(1) J. BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. IV.

n'est qu'un produit de l'expérience (ἐμπειρία). *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu.* « Rien n'est dans l'entendement qui ne lui vienne par les sens. » Cette doctrine a revêtu quatre formes principales : le *Sensualisme*, l'*Empirisme proprement dit*, l'*Associationnisme* et l'*Evolutionnisme*. On peut en mentionner une cinquième, la plus ancienne et la plus grossière : théorie des *Idées-images* de Démocrite, d'Epicure et de Lucrèce. Elle se confond avec le matérialisme et se réfute comme lui (Cf. *Métaph.*).

172. — SENSUALISME DE CONDILLAC

I. — **Exposé** : Condillac (1715-1780) veut prouver que du seul fait de la sensation on peut faire sortir, par voie de transformation, toutes les facultés de l'esprit humain. Pour justifier sa théorie il imagine une statue « organisée intérieurement comme nous et animée d'un esprit privé de toute espèce d'idée » ; il lui donne successivement l'usage des différents sens et il montre alors comment nos facultés elles-mêmes dérivent de la sensation. C'est le système de la *sensation transformée*. Voici comment s'opère cette transformation (1).

La sensation en tant que : A) **Représentative** engendre les facultés **intellectuelles** : a) la *perception*, c'est la sensation

(1) *Essai sur l'origine des connaissances humaines. — Traité des sensations*, 1^{re} P. — Condillac ne s'est pas expliqué nettement sur le sens qu'il donne au mot sensation. Maine de Biran (Cf. *Décomposition de la pensée*) estime que sensation pour Condillac signifie action de sentir et que tous les états de l'âme ne sont que diverses manières de sentir ou de se sentir ; dans ce cas le mot sensation est synonyme de conscience ; et alors entre Condillac et Descartes pour qui tous les états psychologiques ne sont que des modes de la pensée ou conscience (82), il n'y a qu'une divergence verbale. Mais alors Condillac aurait dû expliquer l'origine même de ces différents modes de sentir ; mais il ne l'a pas tenté. — Ou bien le mot sensation est pris au sens ordinaire d'état intérieur provoqué par un phénomène physiologique, et, dans ce cas, on ne voit pas comment une sensation peut se transformer en un autre phénomène, encore moins en une faculté.

rapportée à un objet extérieur ; — b) la *conscience*, c'est la sensation avertissant l'âme de sa présence ; — c) la *mémoire*, c'est la sensation renaissante et affaiblie ; — d) l'*attention*, c'est une sensation exclusive ou dominante ; — e) le *jugement*, c'est une comparaison, c'est-à-dire une double attention, par suite une double sensation ; f) le *raisonnement*, c'est une combinaison de jugements, par conséquent de sensations.

B) **Affective**, elle engendre les facultés **morales** : a) le *plaisir* et la *douleur* sont des sensations actuellement éprouvées ; — b) le *besoin* est le souvenir d'un plaisir ; — c) le *désir* est la conscience d'un besoin ; — d) la *volonté* est un désir prédominant et absolu. — Tout dans l'âme se ramène donc aux sensations ; c'est pourquoi le moi « n'est qu'une collection de sensations ».

II. — **Critique** : A) **Facultés intellectuelles** : 1°. — L'hypothèse de l'*homme statue* n'apporte aucune preuve au système, car c'est une pure fiction. La manière même, dont ce système est construit, rappelle les procédés d'un algébriste plutôt que la méthode expérimentale d'un physicien. On dirait une série d'équations, dans laquelle Condillac substitue le terme sensation à tous les autres termes. C'est une synthèse *a priori*.

2°. — L'esprit ne reste pas *passif et inerte* dans la formation de la connaissance. Autant vaudrait expliquer la nutrition par les aliments seuls sans l'estomac ; la respiration par l'air seul sans les poumons (1). Aussi les faits viennent-ils contredire la théorie de Condillac : les sensations ne se transforment pas en idées sans le concours *actif* de l'attention et du jugement. L'*activité* de l'esprit intervient aussi dans l'abstraction, la comparaison, la généralisation, le jugement et le raisonnement. C'est l'esprit lui-même qui, par ces différentes opérations, *élabore* les données de l'expérience. La connaissance ne se fait donc pas toute seule par une sorte d'enregistrement automatique des données de la sensation ; nous avons conscience au contraire de l'*effort* que l'esprit

(1) F. RAVAISSON : « L'empiriste exclusif... c'est un physiologiste qui explique la nutrition par les aliments seuls et qui oublie ce qui les reçoit et les transforme, l'estomac ; c'est un physiologiste qui explique la respiration par l'air seul et qui oublie les poumons ». (*La Philosophie en France au XIX^e siècle*, 2^e Edition, p. 14).

doit faire pour accomplir les différentes opérations intellectuelles. Voilà des faits incontestables que l'esprit de système peut seul mettre en doute.

3°. — Considérons en particulier l'attention, puisqu'elle a une place prépondérante dans le système de Condillac. Or, il est manifeste que la sensation, étant passive et spontanée, ne peut se transformer en attention, laquelle est active et volontaire (130).

4°. — La sensation n'ayant pour objet que des choses particulières et l'esprit étant réduit à une pure réceptivité, il est impossible que la sensation explique jamais les idées générales. Ce que je vois est telle couleur et non la couleur ; ce que je touche est une étendue particulière et non l'étendue. S'il n'y a pas d'idées générales, il n'y a plus que des noms communs ; le système aboutit donc au nominalisme (1) (144).

B) **Facultés morales** : 1°. — La doctrine de Condillac méconnaît l'innéité des inclinations, sans laquelle le plaisir et la douleur sont inconcevables (28).

2°. — Elle confond le désir et la volonté (202).

3°. — Elle enlève à l'âme toute spontanéité et toute liberté, puisque la sensation, principe des facultés morales, est passive et fatale (21).

Conclusion : le moi n'est donc pas « une collection de sensations » (81).

173. — EMPIRISME DE LOCKE

I. — **Exposé** : Locke (1632-1704), fondateur de l'empirisme moderne, avait pris une position moins avancée que celle de son disciple français Condillac : il ne rejette pas l'activité fondamentale de l'âme. Son système, qui fait dériver toutes les idées de l'expérience, est une réaction contre la théorie de l'innéité de l'école cartésienne. Pour l'école cartésienne, essentiellement rationaliste, la sensibilité n'est qu'un ensemble de faits secondaires,

(1) « Qu'est-ce au fond que la réalité qu'une idée générale a dans notre esprit ? Ce n'est qu'un nom » (Condillac, *Logique*, II^e P., Ch. V).

réductibles au fond à l'intelligence. Les faits sensibles prennent au contraire une importance considérable avec l'école anglaise depuis Locke.

Pour Locke, l'esprit, à l'origine, est comme une table rase (1), comme un feuillet de papier blanc, sur lequel l'expérience seule grave avec le temps tout ce que nous pouvons savoir. Mais Locke admet deux sortes d'expérience : la sensation et la réflexion. La sensation nous fait connaître les qualités des corps (couleur, son, saveur, forme, etc.). La réflexion nous révèle les états intérieurs de notre âme (plaisir et douleur, perception et volition). Ce sont là les idées simples, que l'esprit reçoit passivement de la sensation et de la réflexion. Mais il y a aussi en nous des idées complexes : idées de modes, de substances et de relations. L'entendement discursif les forme en combinant les idées simples ; elles sont donc le produit de l'activité de l'esprit, mais dans les bornes de l'expérience, puisque les idées simples, éléments des idées complexes, sont purement expérimentales. L'idée de substance c'est l'idée d'une collection de qualités ; — l'idée d'infini s'obtient par l'addition répétée du fini au fini. — Quant aux principes premiers, il les ramène tous au principe d'identité et il prétend que celui-ci dérive de la seule expérience (2).

II. — **Critique** : Locke a raison de dire qu'il n'y a pas d'idées innées, au sens strict, car l'esprit, au lieu de naître avec des connaissances toutes faites, exerce ses facultés d'acquisition : la conscience et les sens. Mais si toutes nos connaissances commen-

(1) Cette comparaison remonte à Aristote qui dit de l'intellect passif : « Νους ἐστὶ λευκώτατος ὡ μὲν ὑπάρχει ἐνεργεία λευκωμένον » (*De anima*, III, 4). Les stoïciens l'ont acceptée aussi : à l'origine l'intelligence est comme une feuille blanche prête à recevoir l'empreinte des choses : χαρτίον ἐνεργόν εἰς ἀπογραφήν.

« L'âme, au commencement de son existence, est comme une table rase, sans idées, sans caractères, et c'est par l'expérience seulement qu'elle acquiert ce grand nombre d'idées et de connaissances qu'elle a dans la suite : cette expérience est appelée sensation, lorsqu'elle nous fait ressentir l'action des objets extérieurs et sensibles, et on nomme cette même expérience réflexion quand elle nous fait réfléchir attentivement aux opérations de notre âme ». (*Essai sur l'entendement humain*, L. II, Ch. I).

(2) Cf. Le livre II de l'*Essai sur l'entendement humain*.

cent avec l'expérience, ce n'est pas à dire qu'elles en *dérivent*. Aussi à la maxime empirique Leibniz propose cette restriction, que Cousin a qualifiée de « sublime » : *nisi ipse intellectus*. — On peut formuler plusieurs *objections* contre la thèse de Locke :

A) — La comparaison de la *tabula rasa* est acceptable en ce sens que l'esprit est, à l'origine, comme une tablette où rien n'est écrit ; mais elle doit être rejetée à un autre point de vue : une tablette est inerte, indifférente à toute empreinte, tandis que l'âme est une force vivante et animée, capable de s'élever, par les opérations intellectuelles, au-dessus des données expérimentales.

B) — Si l'entendement ne se distingue pas des sens, comment se fait-il : 1° que les animaux, qui ont des sens comme nous et même parfois supérieurs aux nôtres, n'aient pas, comme nous, d'idées générales et de principes universels ? — 2° que des personnes privées de presque tous leurs sens, comme Laura Bridgmann, soient susceptibles d'éducation et fount preuve d'une intelligence dont aucun animal n'est capable ? N'est ce pas précisément parce que les animaux sont dépourvus d'une faculté que possèdent les hommes, même privés de certains sens, comme les sourds-muets et les aveugles ? Cette faculté, distincte des sens et de la conscience, est ce que nous appelons la *raison*.

C) — Les données des sens ne sont par elles-mêmes que des modifications *subjectives* ; elles ne peuvent avoir une valeur *objective* que si l'intelligence par son activité propre et à la lumière de ses principes, les interprète comme les *signes* d'une réalité extérieure (99).

D) — Dans ce système, la *science est impossible*, car il n'y a pas de science du particulier. Or la conscience et les sens ne peuvent atteindre que le *particulier*. Si donc l'esprit se contente de formuler les éléments expérimentaux fournis par la sensation et la réflexion, jamais il ne pourra s'élever à l'*universel*.

E) — Aussi Locke dénature-t-il les vérités et notions premières : 1° on ne peut, d'abord, ramener tous les principes premiers au principe d'identité (164). — De plus, le principe d'identité dépasse l'expérience : il énonce l'impossibilité absolue que ce qui est ne soit pas ; or l'expérience, bornée aux cas particuliers, ne peut

expliquer ce que cette impossibilité a de nécessaire et d'universel. — 2° La *substance* n'est pas une collection de qualités (81). — 3° Ce n'est pas l'infini qu'on obtient en ajoutant le fini au fini, c'est l'*indéfini* (191).

III. — **Locke et Condillac** : Condillac, disciple de Locke, est beaucoup plus radical que son maître : a) Locke admet une *double* expérience : sensation et perception ; — Condillac ramène tout à la *sensation*. — b) Condillac prétend faire dériver les *facultés elles-mêmes* de la sensation ; Locke reconnaît à l'intelligence une *faculté de réfléchir* distincte de la *faculté de sentir*. — c) Condillac réduit l'esprit à la *passivité* ; Locke lui accorde une certaine *activité combinatrice*.

174. — ASSOCIATIONNISME DE STUART MILL

I. — **Raison d'être du système** : l'empirisme de Locke et de Condillac ne peut expliquer les caractères des notions et vérités premières : la *nécessité* et l'*universalité*. En effet : a) les vérités et notions premières nous paraissent *nécessaires* ; or, si l'expérience peut constater que telle ou telle chose *est*, elle est incapable d'attester qu'une chose *doit être*. — b) Les principes sont *universels* ; or l'expérience est limitée dans le temps et dans l'espace. L'expérience est donc impuissante à rendre compte de la *nécessité* et de l'*universalité* des principes (167). Aussi, à l'expérience pure et simple l'*empirisme contemporain* ajoute une loi propre de l'esprit : l'association des idées. C'est donc par l'*expérience unie à l'association*, que Stuart Mill (1806-1873) (1), Alexandre Bain (né en 1818) (2), qui n'ont fait que compléter Hume (1711-1776) (3), prétendent expliquer cette nécessité et cette universalité des vérités rationnelles.

II. — **Exposé** : il suffit que deux phénomènes aient été contigus

(1) *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. IV, V, VI. — *Système de Logique*, L. III, Ch. V.

(2) *Les sens et l'intelligence*, II^e P.

(3) *Recherches sur l'entendement humain*, Section VII.

dans la conscience, pour qu'ils aient une tendance à se reproduire dans le même ordre. Si les circonstances amènent plusieurs fois le retour de la même association, la tendance se changera en habitude ; et cette habitude, fortifiée par la répétition, finira par être irrésistible et l'association deviendra indissoluble. Les phénomènes ainsi indissolublement associés donnent naissance à des jugements : nécessaires, parce qu'il nous est impossible de séparer les éléments qui les constituent ; — universels parce que les associations sur lesquelles ils reposent sont communes à tous les hommes. C'est ainsi que : vg. le principe de contradiction n'est qu'une habitude contractée à la suite de la constatation répétée de ce fait que l'affirmation et la négation sont deux actes de l'esprit qui s'excluent ; le principe de causalité dérive de l'habitude que nous avons d'associer les idées de deux phénomènes qui se sont toujours présentés l'un après l'autre dans notre expérience. De là l'attente invincible de l'un après l'autre. Cette nécessité du principe de causalité est donc purement subjective ; l'expérience nous ayant toujours présenté deux phénomènes comme associés, l'esprit a acquis peu à peu l'incapacité de les penser l'un sans l'autre.

III. — Critique : A. — Il est impossible d'assimiler nos jugements ordinaires et *a fortiori* les vérités premières à de simples associations rendues indissolubles par l'habitude. C'est qu'en effet dans nos jugements les idées sont enchaînées ; dans les associations elles ne sont que rapprochées ; dans nos jugements il y a composition, dans les associations il y a simple juxtaposition. *A fortiori* disons-nous pour les vérités premières, parce que comme ce sont des jugements qui expriment des rapports nécessaires, la liaison entre les idées qui les composent doit être plus intime encore. Cette théorie serait particulièrement inapplicable au principe de contradiction, parce que ce principe supposerait non une association, mais une dissociation irrésistible.

B. — Si cette théorie était vraie, les principes ne devraient pas se trouver dans l'intelligence de l'enfant. En effet, l'habitude se formant peu à peu par la répétition des actes, les principes, fruit de l'habitude, ne pourraient s'acquérir que progressivement et leur force devrait croître avec le nombre des expériences. Or

c'est un fait que les principes apparaissent *du premier coup* dès que l'intelligence s'éveille. L'adhésion vg. au principe de causalité est dès l'origine aussi grande que possible ; elle n'est pas proportionnelle au nombre des successions constantes observées. L'enfant montre qu'il recherche les causes en toute occasion, et cependant son expérience est très limitée. — Bien plus, les principes devraient se trouver chez les animaux, en qui les associations se forment plus facilement qu'en nous.

C. — On peut aller plus loin et dire : si le principe de causalité devait résulter de l'habitude d'associer l'idée de cause aux phénomènes qui se présentent, il ne naîtrait jamais dans l'esprit humain, car cette habitude ne pourrait jamais se former. Le nombre des cas où la causalité nous échappe est bien plus grand que le nombre des cas où nous la découvrons. C'est le principe de non-causalité qui devrait résulter de l'expérience. C'est pourquoi si tout phénomène éveille en nous l'idée de cause, cette association ne peut pas être l'effet passif de l'expérience et de l'habitude. C'est l'œuvre de l'esprit qui affirme l'existence de la causalité là même où il ne l'aperçoit pas.

D. — L'associationnisme n'explique pas l'universalité et la nécessité des principes : sans doute, dans cette théorie, les principes actuels représentent toute l'expérience passée et présente ; mais que sont donc ces cas en comparaison de ceux que l'avenir tient en réserve ? La nature m'a donné certaines habitudes de penser ; mais ce qu'elle a fait, elle peut le défaire. Rien ne m'assure donc que les principes vaudront encore pour demain. Dire qu'il n'y a aucune raison pour que dans l'avenir il n'en soit pas de même que dans le présent et le passé, c'est sortir de l'expérience et poser un principe supérieur à elle. — Stuart Mill avoue du reste, dans sa *Logique* ⁽¹⁾, que, si en fait il existe des associations non encore dissoutes, en droit il n'en existe pas d'indissolubles. Aussi déclare-t-il que le principe de causalité, vrai pour le monde d'aujourd'hui, pourra ne l'être plus pour le monde à venir. Mais cet aveu ne détruit-il pas l'universalité et la nécessité des principes que l'on voulait expliquer ?

(1) L. II, Ch. v ; L. III, Ch. XXI.

175. — ÉVOLUTIONNISME ET HÉRÉDITARISME DE SPENCER

I. — **Exposé** : Herbert Spencer (¹), frappé des défauts de l'associationnisme, le repousse en disant : « Si, à la naissance, il n'existait qu'une *réceptivité* passive d'impressions, pourquoi un cheval ne pourrait-il pas recevoir la même éducation qu'un homme ? » L'esprit n'est pas une *table rase* ; les empiristes purs ont donc tort ; il n'est pas *non plus* le produit de l'*expérience individuelle* soumise à la loi d'association des idées ; les associationnistes se trompent aussi. L'expérience n'est instructive que si l'esprit possède « une faculté d'organiser les expériences », *antérieure* à l'expérience même. Par suite, d'après Spencer, les principes rationnels sont *aujourd'hui innés* dans l'individu ; rien d'étonnant dès lors que l'enfant atteste leur présence en lui. En ce sens le rationalisme a raison. Pourtant, en dernière analyse, l'empirisme reste vrai : innés dans l'individu actuel, les principes sont *acquis par l'espèce*. A l'origine de l'espèce, l'esprit est *table rase* ; les principes ne sont que des associations progressivement formées dans l'esprit de nos ancêtres par les impressions constamment et universellement répétées des choses extérieures. Cette masse d'impressions, en se répétant, a peu à peu « adapté » le cerveau à l'ordre réel des choses et établi dans l'intelligence des dispositions mentales de plus en plus profondes ; ces dispositions nous ont été *transmises par hérédité*, comme un capital intellectuel sans cesse accru et consolidé. Les principes, quoique actuellement innés dans l'individu, sont dus à l'*expérience* des races animales, dont notre espèce représente l'*évolution* dernière. Ils sont : a) *universels*, puisqu'ils sont le résultat d'une infinité d'expériences faites universellement par tous les êtres qui nous ont précédés ; — b) *nécessaires* : ne les ayant point faits, nous ne pouvons les défaire ; ils s'imposent à l'esprit comme un ins-

(¹) *Principes de Psychologie*, T. I, p. 504 : « S'en tenir à cette assertion inacceptable qu'antérieurement à l'expérience l'esprit n'est qu'une table rase, ce n'est pas voir le fond même de la question, à savoir : d'où vient la faculté d'organiser les expériences ? »

tinct dont l'homme ne peut pas plus se dépouiller que de son organisme.

II. — **Critique** : A. — Cette théorie repose sur une **hypothèse invérifiable** : il n'y a aucun document sur cette histoire de l'intelligence, antérieure à l'humanité. — D'ailleurs si la transmission héréditaire des facultés organiques est acceptable dans une certaine mesure, elle est inadmissible pour les facultés de l'âme qui sont l'âme même et sont créées avec elle. Les facultés sensitives de l'âme, étant conditionnées par l'organisme dans leur exercice, peuvent être soumises à l'influence de l'hérédité.

B. — Elle **recule la difficulté** sans la résoudre, car elle ne diffère de la théorie associationniste que par l'intervention du *temps*. Si, comme le concède Spencer, l'expérience d'un seul homme ne peut expliquer la nécessité et l'universalité des principes, l'expérience prolongée de l'humanité ne le pourra davantage. On aura beau accumuler siècle sur siècle, le temps est impuissant à rien créer par lui-même ; il n'apportera jamais que des expériences à organiser et non la « faculté de les organiser ».

C. — L'évolutionnisme est, au fond, **contradictoire** : Spencer admet que les principes, qui nous sont nécessaires pour organiser l'expérience, ne peuvent nous venir de l'expérience. Mais ce qui nous est *impossible*, comment était-il *possible* à nos ancêtres ? A l'origine, l'*espèce* était précisément *table rase*, comme l'est l'individu actuel dans l'hypothèse de Locke et de Condillac. Comment les principes ont-ils pu sortir de l'expérience primitive, s'ils n'en peuvent présentement sortir ? L'expérience était-elle donc pour nos ancêtres essentiellement différente de la nôtre ? Ce qui nous empêcherait aujourd'hui d'acquérir les principes, s'ils nous faisaient défaut, a dû par conséquent les empêcher autrefois de les acquérir.

D'ailleurs, pourquoi les autres espèces animales, aussi anciennes que l'espèce humaine, n'ont-elles pas acquis les principes ? Leur expérience n'est-elle pas aussi longue que la nôtre ?

A cette troisième critique on a essayé de répondre en disant : Spencer suppose une nature extérieure réglée par certaines lois, qui viennent, par l'expérience, se refléter fidèlement dans la pensée, de sorte que les lois des choses ont fini par devenir les lois

de l'esprit même. C'est la nature qui a façonné le cerveau et conséquemment l'esprit de l'homme à son image. La nature et la pensée humaine nous apparaissent maintenant comme deux mécanismes parfaitement harmonisés ; mais l'adaptation du cerveau humain et, par suite, de la pensée à la nature, est l'ouvrage des siècles.

Réponse : a) Si l'on suppose une expérience si bien réglée, comment les principes ont-ils été si lents à apparaître dans l'intelligence humaine ? — b) Pourquoi n'en voit-on pas trace dans la bête, pour qui la nature est aussi bien réglée que pour l'homme ? — c) Spencer n'a pas le droit de faire appel à une nature réglée en elle-même, car, du point de vue de l'expérience, le seul possible à ce philosophe, le monde n'est qu'un entassement de faits sans rapport ni liaison.

176. — RÉFUTATION GÉNÉRALE DE L'EMPIRISME

Quelle que soit la forme qu'il revête, qu'il parte de la *sensation* seule avec Condillac, ou de la *sensation et de la réflexion* avec Locke, qu'il ajoute à l'expérience individuelle l'*association* avec Mill ou qu'enfin, avec Spencer, il invoque l'expérience *collective et héréditaire*, l'empirisme ne peut résister à deux objections *fondamentales* :

I. — De quelque façon que l'on considère l'expérience, on n'en saurait faire dériver les principes, car toute connaissance expérimentale est *particulière et contingente*, tandis que les principes sont *universels et nécessaires*. En effet, l'expérience, qu'elle qu'en soit l'étendue ou la forme, ne nous fait connaître les objets qu'en nombre *limité* ; elle nous *montre* ce qu'ils sont, mais ne peut nous *démontrer* qu'ils doivent être *nécessairement* ainsi. Donc, si les principes résultent de l'expérience, ils seront particuliers et contingents comme elle. Et cependant la *conscience* nous assure que nous les *pensons* comme universels et nécessaires, et la *science* exige qu'ils *soient* universels et nécessaires, car leur uni-

versalité et leur nécessité *objectives* garantissent la valeur de ses conclusions.

II. — Les principes ne peuvent résulter de l'expérience, parce qu'ils la *conditionnent* : ce sont eux qui la rendent intelligible. En effet l'expérience pure n'est qu'un entassement de faits ; c'est une simple succession de sensations et d'images, sans signification et sans valeur ; elle n'a un sens que par la pensée qui l'interprète et l'organise. On ne saurait donc faire de la raison et des principes qui la constituent le produit de cette organisation, puisque c'est la raison et ses principes qui en sont la condition : « L'expérience, dit Claude Bernard, est le privilège de la raison ». Si l'on veut voir ce qu'est l'expérience brute, réduite à elle-même, il suffit de considérer les animaux. Ils ont des sensations comme nous, des sens plus subtils que les nôtres ; pourquoi donc ne les voit-on pas construire la science ? C'est que la sensation tire sa valeur significative de l'intelligence qui l'interprète. Expliquer la raison par la sensation, c'est donc commettre une pétition de principe. La raison ne vient pas de la sensation ; elle *préexiste* à la sensation.

Conclusion : la connaissance humaine contient donc des éléments *irréductibles* à l'expérience.

ARTICLE II

SOLUTION RATIONALISTE

Les philosophes rationalistes s'accordent sur la distinction irréductible de l'expérience et de la raison. Mais, quand il s'agit d'expliquer comment les notions et vérités premières se trouvent dans notre esprit, les divergences apparaissent. Platon croyait résoudre la question par la *réminiscence*, Malebranche par la *vision en Dieu*, Descartes et Kant par l'*innéité*.

177. — LA RÉMINISCENCE DE PLATON

I. — **Les deux mondes à connaître** : Platon sépare complètement la raison de l'expérience, l'intelligible du sensible. Le monde sensible (*αἰσθητὸν γένος*) et le monde intelligible (*νοητὸν γένος*) sont essentiellement différents. Dans le monde sensible tout est individuel et changeant : πάντα βέβη. C'est le monde des apparences, c'est le non être, τὸ μὴ ὄν. — Le monde intelligible est le monde de la permanence, c'est l'être : τὸ ὄν. Les phénomènes et les êtres particuliers et changeants supposent des essences, des types universels et immuables que Platon appelle **Idées**. L'ensemble de ces idées, causes exemplaires d'après lesquelles toutes choses ont été conçues et réalisées, constitue le monde intelligible. — Entre le monde des sens et le monde des idées, il y a une continuelle communication que Platon nomme *imitation* (*μίμησις*) ou encore participation (*μέθεξις*). Les choses sensibles sont comme les copies des idées. Les idées forment, selon leur degré de perfection, une hiérarchie dont l'**Idée du Bien**, Idée par excellence, occupe le sommet.

II. — **Les deux sortes de connaissances** : elles correspondent aux deux objets à connaître. La première, l'*opinion* nous met en rapport avec le monde sensible; la seconde, la *science* avec le monde intelligible.

A. — **Opinion** (*δόξα*) : elle a deux modes de connaissance :

1° La **conjecture** (*εἰκασία*) : elle porte sur les **images** (*εἰκόνες*) des choses ;

2° La **croissance** (*πίστις*) : elle a trait aux **objets sensibles** (*αἰσθητά*).

B. — **Science** (*ἐπιστήμη*) : elle compte aussi deux degrés :

1° La **pensée discursive** ou **faculté de raisonner** (*διάνοια*) : elle se rapporte aux **concepts intelligibles**, sur lesquels on peut fonder des démonstrations, mais dont on ne rend pas compte et qui ne sont, par suite, que des **hypothèses** (*ὑποθέσεις*) ;

2° L'**intuition intellectuelle** (*νόησις*) : elle saisit les **Idées**

(*εἶδη*), à l'occasion des choses sensibles. Voici le tableau de ces quatre degrés :

		<i>ἡ τοῦ ἀγαθοῦ ἰδέα</i>		
<i>Ἐπιστήμη</i>	4.	νόησις	εἶδη	}
	3.	διάνοια	ὑποθέσεις	
<i>Δόξα</i>	2.	πίστις	αἰσθητά	}
	1.	εἰκασία	εἰκόνες	
				<i>νοητὸν γένος.</i>
				<i>αἰσθητὸν γένος.</i>

III. — **Origine de la connaissance** : c'est la connaissance des idées immuables et universelles qui constitue la science. Mais, puisque les idées existent en dehors du monde sensible, *comment* l'esprit peut-il les atteindre ? Platon explique sa pensée par le mythe de la *caverne* (1). Les âmes sont éternelles ; avant de vivre dans le monde sensible, elles ont existé dans un monde supérieur où elles contemplaient les idées. Mais, en punition d'une faute, elles furent enfermées dans des corps terrestres comme dans des prisons. Supposez un captif dans une caverne, le visage tourné vers la muraille qui fait face à l'ouverture par laquelle entre la lumière du jour. Devant la caverne passent des objets, dont les ombres se réfléchissent sur la muraille. Le captif prend ces ombres pour des réalités. Telle est la situation de l'homme en ce monde. Il ne voit que les reflets des réalités invisibles. Mais comme les choses sensibles n'existent que par leur participation aux idées, et comme les âmes ont contemplé les idées dans une vie antérieure, elles *se souviennent* des choses intelligibles à l'occasion des choses sensibles ; à la vue de la copie, elles *se rappellent* le modèle. L'homme croit apprendre ce qu'il ne savait pas ; au fond il ne fait que se *ressouvenir* (2).

IV. — **Critique** : 1° C'est une théorie purement *hypothétique* : aucune preuve de cette préexistence des âmes. Nos connaissances rationnelles n'ont pas le caractère de *réminiscences* : ce ne sont pas des souvenirs que nous rapportons au passé. — On dira : ce

(1) *La République*, L. VII.

(2) A. FOUILLÉE, *La philosophie de Platon*, T. II, partie III, ch. I.

sont des souvenirs *inconscients*. Mais de quel droit affirmer la préexistence d'une science *totale*ment oubliée? — 2^o Cette doctrine revient à une sorte d'*empirisme transcendantal* : nos idées actuelles viennent de nos anciennes intuitions. Elle a quelque analogie avec la théorie de Spencer : pour celui-ci les principes sont d'anciennes habitudes formées par nos ancêtres.

178. — LA VISION EN DIEU DE MALEBRANCHE

I. — **Exposé** : Malebranche reconnaît trois facultés intellectuelles : *sens, imagination, entendement*. Les sens sont des instruments trompeurs et l'imagination est la « folle du logis ». L'entendement seul nous fournit des connaissances sûres. « Toutes les idées sont en Dieu éternellement subsistantes et éternellement entendues. » Or l'esprit humain est intimement uni à Dieu ; il participe donc à la raison et aux idées divines. En quoi consiste cette participation ? C'est une vision immédiate de Dieu. Notre esprit, ayant l'idée d'infini, voit Dieu intuitivement ; voyant Dieu, il voit les idées qui sont en lui : telle est l'origine de nos connaissances ⁽¹⁾.

II. — **Critique** : 1^o Cette opinion est contraire au témoignage de la conscience : nous n'avons pas l'intuition de Dieu ; la connaissance que nous en avons est *médiate et discursive*. — 2^o Si cette intuition supposée existait réellement, elle devrait rendre nos connaissances infaillibles, car nous verrions tout dans la lumière indéfectible de Dieu. — 3^o Cette théorie confond l'intuition et la *conception*. Penser l'infini, ce n'est pas le voir, mais le *concevoir*, s'en faire une idée. — 4^o Elle ouvre la voie au *panthéisme*. Si l'Être absolu est le terme immédiat de toute intellection, si rien n'est intelligible que *dans l'absolu et par l'absolu*, l'absolu est tout : objet pensé, sujet pensant. N'est-ce pas le panthéisme ?

III. — **Remarques** : 1^o Si Platon entendait par idées, non pas des êtres existant en soi (comme le prétend Aristote), mais

⁽¹⁾ L. OLLÉ-LAPRUNE, *La philosophie de Malebranche*, 1^{re} Pi., ch. III; 3^e P., ch. I. — MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, L. III, 2^e partie; *Entretiens sur la Métaphysique*, II, etc.

des types éternels existant dans l'intelligence divine (comme le veulent S. Augustin, Cousin, M. Fouillée) ⁽¹⁾, sa théorie a quelque ressemblance avec la vision en Dieu de Malebranche.

2^o On a essayé de rattacher Bossuet et Fénelon à Malebranche. C'est à tort pour Bossuet. Il dit bien : « C'est en Dieu, d'une certaine manière qui m'est incompréhensible, que je vois les vérités éternelles ; et les voir, c'est me tourner à celui qui est immuablement toute vérité et recevoir ses lumières » (*Connaissance de Dieu...*, ch. IV, § 3). Il dit encore : « L'âme ne découvre les causes, elle n'en voit les liaisons, ni les principes qui font tout mouvoir, que dans une lumière supérieure, qui vient de Dieu ou qui est Dieu même. Dieu est donc la vérité d'elle-même toujours présente à tous les esprits, et la vraie source de l'intelligence. C'est de ce côté qu'elle voit le jour ; c'est par là qu'elle respire et qu'elle vit. » (*Ibidem*, § 14). — Mais dans sa *Logique* (L. I, ch. XXXVII) il exclut positivement la vision en Dieu ; après avoir, à la suite de S. Augustin (*De Magistro*, n^o 3 et seq.) épuré la théorie platonicienne, il dit : « Ainsi, sans nous égarer avec Platon, dans ces siècles infinis où il met les âmes, ... il suffirait de concevoir que Dieu, en nous créant, a mis en nous certaines idées primitives où luit la lumière de son éternelle vérité, et que ces idées se réveillent par les sens, par l'expérience, par l'instruction que nous recevons les uns des autres. » — Fénelon a, çà et là, des expressions plus difficiles à justifier. (Cf. *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, I^{re} partie, ch. II, vers la fin. — II^{me} partie, ch. IV, vers la fin). — En rapprochant les divers passages où Bossuet et Fénelon exposent leur doctrine, il paraît plus naturel de les rattacher à S. Augustin : d'après lui, notre raison, image de la raison divine, voit les vérités nécessaires, *vg.* le triangle parfait, à l'occasion des choses sensibles qui en sont les images ; elles les voit non pas en Dieu perçu immédiatement, mais sous l'action de Dieu qui met en nous une lumière ou impression, dans laquelle nous apercevons la vérité même. (Cf. P. CHABIN, *Psychologie*, section I, ch. VIII, § 4).

3^o **Ontologisme** : ce système, soutenu en ce siècle par V. Gio-

⁽¹⁾ Cf. Le problème des universaux (144).

Berti et Rosmini, se rapproche du Malebranchisme. C'est en contemplant l'Être parfait, toujours présent à notre esprit, que nous voyons en lui les vérités immuables et éternelles. C'est donc dans la connaissance de Dieu en tant qu'Être que nous voyons les autres idées ⁽¹⁾.

179. — L'INNÉITÉ DE DESCARTES

Descartes distingue trois sortes ⁽²⁾ d'idées : 1^o. **Adventices** : venant du dehors par les sens : vg. idées des couleurs, sons, odeurs ; — 2^o. **Factices** : œuvres de l'entendement qui les produit en combinant d'autres idées : vg. idées du centaure, de la chimère, de la sirène ; — 3^o. **Innées** : constitutives de l'esprit ; elles ne viennent ni des sens ni de l'entendement ; elles sont comme le « sceau » de l'ouvrier divin empreint sur son œuvre : vg. idées d'infini, de parfait. On peut entendre l'innéité en deux sens :

I. — **Au sens de connaissances actuelles toutes faites**, que l'enfant apporterait en venant au monde. C'est en ce sens que Locke et Hobbes ont interprété la doctrine cartésienne et se sont ménagé une facile victoire. Ainsi entendue elle doit être repoussée, car :

A) Ce n'est pas une explication : « La supposition de quelque chose d'inné, dit Maine de Biran, est la mort de l'analyse, le coup de désespoir du philosophe. » C'est un pis-aller.

B) Des idées innées, au sens absolu du mot, seraient des idées antérieures à notre pensée ; elles constitueraient une sorte de pensée avant la pensée même. Comment concevoir des idées qui existeraient dans l'esprit sans être connues de l'esprit, des idées à la formation desquelles l'esprit serait resté étranger ? S'il répugne que nous ayons les idées de couleur, de son, avant d'avoir vu aucun objet coloré ou entendu aucun objet sonore, comment

⁽¹⁾ ROSMINI, *Nuovo saggio sull'origine delle idee*. — *Il rinnovamento della filosofia in Italia*. — J. BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. V. — P. PALMIERI, *Anthropologia*, Thés. XXXII et XXXIII. — P. LIBERATORE, *Teoria de la conoscenza intellettuale*, ch. v, art. 15.

⁽²⁾ Troisième méditation.

aurions-nous les notions de substance, de cause, avant d'avoir rien connu qui soit réellement substance ou cause ?

C) De telles idées n'auraient qu'une valeur *subjective*, car elles ne seraient que des formes existant dans l'esprit *avant toute expérience*. Cette subjectivité ruinerait la base même des sciences, puisqu'elles reposent sur la valeur *objective* des notions et vérités premières.

II. — **Au sens de connaissances naturelles**, c'est-à-dire d'idées qui ne viennent pas du dehors, par les sens, à l'esprit de l'homme, ou qu'il ne crée pas à volonté, mais qu'il tire de son propre fonds. C'est ce qui résulte clairement des réponses de Descartes aux objections qu'on lui avait faites. Il répond, par exemple, à Hobbes : « Lorsque je dis que quelque idée est née avec nous, ou qu'elle est naturellement empreinte en nos âmes, je n'entends pas qu'elle se présente toujours à notre pensée, car ainsi il n'y en aurait aucune ; mais j'entends seulement que nous avons en nous-mêmes la *faculté* de la produire. ⁽¹⁾ » Ailleurs il dit encore : « Je n'ai jamais écrit ni jugé que l'esprit ait besoin d'idées naturelles qui soient quelque chose de différent de la faculté qu'il a de penser. Mais bien est-il vrai que, reconnaissant qu'il y avait certaines pensées qui ne procédaient ni des objets du dehors, ni de la détermination de ma volonté, mais seulement de la faculté que j'ai de penser, pour établir quelque différence entre les idées ou les notions qui sont les formes de ces pensées, et les distinguer des autres qu'on peut appeler *étrangères* ou *faîtes à plaisir*, je les ai nommées *naturelles* ; mais je l'ai dit au même sens que nous disons que la *générosité*, par exemple, est naturelle à certaines familles ; ou que certaines maladies, comme la goutte ou la gravelle, sont naturelles à d'autres ; non pas que les enfants qui prennent naissance dans ces familles soient travaillés de ces maladies aux ventres de leurs mères, mais parce qu'ils naissent avec la disposition ou la faculté de les contracter. » ⁽²⁾ Donc ce qui est inné c'est la **disposition** de l'esprit à concevoir

⁽¹⁾ *Œuvres philosophiques*, Troisièmes objections et réponses (édition GARNIER, T. II, p. 104, n. 55).

⁽²⁾ *Ibidem*, *Lettres*, T. IV, p. 84-85.

les idées, c'est la **faculté** de les former en vertu de sa nature même, sans avoir besoin d'y être sollicité par les sens.

L'innéité, au sens d'innéité de la faculté, est parfaitement admissible. Mais cette réponse ne résout pas complètement la difficulté. Si je pense l'absolu, le nécessaire, l'universel, c'est évidemment que j'ai la faculté de le faire. Mais *comment* la faculté est-elle *déterminée* à penser l'absolu, le nécessaire, l'universel ? C'est le point à éclaircir. Nous verrons comment Leibniz a complété la théorie cartésienne (181).

180. — LE CRITICISME DE KANT

I. — **Exposé** ⁽¹⁾ : Kant substitue à l'expression vague d'idée innée celle de *loi a priori*. Dès l'origine, l'intelligence a une constitution déterminée ; elle a un certain nombre de formes, de cadres, dans lesquels elle enserme nécessairement tout ce qu'elle pense. Kant répartit ces éléments *a priori* en trois groupes (170, II) : 1^o les *formes de la sensibilité* : l'espace et le temps ; — 2^o les *catégories de l'entendement*, dont les principales sont l'unité, la cause, la substance ; — 3^o les *idées de la raison*, qui se ramènent à l'absolu. Antérieurs et supérieurs à l'expérience, dont ils sont les règles nécessaires et universelles, ces éléments *a priori* ne s'appliquent qu'à l'expérience, c'est-à-dire aux *phénomènes* et non à l'être, aux réalités, aux *noumènes*. Ils n'ont donc qu'une valeur *subjective, relative, humaine*.

II. — **Critique** : n'examinons ici que les difficultés qui se rapportent au point de vue *psychologique* :

A) Kant affirme que l'esprit est ainsi constitué, mais il n'explique pas l'origine de ces formes *a priori*.

B) D'après lui les principes existent dans l'esprit *avant* toute expérience. On ne conçoit pas qu'il en puisse être ainsi : ces

(1) KANT, *Critique de la raison pure*. — *Analytique transcendant*. — Cf. L. LIARD, *La science positive et la métaphysique*, I, II. — LACHELIER, *Fondement de l'Induction*.

principes sont des lois qui régissent des faits de conscience ; mais une loi ne peut être que le résumé des faits auxquels elle s'applique, elle ne saurait être antérieure à ces faits mêmes ; on ne peut donc admettre que les principes soient antérieurs à toute expérience.

C) S'ils le sont, comme le soutient Kant, ils n'ont aucune valeur : antérieurs à l'expérience, ce sont des lois que l'esprit impose arbitrairement aux choses. Rien ne prouve que ces lois soient la représentation fidèle de la réalité. De sorte que d'autres esprits pourraient être constitués autrement que le nôtre et construire du même monde une science absolument contraire à la nôtre. C'est méconnaître la nécessité et l'universalité objectives des principes, base de la science ⁽¹⁾.

Remarque : on ajoute parfois un autre système, le **traditionalisme** qui attribue la connaissance des idées rationnelles à une révélation primitive de Dieu, transmise par le langage. (Cf. Livre IV, ch. 1).

ARTICLE III

SOLUTION EMPIRICO-RATIONALISTE

Raison d'être : « l'expérience, même si elle est aidée de l'association des idées qui en fixe les résultats, et de l'hérédité qui dispense de l'expérience ceux à qui elle les transmet, ne peut, tant qu'elle est dépourvue du secours de l'intelligence *proprement dite*, expliquer les principes rationnels. — D'autre part, on ne comprend pas comment, indépendamment de toute expérience, ces principes pourraient résider tout formés dans l'esprit et lui offrir un sens » ⁽²⁾. L'empirisme supprime la *forme* de la pensée,

(1) Pour la réfutation du Criticisme. Cf. RABIER, *Psychologie*, ch. XXIX. — T. PESCH, *Le kantisme et la science*. — *Le kantisme et ses erreurs*. — Voir *infra*, dans la Métaphysique, la question de la valeur objective de la connaissance.

(2) RABIER, *Psychologie*, p. 392.

le rationalisme lui enlève sa *matière*. Si donc ces principes et ces notions ne peuvent tirer leur origine de l'intelligence et de l'expérience, prises *isolément*, reste à les expliquer par le **concours de l'intelligence et de l'expérience**. C'est la solution de Leibniz et de Maine de Biran ⁽¹⁾.

181. — LES VIRTUALITÉS DE LEIBNIZ

Pour réfuter l'empirisme, Leibniz écrivit contre Locke les *Nouveaux essais sur l'entendement humain* ⁽²⁾, où il défend le système de Descartes. Mais il précise et complète la théorie cartésienne. Il voit le côté faible de cette théorie ; la simple innéité de la faculté de penser laisse sans réponse le point important de la question : comment la faculté est-elle déterminée à penser l'absolu, le nécessaire, l'universel ? Aussi ajoute-t-il à la faculté, c'est-à-dire à la faculté pure et simple, certaines « **virtualités** » ou inclinations par lesquelles l'esprit est *préformé*, prédisposé à penser l'absolu, le nécessaire et l'universel. Ces « *préformations* » ⁽³⁾ constituent les lois de l'intelligence que Leibniz ramène à deux : au principe d'identité et au principe de raison suffisante. Leibniz s'explique par une comparaison : « Je me suis servi aussi de la comparaison d'une pierre de marbre qui a des veines, plutôt que d'une pierre de marbre tout unie ou de tablettes vides (*tabula rasa*), car, si l'âme ressemblait à ces tablettes vides, les vérités seraient en nous comme la figure d'Hercule est dans un marbre quand le marbre est tout à fait indifférent à recevoir cette figure ou quelque autre. Mais s'il y avait des veines dans la pierre qui marquassent la figure d'Hercule préférentiellement à d'autres figures, cette pierre y serait plus déterminée et Hercule y serait comme inné en quelque façon, quoiqu'il fallût du travail pour découvrir ces veines et pour les nettoyer par la

⁽¹⁾ *Œuvres inédites*, T. IV.

⁽²⁾ Avant-propos et Livre I, ch. 1.

⁽³⁾ *Ibidem*, L. I, ch. 1, p. 95.

polissure, en retranchant ce qui les empêche de paraître. C'est ainsi que les idées et les vérités nous sont innées, comme des inclinations, des dispositions, des habitudes ou des virtualités naturelles... » ⁽¹⁾. Tel est l'esprit humain dans la théorie de Leibniz. Aussi, revenant à l'adage empirique : *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*, ajoute-t-il cette restriction fameuse : *nisi ipse intellectus*.

Il n'y a donc rien dans l'intelligence qui n'ait été dans le sens, si ce n'est l'intelligence même, l'activité de l'esprit qui, s'emparant des données de l'expérience, en dégage les principes dont ces données ne sont que des « exemples particuliers ». Une seule chose est innée : l'intelligence avec ses lois fondamentales. Ces lois existent d'une façon *concrète* dans toute intelligence, en tant qu'elles sont les lois constitutives de la pensée, dont elles conditionnent la possibilité et l'exercice (165). Elles ne peuvent se « lire dans l'âme à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album* sans peine et sans recherche ⁽²⁾ ». Ce n'est que tardivement qu'elles sont formulées, comme principes, d'une façon *abstraite et générale* : c'est l'œuvre de la raison qui les dégage des données de l'expérience, où elles sont contenues. De la même façon, les principes du raisonnement déductif se trouvent réalisés de fait dans tout raisonnement, depuis qu'il y a des êtres qui pensent. Mais c'est Aristote, qui en appliquant au raisonnement sa puissante analyse, est parvenu à dégager ces principes et à les formuler.

⁽¹⁾ *Nouveaux essais*..., Avant-propos, p. 64.

⁽²⁾ *Ibidem*, p. 62 « Il est vrai qu'il ne faut point s'imaginer qu'on puisse lire dans l'âme ces éternelles lois de la raison à livre ouvert, comme l'édit du préteur se lit sur son *album*, sans peine et sans recherche ; mais c'est assez qu'on les puisse découvrir en nous à force d'attention, à quoi les occasions sont fournies par les sens ».

182. — L'INTELLECT ACTIF D'ARISTOTE

Aristote (1) et, à sa suite, les Scolastiques (2) distinguent l'intellect **actif** (νοῦς ποιητικός) et l'intellect **passif** (νοῦς παθητικός). Les données fournies par les sens (89) et l'imagination constituent la *matière* de l'universel ou l'universel *en puissance*. L'intellect *actif* s'exerce sur ces données; faisant abstraction de ce qu'elles ont de particulier et d'individuel, il en dégage, par une précision spontanée, la *forme* intelligible, l'élément idéal, c'est-à-dire l'universel *en acte*. Cette opération, par laquelle l'intellect *agent* abstrait, des images (*phantasmata*) conservées par la mémoire et reproduites par l'imagination (*phantasia*), les *espèces intelligibles*, est appelée par les Scolastiques *illumination*: *Phantasmata illuminantur, abstrahuntur* (3). Alors l'intellect *patient* reçoit cette forme intelligible qui le détermine à connaître les essences universelles et les rapports nécessaires des choses. « Il suffit, dit Paul Janet (4), que l'occasion me soit donnée, pour que mon esprit, par sa vertu propre, dégage des circonstances particulières les conditions générales de toute intelligibilité, (les principes d'identité et de raison). Aucune expression ne caractérise mieux ce rôle de la pure intelligence et de la pure raison que l'expression aristotélique d'*intellect actif*, dont la fonction propre, suivant Aristote, est précisément de dégager l'universel du particulier ». En somme, Leibniz nomme *connaissance virtuelle* ou

(1) *De Anima*, III.(2) S. THOMAS, *De Anima*, Art. 4. — *De Magistro*, Art. I. — *Summa theolog.*, I. P., Quest. 54, Art. 4. — SEÁREZ, *De Anima*, L. IV, C. II. — Cf. FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*, II. P., § IV. — PAX, *L'Intellect actif*. — PALMIERI, *Anthropologia*, Thes. XXV.(3) *Intellectus agentis est illuminare intelligibilia in potentia in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia actu* (*Summa theol.*, I. P., Q. 54, A. 4, ad 4.).(4) *Psychologie*, n. 196.

vertu innée de la raison ce qu'Aristote et les Scolastiques ont appelé *intellect actif* et *lumière intellectuelle* (1).

183. — CONCLUSION SUR L'ORIGINE DES IDÉES

Il faut admettre, avec Aristote, les Scolastiques, Leibniz et M. de Biran, que les notions et vérités premières sont dues au *concours* de l'expérience et de la raison, c'est-à-dire « ni à l'expérience brute, ni à l'esprit pur, mais à un *empirisme intelligent* (2) ».

I. — **Notions** : il faut distinguer la *matière* ou donnée concrète à élaborer, qui est fournie par l'expérience interne et la *forme* abstraite que l'intelligence impose à cette matière.

A) — **Matière ou donnée concrète** : l'expérience interne fournit la matière de la connaissance; ce sont des données *concrètes, singulières, contingentes*. Par la *réflexion*, l'âme, assistant à sa vie, se voit subsistant *une et identique* à travers la diversité et la mobilité de ses phénomènes; — elle distingue les *actes* qu'elle *produit* des manières d'être qu'elle *subit*; — elle observe que cette énergie productrice ne se déploie pas au hasard mais tend vers un *but*; — elle remarque que ses actes se produisent dans des *conditions déterminées*. Bref, elle constate qu'en elle tout à sa *raison* d'être. Voilà la matière concrète qu'il s'agit d'élaborer (77).

B) — **Forme abstraite et générale** : l'intelligence, au moyen de l'*abstraction*, dégage ces données de leur contenu expérimental, c'est-à-dire de ce qu'elles ont de *concret, de particulier, de relatif* et les transforme en idées pures : de là les notions abstraites d'*être, d'unité, d'identité, de raison, de substance, de cause, de fin, de loi*. — Puis, par la *généralisation*, elle étend ces notions psychologiques à tous les cas possibles de sa vie propre et, par analogie, aux choses extérieures qu'elle conçoit à son image et ressemblance.

(1) P. CHABIN, *Psychologie*, S. I, Ch. VIII, § 3.(2) RABIER, *Psychologie*, p. 406.

II. — **Vérités** : jusqu'ici la *réflexion* et l'intelligence proprement dite, au moyen de l'*abstraction* et de la *généralisation*, ont suffi pour former les *notions* premières. Mais la **raison**, fonction supérieure de l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de percevoir l'absolu, le nécessaire, l'universel, doit intervenir pour la formation des *vérités* premières. Comparant les notions abstraites et générales, la raison perçoit entre elles des rapports indépendants de toute condition relative, contingente, particulière, c'est-à-dire des rapports absolus, nécessaires, universels : puis elle les formule en *jugements* que l'on nomme *principes premiers*. Exemple : comparant la notion psychologique de *cause* (ce qui produit quelque chose) avec la notion d'*effet*, de *fait* (ce qui est produit par quelque chose), la raison perçoit entre ces deux notions un rapport absolu, nécessaire, universel, qu'elle affirme en disant : *Pas de fait sans cause* (187, § B). — Enfin, par analogie, l'esprit applique au monde extérieur les vérités premières acquises à l'occasion de l'expérience interne.

La question *psychologique* de l'origine des notions et principes premiers se trouve ainsi résolue par le concours de l'expérience et de l'intelligence. Reste à examiner la question *métaphysique* de la valeur objective de ces notions et vérités (Cf. *Métaphysique*, Critique de la valeur de la connaissance).

CHAPITRE III

APPLICATION DE LA THÉORIE EMPIRICO-RATIONALISTE

La meilleure façon d'éprouver la valeur de la théorie qui attribue au concours de l'expérience et de la raison l'origine des notions et vérités premières, c'est de l'appliquer successivement à chacune de ces notions et vérités, pour constater si elle en donne une explication satisfaisante. Ce sera une décisive contre-épreuve.

184. — PRINCIPE D'IDENTITÉ ET SES DÉRIVES

A. — **Expérience** : l'âme, par la conscience réfléchie, se connaît comme un être réel et identique à lui-même.

B. — **Abstraction et généralisation** : de cette donnée concrète et particulière l'intelligence forme, par *abstraction et généralisation*, les idées d'*être*, d'*unité*, d'*identité*, idées *abstraites et générales*, puisqu'elles sont dégagées par l'esprit de toutes leurs qualités concrètes et individuelles.

C. — **Raison** : la raison, comparant l'être à l'être, perçoit alors le rapport absolu, nécessaire, universel d'*identité* qui unit l'être à l'être ; or percevoir et affirmer ce rapport, c'est formuler le principe d'**identité** : *Ce qui est, est.*

De l'idée générale d'être et d'identité la raison tire immédiatement l'idée de non-être et de non-identité, et reconnaît entre ces idées un rapport absolu, nécessaire, universel d'*opposition*, qu'elle affirme sous ces deux formes : 1) *L'être n'est pas le non-être*, ou : *ce qui est ne peut pas à la fois être et n'être pas sous le*

II. — **Vérités** : jusqu'ici la *réflexion* et l'intelligence proprement dite, au moyen de l'*abstraction* et de la *généralisation*, ont suffi pour former les *notions* premières. Mais la **raison**, fonction supérieure de l'intelligence, c'est-à-dire la faculté de percevoir l'absolu, le nécessaire, l'universel, doit intervenir pour la formation des *vérités* premières. Comparant les notions abstraites et générales, la raison perçoit entre elles des rapports indépendants de toute condition relative, contingente, particulière, c'est-à-dire des rapports absolus, nécessaires, universels : puis elle les formule en *jugements* que l'on nomme *principes premiers*. Exemple : comparant la notion psychologique de *cause* (ce qui produit quelque chose) avec la notion d'*effet*, de *fait* (ce qui est produit par quelque chose), la raison perçoit entre ces deux notions un rapport absolu, nécessaire, universel, qu'elle affirme en disant : *Pas de fait sans cause* (187, § B). — Enfin, par analogie, l'esprit applique au monde extérieur les vérités premières acquises à l'occasion de l'expérience interne.

La question *psychologique* de l'origine des notions et principes premiers se trouve ainsi résolue par le concours de l'expérience et de l'intelligence. Reste à examiner la question *métaphysique* de la valeur objective de ces notions et vérités (Cf. *Métaphysique*, Critique de la valeur de la connaissance).

CHAPITRE III

APPLICATION DE LA THÉORIE EMPIRICO-RATIONALISTE

La meilleure façon d'éprouver la valeur de la théorie qui attribue au concours de l'expérience et de la raison l'origine des notions et vérités premières, c'est de l'appliquer successivement à chacune de ces notions et vérités, pour constater si elle en donne une explication satisfaisante. Ce sera une décisive contre-épreuve.

184. — PRINCIPE D'IDENTITÉ ET SES DÉRIVES

A. — **Expérience** : l'âme, par la conscience réfléchie, se connaît comme un être réel et identique à lui-même.

B. — **Abstraction et généralisation** : de cette donnée concrète et particulière l'intelligence forme, par *abstraction et généralisation*, les idées d'*être*, d'*unité*, d'*identité*, idées *abstraites et générales*, puisqu'elles sont dégagées par l'esprit de toutes leurs qualités concrètes et individuelles.

C. — **Raison** : la raison, comparant l'être à l'être, perçoit alors le rapport absolu, nécessaire, universel d'*identité* qui unit l'être à l'être ; or percevoir et affirmer ce rapport, c'est formuler le principe d'*identité* : *Ce qui est, est.*

De l'idée générale d'être et d'identité la raison tire immédiatement l'idée de non-être et de non-identité, et reconnaît entre ces idées un rapport absolu, nécessaire, universel d'*opposition*, qu'elle affirme sous ces deux formes : 1) *L'être n'est pas le non-être*, ou : *ce qui est ne peut pas à la fois être et n'être pas sous le*

même rapport; c'est le principe de contradiction. — 2) Une chose est ou n'est pas; c'est le principe d'alternative.

185. — NOTION ET PRINCIPE DE RAISON

I. — **Notion de raison** : A) **Expérience** : l'âme, en s'étudiant par la réflexion, constate qu'elle est le sujet un et permanent de phénomènes multiples et changeants : d'où la notion concrète de substance; — qu'elle produit certains actes : d'où la notion de cause; — qu'elle les produit en vue d'un résultat à obtenir : d'où la notion de fin; — qu'elle les produit dans certaines conditions déterminées : d'où la notion de loi. Or ces diverses notions, notions de substance, de cause, de fin et de loi, expliquent tout ce qui est et se passe dans l'âme : d'où la notion concrète de raison.

B) **Abstraction et généralisation** : l'intelligence n'a plus qu'à abstraire et à généraliser, c'est-à-dire à négliger ce qu'il y a de particulier dans telle ou telle raison d'être : la substance est ce qui explique la permanence du moi et de son activité, la cause est ce qui explique la production des phénomènes; la fin est ce qui explique l'emploi d'une chose comme moyen; la loi est ce qui explique la coexistence ou la succession des phénomènes. Laissant de côté tout ce qui est concret et particulier dans ces notions, l'intelligence ne retient que cet élément commun à toutes : ce qui explique l'existence et la nature d'une chose. C'est la notion abstraite et générale de raison.

II. — **Principe** : l'intelligence, se fondant sur l'expérience interne, que nous venons d'analyser, affirme que tout ce qui est en nous s'explique par l'une ou l'autre de ces notions (substance, cause, fin, loi), bref que tout en nous a sa raison d'être. Puis comparant la notion d'être et la notion de raison l'esprit perçoit le rapport absolu, nécessaire, universel qui les unit (134, IV) et l'affirme sans restriction : *Tout ce qui est a sa raison d'être*. C'est le principe de raison.

186. — NOTION ET PRINCIPE DE SUBSTANCE

§ A. — NOTION DE SUBSTANCE (1)

I. — **Définitions** : on définit la substance : *ce qui existe en soi, ens in se*; vg. du marbre. C'est par opposition au mode ou à l'accident, *ce qui existe dans un autre, ens in alio*; vg. couleur, forme, sensation, pensée, volition. — On l'a définie encore : *le sujet un et permanent de phénomènes multiples et changeants*; mais cette seconde définition ne convient qu'aux substances créées. Le mot substance (*sub, stare*) éveille l'idée de support, de *substratum*. Nous ne concevons pas de qualité qui ne se rattache à rien : vg. de couleur sans corps coloré. Mais il ne faut pas s'imaginer les phénomènes ou accidents comme des parties par rapport à la substance qui en serait la collection; ce sont des modifications, des manières d'être de la substance. « Le propre de l'accident est d'être en quelque chose, *accidentis esse est inesse* ». Les accidents, « comme on dit dans l'école, ne sont pas tant dans des êtres, que des êtres d'être. *Accidens non tam est ens quam entis ens.* » (2)

II. — **Origine** : A) **L'idée de substance ne peut venir des sens** : « Prenons par exemple ce morceau de cire : il vient tout fraîchement d'être tiré de la ruche, il n'a pas encore perdu la douceur du miel qu'il contenait, il retient encore quelque chose de l'odeur des fleurs dont il a été recueilli; sa couleur, sa figure, sa grandeur sont apparentes; il est dur, il est froid, il est maniable, et si vous frappez dessus il rendra quelque son... Mais voici que pendant que je parle on l'approche du feu : ce qui y restait de saveur s'exhale, l'odeur s'évapore, sa couleur se change, sa figure se perd, sa grandeur augmente; il devient liquide, il s'échauffe, à peine peut-on le manier, et quoique l'on frappe dessus il ne rendra plus aucun son. La même cire demeure-t-elle encore après ce

(1) ROISEL, *De la substance*. — BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. IX. — E. BOIRAC, *L'idée du phénomène*.

(2) BOSSUET, *Logique*, L. I, Ch. VIII; Cf. Ch. III. — Cf. ARISTOTE, *Métaphysique*, L. VII, Ch. I, II, III.

changement ? Il faut avouer qu'elle demeure ; personne n'en doute, personne ne juge autrement. Qu'est-ce donc que l'on connaissait en ce morceau de cire avec tant de distinction ? Certes ce ne peut être rien de tout ce que j'y ai remarqué par l'entremise des sens, puisque toutes les choses qui tombaient sous le goût, sous l'odorat, sous la vue, sous l'attouchement et sous l'ouïe, se trouvent changées, et que cependant la même cire demeure ⁽¹⁾. » Les sens, en effet, sont impuissants à nous fournir cette idée de l'être permanent au milieu des changements, car ils ne nous montrent que des séries ou des groupes de sensations passagères ; ils ne nous donnent pas l'unité et l'identité de ces séries ou de ces groupes. — La substance tombe si peu sous les sens qu'on ignore la nature des substances matérielles. Pour Descartes, c'est l'étendue, pour Leibniz, c'est la force, et la question est toujours débattue (Cf. *Cosmologie rationnelle*).

B) L'idée de substance vient de l'expérience interne et de la conscience : 4° La conscience saisit le moi, comme un être, un, identique, permanent, à travers la multiplicité changeante de ses phénomènes. Dans cette expérience (à la différence de l'expérience externe qui n'atteint que des phénomènes et des manières d'être), nous saisissons le moi sentant, pensant, voulant, la modification et l'être, le phénomène et la réalité. La conscience atteint donc autre chose que des phénomènes, elle atteint un sujet un et permanent à travers l'incessant devenir des émotions, pensées et volitions, c'est-à-dire une chose en soi, une substance. Par conséquent il y a, objectivement, au moins une substance, et elle n'est pas une collection de phénomènes.

2° Cette notion psychologique de la substance est une notion concrète et particulière ; l'intelligence, après l'avoir, par abstraction, dégagée de tout caractère individuel, la généralise et l'étend aux objets du monde extérieur, par voie d'induction et d'analogie. Il nous est impossible de ne pas concevoir, derrière les phénomènes mobiles et variés qui nous entourent, quelque chose d'un et de permanent : vg. si je pense un mouvement, je ne puis pas ne pas concevoir une chose qui se meut.

(1) DESCARTES, *Deuxième Méditation*, N° 9.

III. — Erreurs sur la substance : 1° Spinoza : Descartes définit la substance ainsi : « Lorsque nous concevons la substance, nous concevons une chose qui existe en telle façon qu'elle n'a besoin que de soi-même pour exister. En quoi il peut y avoir de l'obscurité touchant l'explication de ce mot : *n'avoir besoin que de soi-même*, car à proprement parler, il n'y a que Dieu qui soit tel ⁽¹⁾ ». Descartes oppose la substance au mode. La substance existe en elle-même, le mode existe en autrui et a besoin d'autrui pour exister. C'est exact, mais les termes employés par Descartes favorisent l'erreur qu'il a lui-même signalée. Spinoza tomba dans cette erreur en écartant le correctif de Descartes et en définissant *a priori* la substance : « J'entends par substance ce qui est en soi et est conçu par soi, c'est-à-dire ce dont le concept peut être formé sans avoir besoin du concept d'une autre chose ⁽²⁾ ». Cette définition, fautive dans sa généralité, ne convient qu'à la substance divine. Spinoza en déduisit logiquement l'unité de substance ou le panthéisme. Si en effet la substance est l'être qui est de soi, elle n'est produite par aucun principe ; elle a en elle-même sa raison d'être, elle est l'être nécessaire, elle est Dieu. Or, comme il ne peut y avoir qu'un seul être existant par soi-même, il n'y a donc qu'une seule substance ; et tous les êtres ne sont que les modes de cette substance unique et universelle.

Critique : l'argumentation de Spinoza repose sur une équivoque. Ce qui est de soi peut signifier ou bien : a) ce qui n'est produit par aucun principe ; et, en ce sens, il n'y aurait qu'une substance unique ; — b) ce qui, pour exister, n'a pas besoin de sujet d'inhérence ; et, en ce sens qui est celui de Descartes, il peut y avoir autant de substances que d'êtres.

2° Kant : il fait de la substance une conception *a priori*, une forme subjective qui est nécessaire pour concevoir, en leur donnant l'unité, les phénomènes multiples et variables présentés par nos sensations. La substance est un lien purement intellectuel, un support purement logique des phénomènes.

Critique : la substance est sans doute un lien logique, mais

(1) *Les principes de la philosophie*, première partie, N° 51.

(2) *Éthique*, Définitions.

elle est aussi une réalité constatée par la conscience (II, B).

3° Les **sensualistes**, comme Locke et Condillac, les **phénoménistes**, comme Hume, Mill, Taine, ne voient dans la substance qu'un ensemble et une collection de phénomènes ou qualités.

Critique : la conscience atteint non seulement des phénomènes, mais la réalité qui les soutient dans l'existence, le moi un et permanent. Toute collection, d'ailleurs, suppose un esprit qui la fait, un principe collecteur, et qui par conséquent est distinct d'elle (81).

§ B. — PRINCIPE DE SUBSTANCE

Formule : *Tout phénomène implique une substance.* Dès que l'esprit, opérant sur les données de la conscience, a formé, par abstraction et généralisation, les concepts de *substance*, de *phénomène*, de *mode*, il perçoit le rapport nécessaire qui unit ces idées et il le formule ainsi : tout phénomène (tout mode) suppose une substance. — Nous l'étendons au monde extérieur, et cette extension est justifiée par le principe de raison. Il faut en effet expliquer la coexistence et la succession des phénomènes sensibles ; or cette coexistence et cette succession ne peuvent s'expliquer sans la présence dans les phénomènes d'un même sujet qui les ramène à l'unité.

187. — NOTION ET PRINCIPE DE CAUSALITÉ

§ A. — NOTION DE CAUSE

I. — **Définitions** : il y a entre la substance et la cause une étroite relation. Selon la pensée de Leibniz, une substance qui n'agirait point ne serait point ; être c'est agir ; et l'on est dans la proportion même où l'on agit. Tout être est : *cause* en tant qu'il est une *force* capable de produire certains effets ; *substance* en tant qu'il est le *sujet permanent* de certaines modifications. La

cause proprement dite ou *efficiente* est une force, un pouvoir. C'est, dit Platon, le pouvoir de faire passer à l'être ce qui n'était pas. *L'effet*, c'est ce qui est produit ; la *cause*, ce qui produit quelque chose.

Il ne faut pas confondre la notion de cause avec les notions :

a) **D'antécédent** même constant : vg : le jour succède invariablement à la nuit, et cependant la nuit n'est pas la cause du jour.

b) **De condition** : la condition enlève l'obstacle (1) à l'activité de la cause : vg. pour que le soleil éclaire une chambre il faut que les volets soient ouverts ; c'est la condition nécessaire pour que la lumière entre ; mais la cause de la lumière c'est le soleil. — La condition que les savants appellent cause, c'est la condition *nécessaire et suffisante*.

c) **D'occasion** : l'occasion facilite l'activité de la cause et la provoque à l'action. Ce n'est donc qu'improprement qu'on parle de *causes occasionnelles*. L'idée de cause n'implique pas seulement une idée de succession, mais de plus une idée de *production*. Le rapport de causalité n'est pas un simple rapport de succession même constante, mais de production. Pour qu'il y ait causalité il faut que l'effet ait sa raison d'être dans l'activité de la cause (2).

II. — **Espèces de causes** : Aristote (3) en distingue quatre :

1° **Matérielle** ou **matière** : c'est l'élément *indéterminé* dont une chose est faite : vg. dans une statue, le *marbre*.

2° **Formelle** ou **forme** : c'est ce qui *détermine* la matière, ce qui fait que la chose est *telle* : vg. figure de Moïse.

3° **Efficiente** ou **motrice** : c'est l'*agent*, ce qui fait passer une chose de la possibilité à la réalité, de la puissance à l'acte : vg. Michel-Ange.

4° **Finale** : c'est le *but* qui détermine l'action de la cause effi-

(1) Les Scolastiques la définissaient : *Removens prohibens*, ce qui enlève l'obstacle.

(2) BOSSUET, *Traité des causes*. — BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, L. X. — P. DE RIGNOS, *Métaphysique des causes*. — FONSEGRAVE, *La causalité efficiente*. — DE VORCES, *Cause efficiente et cause finale*.

(3) *Métaphysique*, L. V, Chap. n ; *Physique*, L. II, Chap. III. Cf. F. RAVAISSON, *La Métaphysique d'Aristote*, T. II.

ciente ; c'est ce *en vue de quoi* une chose est faite : vg. la gloire pour le sculpteur du Moïse ⁽¹⁾.

On peut rattacher à la cause efficiente la cause **exemplaire** ⁽²⁾. (*exemplar*) : c'est l'idéal d'après lequel l'agent réalise son œuvre. Quand on parle de la cause sans rien ajouter, on entend la cause efficiente.

On distingue la cause efficiente en :

A) Cause **première** : celle qui ne dépend d'aucune autre cause et ne tient que d'elle-même son efficacité : c'est Dieu. — Causes **secondes** : celles qui dépendent d'une autre cause dont elles reçoivent leur pouvoir : les créatures.

B) Cause **prochaine** : celle qui produit son effet sans intermédiaire ; la volonté est la cause prochaine de nos déterminations. — Cause **éloignée** : celle qui produit son effet par l'intermédiaire d'autres causes ; les objets extérieurs sont causes éloignées des sensations, puisqu'ils ne les produisent que par l'intermédiaire des organes des sens.

C) Cause **principale** : vg. peintre. — Cause **instrumentale** : vg. pinceau.

III. — **Origine** : A) Elle ne peut nous venir des sens : c'est un point que Hume ⁽³⁾ a mis hors de doute. On peut considérer la cause, soit au repos, soit en acte. Or : 1° la cause considérée extérieurement, *au repos*, n'offre aucun indice qui puisse nous faire découvrir l'effet qu'elle produira. Si l'on me présente un objet dont j'ignore les propriétés, il me sera impossible d'en prévoir l'effet, même en l'examinant en tout sens. — 2° L'idée de cause ne provient pas non plus de la vue de la cause considérée *en acte*, au moment de l'opération. Une bille de billard mise en mouvement en rencontre une autre qui se meut à son tour. Rien dans le mouvement de la première qui montre la nécessité du mouvement de la seconde. Mes sens perçoivent des phénomènes

⁽¹⁾ Si l'on veut donner une définition générale qui convienne aux quatre sortes de causes, on peut dire avec les Scolastiques : *Causa est id rei cuius ens est id quod est*. « La cause est, ce en vertu de quoi un être est ce qu'il est ». — Cf. P. DE REGNON, *op. cit.*, L. II, Chap. I, n. 7.

⁽²⁾ P. PALMIERI, *Institutiones philosophicæ, Ontologia*, T. I, p. 479.

⁽³⁾ *Recherches sur l'entendement humain*, Section IV.

juxtaposés et successifs ; mais ils ne perçoivent pas l'énergie productrice, cause du mouvement de la seconde bille, « le secret pouvoir par lequel un objet en produit un autre ». Il faut donc renoncer à trouver, *hors de nous, hors du sujet*, un fondement à cette idée.

B) Elle ne provient pas de l'association et de l'habitude, comme le prétendent Hume ⁽¹⁾, Locke ⁽²⁾, S. Mill ⁽³⁾. L'expérience nous montre des « conjonctions » ou des successions de phénomènes, mais jamais la « connexion » ou liaison qui les unit. L'expérience, même répétée, ne nous montre rien de plus dans les objets, mais elle produit dans le sujet pensant quelque chose de nouveau, une habitude. C'est l'habitude d'associer les idées de deux phénomènes qui se sont invariablement présentés à la suite l'un de l'autre dans notre expérience. De là vient la notion de cause : « c'est un objet tellement suivi d'un autre objet que la présence du premier fasse toujours penser au second ». Cette habitude produit dans l'esprit une nécessité *subjective* de penser l'un après l'autre deux phénomènes constamment associés. L'idée de causalité se ramène donc à la notion d'une *succession constante, invariable* de deux phénomènes. Parce que les idées de ces deux phénomènes sont *nécessairement* associées dans notre esprit, nous attribuons cette nécessité *purement subjective* à la succession même des phénomènes, dont nous affirmons à tort la nécessité *objective*.

Critique : 1° La nécessité d'une association se constate par l'impossibilité de la dissoudre ; or la conscience de cette impossibilité, c'est la conscience d'un effort volontaire qui reste vain. Ce n'est donc pas dans l'association habituelle qu'il faut chercher le type de la causalité, mais dans la conscience préalable de l'énergie qui s'efforce de dissoudre cette association.

2° Un antécédent est déclaré par nous cause, non pas seulement parce qu'il *précède constamment* un phénomène, mais encore et surtout parce qu'il le *produit*. Aussi, comme l'a remarqué

⁽¹⁾ *Op. cit.* Section VII. — *Traité de la nature humaine*.

⁽²⁾ *Essai sur l'entendement humain*, L. II.

⁽³⁾ *La Philosophie de Hamilton*, Chap. XI. — *Système de Logique*, L. III, Chap. v.

Reid (1), il ne suffit pas que deux phénomènes se soient *toujours montrés l'un après l'autre* dans notre expérience, pour que nous affirmions que l'un est cause de l'autre : vg. le jour et la nuit. Nous croyons en outre que l'antécédent contient une *force* analogue à celle que la conscience révèle dans le phénomène de l'effort volontaire.

3° Il n'est pas nécessaire que deux phénomènes se reproduisent en *succession constante* pour que l'un soit regardé comme cause de l'autre. *Un seul cas* peut suffire au savant, lorsqu'il y découvre la preuve d'une force efficace, pour induire la causalité.

C) L'idée de cause n'est pas une forme a priori de l'entendement, comme le soutient Kant : d'après lui l'entendement applique cette notion ou catégorie innée (comme celles de substance, de fin) aux données sensibles; c'est pour cela que les choses nous apparaissent sous l'aspect de la causalité (2).

Critique : 1° L'idée de cause contient, de l'aveu de Kant, l'idée de succession entre deux phénomènes, elle ne peut donc être qu'une idée a posteriori, parce que les phénomènes sont du domaine de l'expérience.

2° Si la cause est imposée par l'entendement aux données sensibles, c'est l'entendement qui crée lui-même entre les objets les rapports de causalité. Mais alors il faudra dire : les rapports sont parce que l'esprit les voit, il ne les voit pas parce qu'ils sont. Comment admettre une telle conséquence ?

3° Si la causalité était une loi nécessaire de la pensée, si elle n'était qu'une forme a priori constitutive de notre entendement, elle devrait s'appliquer indifféremment à tous les objets. Mais alors pourquoi toute succession ne nous suggère-t-elle pas l'idée d'un rapport de causalité ? — Hume et Kant ont raison de dire que l'origine de l'idée de cause est *subjective*; mais ils ont tort d'en rendre compte par l'habitude et l'innéité, car ils aboutissent à dépouiller l'idée de cause de son contenu, à lui enlever toute valeur *objective*.

D) L'idée de cause vient de la conscience ou sentiment

(1) *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai I, Chap. v.

(2) *Critique de la raison pure*.

de l'effort mental : c'est à Maine de Biran que revient l'honneur d'avoir cherché l'origine de l'idée de cause dans le sentiment de l'effort, dans le sentiment de notre activité personnelle : « Tout le mystère des notions a priori disparaît devant le flambeau de l'expérience intérieure qui nous apprend que l'idée de cause a son type primitif et unique dans le sentiment du moi identifié avec celui de l'effort (1) ». Quand je fais un effort pour mouvoir mon bras et qu'à la suite de cet effort mon bras se meut, je sens qu'entre l'effort et le mouvement il y a plus qu'une succession de faits; je sens qu'il y a une *détermination* du mouvement par l'effort moteur. Je me sens donc cause génératrice du mouvement.

Critique de la théorie de M. de Biran : sans doute Biran a raison de croire qu'on trouve dans l'analyse de l'effort moteur ou musculaire la notion de cause. Mais il a tort de penser que c'est là qu'on en découvre l'origine première. L'effort moteur volontaire n'est qu'une *conséquence*, une *exécution* du vouloir; pour avoir le premier type de la causalité il faut donc remonter jusqu'au *vouloir* lui-même, jusqu'à l'effort volontaire, cause de l'effort moteur. La véritable origine de la notion de cause est donc dans l'effort mental, dans cette *énergie interne* qui constitue l'essence même de la volonté. Je me sens voulant ceci ou cela, produisant telle ou telle détermination (2).

De cette notion concrète et expérimentale l'intelligence dégage l'idée abstraite et générale de cause : *Ce qui produit quelque chose par son activité*. C'est une conception *subjective* et *psychologique*.

(1) *Œuvres inédites*, t. I, p. 258.

(2) Avant Maine de Biran, Thomas Reid a eu le mérite d'entrevoir la véritable solution, en rattachant l'origine de la notion de cause à l'activité volontaire : « S'il est vrai que la notion de cause efficace nous vienne de la précoce conviction que nous sommes les causes efficaces de nos actions volontaires (ce qui, je pense, est très probable), la notion de causalité efficace n'est autre chose que la notion d'un rapport entre la cause et l'effet, semblable à celui qui existe entre nous et nos actions volontaires. C'est là assurément la notion la plus distincte, et la seule, je crois, que nous puissions nous former d'une causalité efficace réelle ». *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai I, Chap. V, t. V, p. 359 de l'édition Jouffroy, 1829).

IV. — **Deux conceptions de la causalité** : il y a deux manières de concevoir la causalité :

A) — Conception **psychologique** : la cause est un être, une force, qui par son *activité produit* quelque chose, être ou phénomène : vg. Dieu est la cause du monde ; la volonté est cause de telle détermination. C'est la conception dont nous venons de chercher l'origine dans le sentiment de l'effort. C'est la conception du sens commun et des philosophes. On la nomme encore conception *subjective, métaphysique*.

B) — Conception **scientifique** : la cause est un **phénomène** (ou groupe de phénomènes) qui est l'*antécédent constant et invariable, la condition nécessaire et suffisante* d'un autre phénomène (ou groupe de phénomènes) : vg. la pression atmosphérique est la cause de l'ascension des liquides dans les corps de pompe. C'est la conception des savants qui étudient la nature. On la nomme aussi conception *objective, physique*.

Comparaison : au sens *scientifique*, la cause est *fatale*. Les sciences de la nature ne dépassent pas l'étude des phénomènes, elles *identifient* la cause et la loi, parce que la cause est liée de telle sorte à l'effet que non seulement l'effet ne peut exister sans la cause, mais la cause ne peut exister sans l'effet : la cause étant posée dans les conditions requises, l'effet suit *nécessairement*. Le point de vue scientifique est donc *phénoméniste et déterministe* : il fait abstraction de la liberté. Les sciences de la nature ne cherchent pas les causes proprement dites, les causes *efficientes*, ce qui agit au-delà des phénomènes et les produit ; c'est l'affaire de la métaphysique ; elles s'arrêtent au phénomène.

Au sens *psychologique*, la cause est *libre*. Sans doute l'effet ne peut exister sans la cause, mais la cause peut exister sans l'effet ; la cause peut le réaliser ou le laisser à l'état de simple possible, car elle peut agir ou ne pas agir.

La causalité *psychologique*, dont l'idée nous vient de la conscience de l'effort volontaire, est la véritable causalité ; elle implique l'idée de **production** : c'est la cause *efficiente*. La causalité *physique* est quelquefois appelée cause *déterminante* ; elle implique la détermination du conséquent par l'antécédent. Mais ce n'est proprement qu'une *condition*, c'est-à-dire une circonstance qui,

sans produire le phénomène, est *suffisante et nécessaire* à son apparition.

Conclusion : en réalité ces deux conceptions ne sont pas aussi éloignées qu'elles le paraissent au premier aspect. En effet la conception scientifique garde des traces de son origine psychologique, car dans la formule des lois causales l'idée de *tendance* est maintenue. Aussi, même pour les savants, une cause c'est quelque chose qui *tend* à produire un phénomène et qui le produit quand rien ne s'oppose à l'exercice, au déploiement de cette tendance. Or l'idée de tendance implique l'idée de *force, d'activité permanente*, dont les phénomènes ne sont que la manifestation extérieure. La science ne rejette donc pas la notion psychologique de la cause, puisqu'elle l'insinue, dans ses formules, sous le nom de *tendance* ; mais elle fait abstraction de l'*existence* et de la *nature* de cette force ; et elle a raison, car cette question est du ressort de la psychologie et de la métaphysique. Elle se borne à rechercher qu'elle est la *condition suffisante et nécessaire* de l'apparition d'un phénomène : quand cette condition *sine qua non* est réalisée, tout obstacle à l'exercice de la cause est enlevé et alors l'être agit *nécessairement*. Les savants feraient donc mieux de n'employer que les mots de *conditions* ou de *lois* des phénomènes et de réserver le nom de *cause* aux recherches des philosophes.

C'est en effet aux psychologues et aux métaphysiciens qu'il appartient de définir l'idée de cause et de déterminer la nature tant des causes physiques que des causes raisonnables. L'élément *générique*, commun à la causalité physique et à la causalité psychologique, c'est l'idée de **production**. Cette idée, dans les deux cas, implique l'idée de *force, d'activité déployée*. Mais cette activité se déploie diversement : de là l'élément *spécifique*. S'il s'agit de la cause physique, il faut ajouter au genre *production*, comme différence spécifique, l'idée de *nécessité* ou de *détermination*. S'il s'agit de la cause psychologique, de la volonté, il faut ajouter l'idée de *liberté*.

Bref, la notion de cause physique revient à la notion de **production nécessaire** ; la notion de cause philosophique à la notion de **production libre**. Les sciences physiques s'occupent seulement de déterminer les *conditions* qui, posées, per-

mettent à la cause d'agir, à l'activité de produire son effet.

V. — **Extension de la causalité** : nous ne percevons directement que ce qui est en nous-mêmes par notre propre conscience ; mais nous sommes avertis par divers changements que nous *subissons*, par des modifications dont nous ne nous sentons pas la cause, qu'il y a d'autres êtres que nous : nos semblables, les animaux, les végétaux, la nature inanimée. Nous transportons naturellement au dehors, dans les choses, la notion de cause puisée dans notre expérience interne. C'est pourquoi l'esprit se représente d'abord les causes externes, à sa propre image, comme des forces actives produisant librement toutes sortes de phénomènes. On sait que l'enfant est porté à tout personnifier. Mais l'expérience le contraint à modifier par degré l'application de cette conception primitive. Les *autres hommes*, se comportant comme lui, il continue de leur attribuer une causalité semblable à la sienne. Aux *animaux* l'homme ne laisse que la sensation et le mouvement spontané, leur refusant l'activité réfléchie et libre, que rien ne manifeste en eux. — Aux *végétaux* il attribue le mouvement interne spontané. — A la *nature inanimée*, que dans ses conceptions enfantines il s'est figurée comme douée de sentiment et de volonté, il n'accorde qu'une causalité motrice sans spontanéité : il se la représente comme un ensemble de *forces aveugles, fatales*, se manifestant par un ensemble de *mouvements*. Pour se représenter les êtres *au-dessous* de lui, l'homme dégrade pour ainsi dire la notion de causalité pour l'adapter au degré de perfection de chaque créature.

Nous concevons aussi Dieu à notre ressemblance. Mais, pour que cet anthropomorphisme échappe au danger de ravalier Dieu jusqu'à l'homme, nous retranchons toutes les imperfections de notre activité et nous ajoutons à la notion de cause toutes les perfections que nous pouvons concevoir. Dieu, c'est la cause sans limites, sans dépendance, sans passivité, sans effort : c'est la cause première (cf. *Théodicée*).

VI. — **Application aux sciences** : a) l'idée de causalité *objective* ou *physique* (idée d'un **phénomène** antécédent, condition nécessaire et suffisante d'un phénomène conséquent) est le fondement des sciences de la *nature*, dont le but est de rechercher

les lois des phénomènes. De cette conception mécanique dérive l'idée du *déterminisme* de la nature. — b) L'idée de la causalité *subjective, psychologique, métaphysique*, (idée d'un être qui par son activité produit *librement* un phénomène) est le fondement des sciences *morales* : vg. psychologie, morale, métaphysique. Si la volonté n'est pas une cause libre, mais un simple enchaînement de phénomènes liés au reste de l'univers, il est inutile de rechercher les lois selon lesquelles elle *doit* agir : tout devoir, toute moralité s'évanouissent avec la causalité.

Dans le premier cas, la cause est *unilatérale* : ne peut produire qu'un *seul* effet ; dans le second, elle est *bilatérale* : peut produire deux effets opposés.

Remarque : l'action de la cause efficiente peut être : a) **immanente** : c'est celle qui *demeure dans* l'agent : vg. acte d'intelligence ; — b) **transitive** : celle qui se termine *en dehors* de l'agent : vg. quand je coupe du bois. — La cause, dont l'action est transitive, est dite **transcendante**, parce qu'elle est *en dehors* de l'effet produit.

§ B. — PRINCIPE DE CAUSALITÉ

I. — **Formules** : il faut rejeter les formules suivantes :

a) *Tout effet a une cause* : c'est une *tautologie*, car qui dit « effet », dit « produit par une cause » ; le principe reviendrait donc à dire : « ce qui est produit par une cause a une cause ». — b) *Tout être a une cause* : formule trop *vaste*, car l'Être nécessaire n'a pas de cause ; il a sa raison d'être en lui-même. — c) *Tout phénomène a une cause* : formule trop *étroite*, car elle laisse de côté les substances.

Voici la vraie : *Tout ce qui arrive ou tout ce qui commence d'être a une cause.*

II. — **Origine** : A) Il ne dérive pas de l'expérience : les savants, nous l'avons vu, ne se proposent pas de chercher les *forces productrices* des phénomènes, mais de déterminer l'ordre constant et nécessaire des phénomènes. Pour eux, le mot cause signifie *condition nécessaire et suffisante*, ou *condition détermi-*

nante. Dans ce sens la cause d'un phénomène c'est un autre phénomène. Dès lors la formule du principe de causalité se ramène à celle-ci : « Tout phénomène est invariablement précédé d'un autre phénomène. » Même ainsi envisagé, ce principe ne peut venir de l'expérience, comme le soutient S. Mill (174). D'après lui, l'expérience nous présente un grand nombre de successions constantes; elle nous montre certains antécédents précédant invariablement certains conséquents. Il se forme alors en notre esprit une tendance à penser qu'il en est ainsi partout; peu à peu cette tendance se fortifie en proportion des cas favorables et finit par devenir pour la pensée un principe, une loi : a) nécessaire, parce que l'esprit ne peut plus dissocier les éléments qui la constituent; b) universelle, parce que les associations sur lesquelles elle repose sont communes à tous. Le principe de causalité naît donc de l'habitude que nous avons d'associer les idées de deux phénomènes qui se sont toujours succédés dans notre expérience.

Critique : 1°) A supposer que ce principe pût se former ainsi passivement en nous, il ne représenterait que les expériences passées. Mais celles-ci ne sont rien en comparaison de tous les cas que l'avenir tient en réserve. Fruit de l'habitude, il peut être détruit par elle. Il n'a donc qu'une valeur provisoire. Mill (1) avoue d'ailleurs qu'il peut être détruit par les expériences futures, comme la croyance à l'existence des seuls cygnes blancs. Ce principe n'a donc qu'une nécessité subjective et une universalité relative. Comment alors pourrait-il servir de base à la science, qui suppose un enchaînement objectif et invariable des phénomènes?

2°) Si le principe de causalité était le résultat de l'habitude, il ne serait qu'une acquisition tardive et progressive de l'esprit. Or, il n'est peut-être pas, dans l'esprit humain, d'acquisition plus précoce et plus immédiatement parfaite. Il apparaît dans toute sa force au premier éveil de l'intelligence de l'enfant.

3°) D'ailleurs cette formation, par la seule expérience, est impossible. En effet les cas où nous constatons des successions constantes sont bien plus rares que ceux où nous n'en voyons pas : au regard de l'expérience pure le monde est un chaos. La constance

(1) *Système de Logique*, L. II, Ch. V; L. III, Ch. XXI.

des successions est si peu visible que leur découverte est pour la science le point difficile. Souvent le savant est induit en erreur par des coïncidences frappantes mais illusives. Les méthodes, que S. Mill lui-même a tracées pour découvrir le rapport causal, prouvent qu'il faut être en garde contre les coïncidences apparentes (174).

4°) Dans cette théorie, on ne saisit plus la différence entre le rapport de succession pure et le rapport de causalité : le jour précède invariablement la nuit, et n'en est cependant pas la cause. Sans doute Mill (1) dit que l'antécédent causal ne peut être que l'antécédent « inconditionnel », déterminant; mais d'où lui vient cette idée? L'expérience peut suggérer l'idée de succession même constante, mais non celle de nécessité. Si Mill pense que tel fait produira nécessairement tel autre fait, c'est qu'il introduit inconsciemment, dans la succession, le principe de causalité qu'il a la prétention d'en tirer.

Remarque : on réfuterait de même la théorie de Spencer en remarquant que l'Évolutionnisme suppose qu'à l'origine de l'espèce les principes ont été acquis par les individus grâce à l'association. Spencer a beau étendre l'expérience à plusieurs siècles, le temps par lui-même n'ajoute rien à la nature de l'expérience; il peut simplement, avec l'hérédité, renforcer la nécessité subjective et relative des associations (175).

B) Il dérive des données de la conscience interprétées par la raison : la conscience montre l'âme comme produisant un grand nombre de phénomènes. — De ces données concrètes fournies par l'expérience interne, l'intelligence abstraite l'idée de cause : ce qui produit quelque chose; l'idée d'effet : ce qui est produit, ce qui commence d'être, ce qui arrive. — Puis, la raison saisissant le rapport nécessaire, qui unit ces deux concepts, formule ainsi le principe de causalité : *Tout ce qui commence d'être a une cause.* — Enfin l'esprit, s'appuyant sur l'analogie, l'applique aux objets extérieurs. Peu à peu, comme on l'a dit, au contact de l'expérience externe, l'esprit modifie sa conception primitive de la causalité et l'adapte aux différents êtres selon le degré de perfec-

(1) *Ibidem*, L. III, Ch. V, § 5.

tion de leur activité (18). C'est la part de vérité contenue dans les doctrines empiriques.

188. — NOTION ET PRINCIPE DE FINALITÉ

§ A. — IDÉE DE FIN

I. — **Définitions** : la cause finale ou fin est *ce pourquoi une chose est faite*. C'est le *but* que se propose la cause efficiente en agissant ; ou encore, si l'on veut, c'est l'idée d'un fait futur qui met en mouvement la cause efficiente : vg. l'ouvrier travaille pour gagner sa vie.

II. — **Espèces** : on distingue : 1° la fin **prochaine** : celle que l'agent se propose sans fin intermédiaire ; — **éloignée** : celle qu'il se propose après une ou plusieurs fins intermédiaires ; — **dernière** : celle qu'il se propose comme terme extrême de son action ; elle l'est *relativement*, quand elle est le terme d'une série d'actes : vg. un élève étudie pour s'instruire (fin *prochaine*), pour être bachelier (fin *éloignée*), pour remplir son devoir (fin *dernière*). Elle l'est *absolument*, quand elle est le terme suprême de toute l'activité de la vie : cette fin absolument dernière à laquelle tend l'homme, c'est le bonheur parfait, qu'il ne trouvera que dans la possession de Dieu. La fin d'un être est son bien propre ; et un être est heureux quand il est parvenu à sa fin, car il a atteint toute la perfection dont il est capable, il possède le bien pour lequel il est fait ; il en jouit et s'y repose. Le bonheur, c'est le repos dans le bien assuré.

2° Finalité **externe** : c'est le rapport d'une chose avec le *but* pour lequel elle a été faite : vg. une montre est faite pour marquer l'heure ; cela revient à l'*utilité* d'un être par rapport à un autre ; — **interne** : ce sont les rapports réciproques des parties au tout ; c'est le rapport d'un organe avec sa fonction ; d'une faculté avec son objet : vg. l'œil est constitué pour voir ; l'intelligence pour connaître.

On entend par **moyen** ce qui conduit à la fin. La fin est recherchée *pour elle-même*, le moyen *pour la fin* : le malade veut la santé, et, pour obtenir ce but, il emploie des remèdes même amers ; il aime ceux-ci, non pour eux-mêmes, mais à cause de la santé qu'ils procurent.

III. — Rapports de la cause finale avec la cause efficiente :

A) **Subjectivement**, dans l'ordre de l'**intention** : la cause finale détermine la cause efficiente à agir. Elle est la *première cause* d'action, puisque, sans elle, la cause efficiente ne se déterminerait pas à agir. Aussi Aristote dit que la fin est « cause de la cause ».

B) **Objectivement**, dans l'ordre de l'**exécution** ; la fin est l'*effet* produit par la cause efficiente. On voit donc que ce qui est premier dans l'intention est dernier dans l'exécution : *primum in intentione est ultimum in executione*.

La fin est à la fois cause et effet ; *cause* dans l'ordre *idéal* : en tant qu'*idée* elle excite l'être à agir ; — *effet* dans l'ordre *réel*. Il n'y a pas contradiction, car le point de vue diffère. Ainsi on peut dire : les ailes ont été données à l'oiseau *pour voler* et l'oiseau vole *parce qu'il a des ailes*. Le vol est *tout ensemble* la *cause* pour laquelle l'oiseau a des ailes, et l'*effet* qui résulte de leur usage. Bref, la cause finale est un *effet prévu* et *voulu* par un être intelligent.

L'idée de fin, pour être complète, implique l'idée des *moyens*. A ce point de vue, M. Lachelier⁽¹⁾ a défini la finalité : « La détermination des parties d'un tout par l'idée du tout ». C'est l'idée de l'œuvre totale, qui explique la nature et les rapports des éléments qui la constituent ; c'est la fin qui détermine le choix et l'adaptation des moyens.

IV. — **Origine** : A) l'idée de fin ne vient pas des sens : l'expérience externe ne nous dit pas d'où viennent les choses ; elle ne nous dit pas davantage la fin à laquelle elles tendent ; elle ne nous montre que des *phénomènes* juxtaposés et successifs, rien au-delà. Or, la fin est une *idée*. Les sens ne peuvent donc pas plus nous faire connaître les fins que les causes.

B) C'est de l'expérience **interne**, de la conscience de notre

(1) Du fondement de l'induction.

activité que nous tirons la notion de finalité. Dans nos actes raisonnables nous sentons que nous n'agissons pas sans motif, mais pour un résultat conçu, désiré et voulu par nous. — Ainsi nos actes s'expliquent sans doute par notre *énergie* qui les produit, mais cette énergie ne s'exerce que si elle est mise en branle par une *fin*. C'est donc, comme dit Aristote, la finalité qui est cause que nous sommes cause, que nous agissons. Aussi nous ne pouvons nous attribuer comme effet que ce que nous avons voulu comme fin, et nous ne pouvons vouloir comme fin que ce que nous croyons pouvoir réaliser comme effet.

De cette notion concrète fournie par la conscience, l'intelligence dégage l'idée *abstraite* de fin et, comme pour la causalité, nous l'étendons, en dehors de nous, à toutes les réalités ⁽¹⁾.

§ B. — PRINCIPE DE FINALITÉ

I. — **Formules** : A) **Aristote** : la cause de ce qui arrive n'est pas seulement l'activité *efficiente* de l'agent, c'est encore et même *avant tout la fin* qu'il se propose, s'il est intelligent, ou qui lui est fixée par la nature, s'il est dénué de raison, parce que c'est la fin qui fait agir la cause efficiente (§ A, III). Le principe de causalité : « Tout ce qui arrive a une cause », implique donc le principe de finalité qu'on peut formuler : « Tout se fait en vue d'une fin » ou, avec Aristote, « Rien en vain » Ὅσδεν μὲν γινῆσθαι. Si rien n'arrive sans cause efficiente, il faut donc ajouter : rien n'arrive sans cause finale. Les formules sont analogues, car les principes sont *corrélatifs* : de même que tout vient d'une cause, tout va vers un but ⁽²⁾.

B) **Bossuet** : « Tout ce qui montre de l'ordre, des proportions bien prises et des moyens propres à faire de certains effets, montre aussi une fin expresse, par conséquent un dessein formé, une in-

⁽¹⁾ PAUL JANET, *Les causes finales*.

⁽²⁾ RAVAISSON, *La philosophie en France au XIX^e siècle*. « Tout ce qui arrive ne vient pas seulement de quelque part, mais va aussi quelque part. » § 36, p. 254, 2^e édit.

telligence réglée et un art parfait ⁽¹⁾ ». On peut la résumer ainsi : « Tout ce qui est *ordonné* suppose une intelligence et un but ».

Critique : ce principe n'affirme pas qu'il y a des causes finales, mais seulement que, partout où il y a de l'ordre il y a une finalité ; ce qui est évident, car l'idée d'ordre, c'est-à-dire l'adaptation des moyens en vue d'un résultat, des parties en vue du tout, est corrélatrice de l'idée de fin. Ce principe est donc *hypothétique* ; il en présuppose un autre, *catégorique*, qui permette de décider s'il y a réellement des causes finales. C'est ce principe qui sera vraiment le principe de finalité.

C) **Reid** : Les marques évidentes de l'intelligence et du dessein dans l'effet prouvent un dessein et une intelligence dans la cause ⁽²⁾ ».

Critique : a) Ainsi formulé, ce principe n'est qu'une application du principe de causalité à une certaine classe d'effets. L'effet ayant sa raison dans la cause, ce qu'il y a d'intelligence dans l'effet a sa raison dans l'intelligence de la cause. Il n'est donc ni *universel*, ni proprement *final*. — b) On peut le formuler autrement : « un effet produit en vue d'une fin suppose nécessairement une cause intelligente ». C'est sur cette formule qu'est fondée la preuve de l'existence de Dieu dite des causes finales (Cf. *Théodicée*) ; mais alors il revient à la formule de Bossuet : il est par conséquent *hypothétique*. Ce principe est l'*indice* qui sert à découvrir l'*existence*, le fait de la finalité dans tel ou tel cas, mais il n'affirme pas que *tout ce qui arrive doit* avoir une fin.

D) **Paul Janet** ⁽³⁾ : selon lui, notre raison affirme *seulement* que « l'accord de plusieurs phénomènes, liés ensemble avec un phénomène futur déterminé, suppose une cause ou ce phénomène futur est idéalement représenté », c'est-à-dire une fin. La finalité n'est alors qu'un attribut propre à certaines combinaisons de phénomènes, aux phénomènes organisés, dans lesquels est visible l'accord des parties avec le tout et du présent avec le futur.

Critique : mais ainsi entendu, ce principe n'est plus un prin-

⁽¹⁾ *De la connaissance de Dieu...* ch. IV, § 1.

⁽²⁾ *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai VI, ch. VI, p. 146 (Ed. Jouffroy, 1829).

⁽³⁾ *Les causes finales*, L. I, ch. I.

cipe premier, car il n'est pas universel. Or c'est une tendance spontanée de la raison de croire à la finalité universelle. Ce qui le prouve, c'est que l'application du principe de finalité est aussi naturelle à l'enfant que celle du principe de causalité ; il ne demande pas seulement : *qui* a fait ceci, cela ? mais encore : *pourquoi* ceci, cela ? La formule primitive, vraie, de la finalité est donc bien : *Rien en vain* (Aristote) ou « Tout a un but » (Jouffroy).

II. — **Origine** : il vient de l'expérience interne interprétée par la raison : de la notion concrète fournie par la conscience (§ A, IV.) l'intelligence dégage la notion *abstraite et générale* de fin. — Puis la raison, comparant l'idée de : « ce qui arrive », de « ce qui se fait » avec l'idée de fin : « ce pourquoi une chose arrive, se fait », saisit le rapport nécessaire qui les unit et formule le principe : « Tout ce qui arrive à une fin » ou « Tout se fait en vue d'une fin. »

III. — **Applications aux sciences** (Cf. n. 178, D).

189. — UTILITÉ ET VALEUR DES CAUSES FINALES

I. — **Adversaires** : a) Dans l'antiquité, les *Epicuriens*, dont *Lucrece* s'est fait l'éloquent interprète. — b) Dans les temps modernes, *F. Bacon* a le premier discrédité les causes finales ; elles peuvent servir, d'après lui, en théologie et en morale, mais ne servent à rien dans la philosophie naturelle. — Pour *Descartes*, elles sont impénétrables. — c) Certains savants contemporains, spécialement les évolutionnistes, comme *Lamarck*, *Darwin*, *Spencer*, *Hœckel*, en nient l'existence.

II. — **Objections** : la recherche des causes finales serait :

A) **Impossible** : c'est l'opinion de *Descartes* : «... tout ce genre de causes, qu'on a coutume de tirer de la fin, n'est d'aucun usage dans les choses physiques ou naturelles ; car il ne me semble pas que je puisse sans témérité rechercher et entreprendre

de découvrir les fins *impénétrables* de Dieu (*) » C'est l'abus, que l'ancienne physique faisait des causes finales, en les déterminant arbitrairement *a priori*, qui aura dégoûté *Descartes* de leur recherche.

Réponse : les découvertes faites dans les sciences naturelles, à la lumière de la finalité, ont donné un éclatant démenti à la parole de *Descartes* (Cf. *infra*, D). Sans doute, souvent la finalité *externe* des êtres nous est inconnue ; nous voyons bien, vg. que tous les organes de tel insecte ont pour but sa conservation (= finalité *interne*) ; mais à quoi sert cet insecte ? Cette ignorance ne prouve pas la non-existence de la cause finale, mais simplement les bornes de notre esprit, car tous les progrès de la science viennent chaque jour confirmer la vérité du principe de finalité. Elle ne nous empêche pas d'affirmer avec certitude que les yeux sont faits pour voir, les ailes pour voler, etc.

B) **Dangereuse** : car la préoccupation de la finalité nuit à l'impartialité de l'observateur et conduit à une multitude d'erreurs : vg. on a affirmé que la terre était le centre du monde, parce que l'homme était roi de la création.

Réponse : sans doute, la détermination *a priori* de la finalité mène à l'erreur. C'est l'emploi abusif d'une bonne chose. Est-ce un motif pour le proscrire absolument ? Lorsqu'on va des faits aux causes finales et non des causes finales aux faits sur l'observation, la recherche de la finalité est sans danger.

C) **Inutile** : les *épicuriens* et les *évolutionnistes* prétendent que les causes *efficientes* suffisent à tout expliquer. L'oiseau, disent-ils, n'a pas des ailes *pour* voler, mais il vole *parce qu'il* a des ailes.

Réponse : l'explication d'un fait par la causalité *n'exclut pas* la finalité. Sans doute l'oiseau vole parce qu'il a des ailes, mais pourquoi a-t-il des ailes, sinon pour voler ? Le vol de l'oiseau est

(*) *Méditation quatrième*, n. 5. — Voici la raison qu'il donne : «... Sachant déjà que ma nature est extrêmement faible et limitée, et que celle de Dieu, au contraire, est immense, incompréhensible et infinie, je n'ai plus de peine à reconnaître qu'il y a une infinité de choses en sa puissance, desquelles les causes surpassent la portée de mon esprit et cette seule raison est suffisante. »

un résultat (il vole parce qu'il a des ailes), mais c'est aussi un *but* (il a des ailes *pour* voler ; Cf. 188, A, III).

Instance : les adversaires insistent. L'existence des ailes s'explique sans qu'il soit besoin de recourir à l'idée préalable du vol. Les darwinistes prétendent rendre raison de la finalité apparente des êtres vivants par la *concurrence vitale* et la *sélection naturelle*. Dans la lutte pour la vie, les plus faibles périssent ; ceux qui se sont adaptés aux exigences du milieu subsistent et transmettent leur organisation à leurs descendants.

Réponse : Cette hypothèse, même en concédant qu'elle explique la survivance des plus aptes, n'expliquerait pas l'origine des adaptations. Cette origine est due soit au *hasard* ; mais qui expliquera cette coïncidence merveilleuse et constante de tant de causes aveugles ? — Soit à une *loi* vitale, en vertu de laquelle les êtres vivants tendent à s'adapter aux conditions d'existence ; mais cette loi de la vie nous la nommons loi de finalité.

D) **Sterile**. — **Réponse** : 1° Il suffit de rappeler que des savants de premier ordre, comme Kepler, Newton, Cuvier, etc. furent d'un avis opposé.

2° Les faits d'ailleurs attestent les services rendus par les causes finales aux sciences :

a) **Naturelles** : tout être vivant est conçu comme un système de *moyens* et de *fins*. C'est en appliquant le principe de finalité que Cuvier a fait la belle découverte de la *corrélation des organes*, ce qui lui a permis de reconstituer, à l'aide de quelques os fossiles, l'organisme tout entier d'animaux disparus.

b) **Morales** : en *psychologie*, les facultés et les actes de l'âme ne s'expliquent que par la finalité : vg. l'intelligence est faite pour connaître le vrai ; dans nos actes raisonnables la conscience nous atteste que nous poursuivons un but. — En *éthique* : l'idée du bien n'est qu'une forme de l'idée de fin : *Bonum habet rationem finis*. (S. Thomas). La fin d'un être est son bien propre : il a toute sa perfection quand il a atteint sa fin dernière.

c) **Métaphysiques** : l'existence de Dieu et sa Providence, l'immortalité de l'âme sont fondées sur le principe de finalité. Les anciens, spécialement Socrate et Platon, ne cessent de nous montrer dans l'ordre du monde, dans l'organisation admirable de

notre corps et dans l'harmonie de nos facultés, la sagesse infinie du « divin Géomètre ». — Cicéron, dans le *De natura deorum*, et Fénelon, dans le *Traité de l'existence de Dieu*, ont fort bien développé la preuve de l'existence de Dieu basée sur les causes finales. En examinant les tendances de l'âme, je vois qu'elle est apte à connaître, à aimer le vrai, le bien et le beau infinis, éternels ; j'en conclus qu'elle est faite pour ce qui est immortel, qu'elle ne meurt pas avec le corps. — Seul, parmi les grands métaphysiciens, Descartes a négligé les causes finales : c'est qu'il procède *a priori* et construit le monde d'après ses idées claires. — Mais Platon, Aristote, S. Thomas, Leibniz ont fait une large part au principe de finalité. Kant admet au moins une finalité morale, grâce à laquelle l'existence de Dieu, la liberté et l'immortalité de l'âme, exclues de la raison théorique, rentrent par la raison pratique dans la vie humaine, à titre de croyances nécessaires.

Remarque : les applications même abusives de la finalité : vg. croyances à la chance, à la destinée, etc. prouvent à leur manière la force de ce principe dans l'esprit humain.

190. — RAPPORTS DES PRINCIPES DE CAUSALITÉ ET DE FINALITÉ

A) **Ressemblances** : 1° Tous les deux dérivent du principe de raison (153).

2° Tous les deux ont pour origine l'expérience interne interprétée par la raison : idée de *cause* (188, III, 4°) — idée de *fin* (189, IV).

3° L'esprit y adhère irrésistiblement, car sans eux il ne peut expliquer les choses. Ils s'appellent et se complètent l'un l'autre : de même que tout vient d'une cause, de même tout va vers un but.

B) **Différences** : ces principes diffèrent par leur :

I. — **Contenu** : a) le principe de causalité explique les con-

séquents (effets) par les antécédents (causes), le présent (les effets qui *existent*) par le passé (la cause qui n'agit plus) : il remonte de l'effet à la cause, c'est une marche *régressive*. — Le principe de finalité explique les antécédents par les conséquents, le présent par l'avenir, puisque la cause finale est l'idée d'un *effet futur* prévu et voulu : vg. je veux voir un ami, et j'y arrive enfin ; l'antécédent (la sortie *présente*) est expliquée par le conséquent (vue de l'ami, qui est l'idée d'un *effet futur*) ; c'est une marche *progressive*. — *b*) le premier est le lien des phénomènes *successifs* ; le second lie aussi les phénomènes *coexistants*. (Cf. *Logique*).

II. — **Emploi** : le principe de causalité sert plus fréquemment ; nous cherchons plus souvent la cause que le but d'un phénomène. Le principe de causalité intervient dans toutes les sciences : physiques, naturelles, psychologiques, morales, métaphysiques. Le principe de finalité n'intervient que dans quelques-unes, surtout dans les sciences naturelles et les sciences morales (188, D).

III. — **Valeur** : au point de vue : *a*) **Scientifique** : on peut dire que le principe de causalité a une valeur supérieure, en ce sens qu'il est toujours vérifié par l'expérience, mais si l'expérience ne montre pas toujours la vérification du principe de finalité, elle n'est jamais en opposition avec lui. Nous ne voyons pas la cause finale de bien des choses ; cette ignorance ne prouve pas qu'elle n'existe pas. — *b*) **Métaphysique** : ils ont la même valeur, la valeur absolue du principe de raison dont ils dérivent.

Conclusion : on a essayé de ramener le principe de finalité au principe de causalité. Cette tentative repose sur une confusion. Le principe de causalité est souvent pris pour le principe de *raison*, parce qu'il en est l'application la plus habituelle, et, en ce sens, le principe des causes finales peut se ramener au principe de causalité, c'est-à-dire de *raison*, puisque la cause finale est une espèce particulière de *raison*. Mais si on prend le principe de causalité dans son sens *strict*, si on entend par cause un antécédent déterminant et efficace, il est impossible d'y ramener le principe des causes finales. Ce sont en effet deux procédés d'explication, non seulement distincts, mais *opposés* : l'un rend compte des phénomènes par ses antécédents, l'autre par ses conséquents (I, *a*).

191. — NOTION DE L'ABSOLU

§ 4. — ANALYSE DE CETTE NOTION

I. — **Sa compréhension** : l'absolu (*ab, solutus*, délié de) c'est ce qui est indépendant de toute condition, c'est l'*inconditionnel*. Cette notion en contient trois autres qui en sont les divers aspects et forment sa compréhension. L'absolu c'est :

1° **Le nécessaire** : ce qui a en soi sa raison d'être, ce qui existe par soi-même ; ce qui ne peut pas ne pas être. — Le nécessaire a pour opposé le **contingent** : ce qui pourrait ne pas être ou pourrait être autrement.

2° **L'infini** ⁽¹⁾ : ce qui est sans limite. — L'infini a pour opposé le **fini** : ce qui est limité. — Il ne faut pas confondre l'infini avec l'**indéfini**. L'indéfini c'est ce qui est actuellement limité, mais qui est susceptible d'accroissement ou de diminution sans limites assignables ⁽²⁾. C'est donc le fini en acte, avec l'infini en puissance, comme disent les Scolastiques. L'idée d'infini n'est pas l'idée de quelque chose d'indéterminé, mais d'un être dont toutes les qualités sont illimitées.

L'idée d'infini n'est pas négative, quoiqu'en dise Locke. Sans doute le terme infini (*in-finitum*) a une forme négative, mais l'idée qu'il exprime est *très positive* : « Qui dit borne dit une négation toute simple ; au contraire, qui nie cette négation affirme quelque chose de très positif... La négation redoublée vaut une affirmation ; d'où il s'ensuit que la négation absolue de toute négation est l'expression la plus positive qu'on puisse concevoir et la suprême affirmation ; donc le terme d'infini est infiniment

(1) BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, liv. VII. — Cf. P. POULAIN, *Dans le Monde mathématique*, Cf. *Revue les Etudes*, 5 et 20 juillet 1897.

(2) DESCARTES, *Principes de la philosophie*, I, art. 26.

affirmatif par sa signification, quoiqu'il paraisse négatif dans son tour grammatical (1). »

L'infini en nombre ou en quantité est contradictoire. « En effet, supposez qu'il existe et divisez-le en deux parties. Ces deux parties sont finies ou infinies. Si elles sont finies, comment deux parties finies peuvent-elles faire un tout infini? Le fini, ajouté à du fini, quoi qu'en dise Locke, ne peut donner que du fini. — Si elles sont infinies, l'infini est alors égal à deux infinis, ce qui est contradictoire. — Veut-on qu'une partie soit infinie et l'autre finie? La contradiction reste, car l'infini serait alors égal à l'infini + une autre quantité (2). » Donc un nombre infini, un espace infini, un temps infini n'existent pas et ne peuvent exister.

3° **Le parfait** : ce qui est complet et achevé. C'est l'idée de l'être auquel rien ne manque, auquel on ne peut rien retrancher ou ajouter. — Le parfait a pour opposé l'imparfait : ce qui est incomplet et inachevé.

II. — **Comparaison de ces trois idées** : l'idée de parfait implique les deux autres. Qui dit parfait dit : a) **nécessaire**, indépendant de toute cause efficiente; car c'est la plus grande imperfection que de tenir l'existence d'un autre; — b) **infini**, car le parfait est ce à quoi rien ne peut être ajouté, donc ce qui est sans limites, c'est-à-dire infini à tous égards.

L'idée de **nécessaire** entraîne celle de perfection, comme on le montre en *Théodicée*.

L'idée d'**infini**, d'après certains modernes, n'enferme pas l'idée de perfection. Descartes, Bossuet soutiennent le contraire avec raison. On leur objecte : « L'infini s'applique aux catégories de la quantité et de la force, tandis que le parfait s'applique à la catégorie fort différente de la qualité, en sorte qu'on peut concevoir la perfection d'une chose finie aussi bien que d'un être infini (3). »

Réponse : a) La perfection d'une chose finie est *relative* et non pas absolue. — b) De plus, l'infini en *quantité* répugne. — c) Enfin l'infini de la force, c'est l'infini de l'activité. Or, les puis-

(1) FÉNELON, *Traité de l'existence de Dieu*, II^e P., ch. II, 2^e preuve.

(2) E. DURAND, *Psychologie*, p. 221-222.

(3) VACHEROT, *La métaphysique et la science*.

sances actives d'un être en sont les qualités. Lorsqu'on les dit infinies, on entend donc parler selon la catégorie de la qualité et l'on revient ainsi à l'idée de perfection. Une force infinie est une force *parfaite absolument*.

III. — **Objection d'Hamilton** (1) : Kant ne nie pas l'idée de l'absolu, mais sa valeur objective; Hamilton va plus loin; d'après lui, l'absolu est *inconcevable*, c'est un mot vide de sens, une pseudo-idée. Nous ne pouvons concevoir que le relatif.

Arguments : 1) L'absolu est conçu, dit Hamilton, comme *unité* ou comme *cause*; mais l'unité ne se comprend que par *relation* avec la pluralité; et la cause est *relative* à ses effets. Donc ce prétendu absolu, dès qu'on veut lui appliquer une des catégories de la pensée : unité, causalité, etc. ne peut être conçu que *relativement* : « En voulant poser cette notion je la supprime. »

2) Penser, concevoir, c'est *conditionner*, c'est établir une *relation* entre une chose et une autre. Donc toutes les formes de la pensée sont nécessairement relatives, puisque la loi de *relativité* est l'essence même de l'intelligence. C'est pourquoi seul le relatif est concevable; dès lors, essayer de penser l'absolu, c'est penser le *non-relatif*, c'est-à-dire la négation du concevable. Or la négation du concevable, c'est l'inconcevable, l'Inintelligible.

Réponse : ces arguments reposent sur une équivoque. On doit entendre par absolu non pas ce qui est en dehors de toute relation, mais ce qui exclut toute *relation de dépendance*. Sans doute nous ne pouvons pas comprendre l'absolu. Comprendre une chose, c'est la connaître *autant* qu'elle est connaissable, en avoir une idée *adéquate*. L'absolu seul peut se comprendre. Il ne suit pas de là qu'il soit pour nous l'inconnaissable, l'inconcevable, mais seulement que nous ne le connaissons qu'imparfaitement : « Nous ne connaissons le tout de rien. »

(1) *Philosophie de l'absolu*, dans les *Fragments* traduits par Peiss, p. 18 et s.

§ B. — ORIGINE DE CETTE NOTION

L'idée d'absolu ne dérive pas de l'expérience : 1) Des sens : les sens ne nous montrent rien d'absolu.

2) De la conscience : je ne me connais pas comme quelque chose d'absolu.

Elle provient du concours de l'expérience et de la raison. C'est l'opinion d'Aristote, des Scolastiques, de certains philosophes contemporains comme M. Rabier (1). Il y a deux questions à résoudre : *Comment concevons-nous l'absolu ? Pourquoi ?*

I. — **Comment, par quel moyen concevons-nous l'absolu ?** L'intelligence *abstrait* des données fournies par l'expérience. L'absolu, c'est :

1° **Le nécessaire** : tout ce que nous fait connaître l'expérience est à la fois *cause* et *effet*. Faisons abstraction de ce second rapport, il reste : une chose qui est cause et *n'est point effet* ; c'est la notion du *nécessaire*.

2° **L'infini** : toutes les activités que nous connaissons par l'expérience sont finies et elles restent finies si loin que, par la pensée, nous reculons leurs limites. Faisons abstraction de toute limite, il vient : la puissance *sans limites* ; c'est l'idée de l'*infini*.

3° **Le parfait** : toutes les choses que nous connaissons par l'expérience sont imparfaites, car nous pouvons nous les représenter toutes avec de nouvelles qualités. Supprimons toute borne, il reste : un être doué de tous les attributs possibles, illimités chacun en son genre. C'est l'idée de l'être *parfait*.

Objection de Platon, de Descartes, de Bossuet, etc. : expliquer les notions du nécessaire, de l'infini, du parfait, en prenant pour base les notions du contingent, du fini, de l'imparfait, c'est faire un cercle vicieux, car ces dernières notions présupposent les premières. Comment savoir vg. que je suis contingent si je ne me compare à l'idée d'un être nécessaire ? Il faut donc dire avec

(1) *Psychologie*, ch. xxxiv.

Bossuet (1) : « Le parfait est le premier et en soi et dans nos idées, et l'imparfait en toutes façons n'en est qu'une dégradation. Dis-moi, mon âme, comment entends-tu le néant, sinon par l'être ? Comment entends-tu la privation, si ce n'est par la forme dont elle prive ? Comment l'imperfection, si ce n'est par la perfection dont elle déchoit ? »

Réponse : pour savoir vg. A) qu'une grandeur est *finie*, il suffit que je la compare à une grandeur qui la dépasse.

B) Que je suis *imparfait*, il suffit que je me compare à l'un de mes semblables mieux doué que moi.

C) *Contingent*, il suffit que je saisisse la relation qui m'unit à la cause particulière dont je dépends. Il n'est donc pas nécessaire d'avoir au préalable les idées de nécessaire, d'infini, de parfait. Il faut, par conséquent, répondre à Bossuet : l'être *absolu*, est, dans l'ordre *ontologique* (de l'existence), *antérieur* à l'être *relatif*, est premier en soi ; mais il n'est pas premier dans nos idées, dans l'ordre *logique* (de la connaissance) ; l'idée de l'absolu est donc *postérieure* à l'idée du relatif.

II. — **Pourquoi, pour quel motif** sommes-nous poussés à concevoir l'absolu ? Notre esprit y est nécessité par le principe de *raison suffisante*. Une chose relative étant donnée, le principe de raison nous force de concevoir une autre chose qui l'explique. Mais si celle-ci est relative comme la première, elle nous renvoie à une troisième. Or, tant que l'intelligence demeure dans la série des choses relatives, elle ne trouve pas de *raison suffisante* pour s'arrêter, la même raison subsistant toujours d'aller plus loin, à savoir la *dépendance* qui est l'essence du relatif. Comme elle ne peut cependant aller à l'infini, comme il faut s'arrêter enfin, la raison conçoit un être absolu, qui est indépendant de tout et duquel dépend tout le reste, auquel se rattache toute la série des êtres relatifs.

Bref le **procédé** par lequel on conçoit l'absolu, c'est la *néga-*
tion de tout ce qui rend relatif le relatif : dépendance d'une cause, limite dans la perfection ; — le **motif** pour lequel on

(1) *Élévations sur les mystères*, 1^{re} semaine, 2^e élévation.

conçoit l'absolu, c'est la *nécessité* pour la raison de s'arrêter enfin à une explication suffisante, et l'*impossibilité* pour elle de voir en tout ce qui est relatif une raison suffisante de s'arrêter.

Conclusion : lorsque de la compréhension de l'idée de l'absolu on dégage les trois notions élémentaires du nécessaire, de l'infini et du parfait, l'*absolu* s'appelle *Dieu*. Donc, pour expliquer l'origine de l'idée de Dieu, il suffit d'expliquer l'origine de l'idée d'absolu.

On peut noter *trois degrés* dans la formation de l'idée de Dieu : 1) quand l'esprit a acquis une certaine connaissance de l'univers, il le rapporte à une cause. — 2) Réfléchissant sur la nature de cette cause, il comprend qu'elle est l'*être nécessaire*, parce qu'il faut bien arriver à un être qui soit indépendant de toute cause et qui soit cause de tout le reste ; sinon, il faudrait aller à l'infini, ce qui répugne. — 3) Enfin il comprend que cet être nécessaire et absolu est infiniment parfait. Cette forme abstraite de l'idée de Dieu réclame un contenu ; Dieu est conçu comme : a) *puissance sans bornes* — b) *intelligence infinie* — c) *bonté et amour parfaits*. Ce sont les attributs de la nature humaine que nous transportons en Dieu, moins les imperfections qui les limitent en nous (Cf. *Théodicée*).

Remarque : *Idées du vrai, du bien, du beau* : au-dessus des vérités séparées les unes des autres, nous concevons une vérité suprême et absolue qui les unifie et les domine toutes ; — au-dessus des biens imparfaits et relatifs, nous concevons un bien absolu ; — au-dessus du beau réalisé dans les œuvres de la nature et de l'art, au-dessus de l'idéal créé par notre imagination, nous concevons une beauté absolument parfaite.

192. — L'ESPACE ET LE TEMPS

§ A. — NATURE DE CES NOTIONS

Les recherches sur la nature de l'espace et du temps ont abouti à un grand nombre de systèmes, dont voici les principaux :

I. — **Newton** ⁽¹⁾ et **Clarke** ⁽²⁾ : pour eux, ce sont deux attributs de l'Être absolu ; l'espace est l'immensité de Dieu ; le temps, c'est l'éternité divine.

Critique : Leibniz ⁽³⁾ a fort bien réfuté cette théorie : les attributs de Dieu ne se distinguent pas de l'essence divine ; chaque attribut que nous concevons en Dieu, c'est l'essence divine considérée sous un aspect spécial ; il est donc simple et immuable comme elle.

1° Or l'espace est divisible puisqu'on peut y assigner des parties ; en faire un attribut divin, c'est dire qu'il y a en Dieu *multiplicité* de parties, ce qui répugne à sa parfaite *simplicité*, excluant jusqu'à la possibilité même de toute division.

2° Le temps est aussi divisible et il implique une *succession* d'instant à trois positions : passé, présent, avenir ; faire du temps un attribut divin, c'est introduire dans l'essence de Dieu, avec la divisibilité, la *succession* et le *changement*, ce qui répugne à sa *simplicité* et à son *immutabilité*.

II. — **Descartes** ⁽⁴⁾ : l'espace s'identifie avec l'étendue des corps, le temps avec la durée des événements ; ce sont des modes inséparables des choses. Supprimez les corps ou les événements, vous supprimez par là même l'espace et le temps.

Critique : la suppression des corps ou des événements n'entraînerait la suppression que de l'espace et du temps réels, mais non de l'espace et du temps *absolus*, qui sont, le premier, la possibilité indéfinie de l'extension en longueur, largeur et profondeur ; le second, la possibilité indéfinie de la succession dans le passé ou dans l'avenir.

III. — **Gassendi** ⁽⁵⁾ : l'espace et le temps sont des *réalités indépendantes* des êtres qui sont dans l'espace et le temps. Il les considère comme des êtres incréés, éternels. — Dans l'antiquité, ®

(1) *Optique*, Q, XX. — *Principes mathématiques*, schol. général.

(2) *Traité de l'existence et des attributs de Dieu*, ch. V.

(3) *Correspondance avec Clarke* (Cf. *Œuvres de Leibniz*, Édit. Jacques, 2^e Série, p. 488 et s.).

(4) *Les principes de la philosophie*, II^e P. § 10 et s.

(5) *Physique*, Sect. I, L. II, ch. 1.

Démocrite, Épicure, — de nos jours, A. Garnier (1) ont soutenu une opinion analogue.

Critique : le temps et l'espace, ainsi entendus, sont inconcevables, à moins qu'ils ne soient Dieu lui-même, puisqu'ils sont incréés, indépendants, éternels. Mais alors on retombe dans les contradictions de la doctrine de Clarke.

IV. — **Kant** (2) : ce sont les formes *a priori* de la sensibilité. Si nous nous représentons la coexistence des phénomènes extérieurs, c'est que la *sensibilité externe* leur impose la forme d'espace qui existe en elle, avant toute expérience, comme une loi constitutive de sa nature. — De même, si nous nous représentons la succession de nos phénomènes intérieurs, c'est que la *sensibilité interne* leur impose la forme de temps, qui est également *a priori* et est inhérente à sa nature même. Aussi, comme ces idées d'espace et de temps sont en nous antérieurement à la connaissance des phénomènes, elles n'ont aucune valeur objective ; ce sont des conditions *subjectives* de nos représentations.

Critique : a) les idées d'espace et de temps ne sont pas des conditions *a priori* de l'expérience, car elles en résultent comme nous l'expliquerons (Cf. § B) ; elles ont donc par là même un fondement *objectif*.

b) Il est vrai, d'ailleurs, que notre esprit ne peut se représenter les phénomènes extérieurs que dans l'espace et les phénomènes intérieurs que dans le temps ; mais ces idées sont des types généraux que l'esprit a dégagés des étendues et des durées concrètes et qu'il leur applique ensuite, en toute occasion ; comme *vg.* les caractères de l'animalité, tirés de l'analyse des divers individus réels, sont toujours applicables à tel et tel animal.

V. — **Leibniz** (3) : parmi les théories exposées jusqu'ici, les

(1) *Traité des facultés de l'âme*, T. II, L. VI, § 5, 9.

(2) *Critique de la raison pure : Esthétique transcendantale*. — Cf. GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, T. III, L. XI, § 6, 7, 8.

(3) *Correspondance avec Clarke (loci jam cit.)*. — Cf. ARISTOTE, *Physique*, L. III, IV. — SUAREZ, *Metaphysica*, Disput. 50, 51. — BALMÈS, *Philosophie fondamentale*, I. III, VII. — P. KLEUTGEN, *La philosophie scolastique*, DISSERT. IV^e Ch. IV. — P. PALMIERI, *Cosmologia*, Cap. I, Art. II, III. — T. MAGY, *De la science et de la nature*. — GUYAT, *La genèse de l'idée de temps*. —

unes (Newton et Clarke — Descartes — et, en dernière analyse, Gassendi, A. Garnier) soutiennent l'*objectivité absolue* de l'espace ; les autres (Kant et aussi les associationnistes (1) ne voient dans l'espace et le temps que des conceptions toutes *subjectives*. Pour Leibniz l'espace et le temps ne sont ni des substances ou modes réels, ni des formes *a priori* ; ce sont des *concepts* de l'esprit ayant un *fondement réel* dans les choses : il se tient à égale distance de l'*objectivité absolue* et de la pure *subjectivité*. Cette théorie, dont Leibniz a emprunté les éléments à la Scolastique, nous semble la seule admissible.

L'espace est un *rappor*t de coexistence, le temps un *rappor*t de succession ; ils sont donc des *ordres*, des systèmes de *relations*. L'espace c'est la relation qui résulte de la *coexistence* des corps : c'est l'ordre des phénomènes *coexistants*, en tant qu'ils sont *situables* les uns par rapport aux autres. Le temps c'est le rapport qui résulte de la *succession* des choses : c'est l'ordre des phénomènes *successifs* (2). *Spatium fit ordo coexistentium phaenomenorum, ut tempus successivorum*.

Temps et espace réels : s'il s'agit de corps étendus ou de phénomènes *successifs existants*, leurs rapports de coexistence et de succession sont actuels ; alors l'espace et le temps sont *réels*, par conséquent *contingents, finis, relatifs*.

Temps et espace absolus : si l'on considère les corps et les phénomènes comme simplement *possibles* (3), leurs rapports éga-

H. POINCARÉ, *La mesure du temps* (Revue de Métaph. et de Morale, Janvier 1897). — P. TANNERY, *Sur la notion du temps* (Rev. phil., Déc. 1888). — LECHALAS, *L'espace et le temps*. — ROYER-COLLARD, *Fragments*, dans la traduction des *Œuvres de Reid*, par JOUVERNOY, T. IV, p. 338. — DENAN, *Essai sur les formes a priori de la sensibilité*.

(1) S. MILL, *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. III, XI, XIII.

(2) « Pour moi j'ai remarqué plus d'une fois que je tenais l'espace pour quelque chose de purement relatif, comme le temps ; pour un ordre des coexistences, comme le temps est un ordre des successions. » (LEIBNIZ, *Réponse à la seconde réplique de M. Clarke*, n. 4).

(3) Leibniz a nettement marqué ces deux aspects de la question : « Le temps et l'espace sont de la nature des vérités éternelles qui regardent également le possible et l'existant. » (*Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. II, C. XIV, § 26 ; et au ch. XIII, § 17, il dit de l'espace : « C'est

lement ne sont que possibles ; alors l'espace et le temps sont *absolus* : l'espace absolu, c'est la possibilité indéfinie de l'extension en longueur, largeur et profondeur ; — le temps absolu, c'est la possibilité indéfinie de la succession dans le passé ou dans l'avenir ; et, dans ce cas, ils ont pour caractères d'être *homogènes, continus, nécessaires, indéfinis*. Aussi Leibniz soutient-il qu'avant la création, comme il n'existait ni êtres étendus ni êtres successifs, il n'y avait ni espace ni temps réels, mais simplement la *possibilité d'existence* pour l'espace et le temps.

Bref, l'espace et le temps *réels* sont l'ordre des coexistences ou des successions *actuelles* ; — l'espace et le temps *absolus* sont l'ordre des coexistences ou des successions *possibles*.

§ B. — ORIGINE DE CES NOTIONS

La théorie de Leibniz explique parfaitement l'origine et les caractères de ces notions. Pour les former, le concours de l'expérience et de l'intelligence est nécessaire. Il faut les *abstraire* par analyse des représentations où elles sont impliquées et que nous fournit l'expérience.

I. — **Espace** : la perception extérieure nous procure, par le moyen du tact et de la vue, les données expérimentales de phénomènes étendus, juxtaposés, coexistants. Faisant abstraction de la différence de ces phénomènes et ne retenant que leurs rapports de juxtaposition et de coexistence, l'intelligence se forme l'idée abstraite d'espace : la relation qui résulte de la coexistence actuelle des corps.

Au delà de cet espace *réel* constitué par l'ensemble des corps existants, la raison conçoit la possibilité de créations nouvelles indéfinies et conséquemment la possibilité d'une extension sans fin. C'est l'espace *absolu*. Nous le concevons comme : a) *homogène*, car toutes ses parties sont de même nature ; — b) *nécessaire*, car,

un rapport, un ordre non seulement entre les existants mais encore entre les possibles comme s'ils existaient. Mais sa vérité et sa réalité est fondée en Dieu, comme toutes les vérités éternelles. »

par le fait même que nous concevons des corps possibles, nous ne pouvons pas ne pas les concevoir comme extérieurs les uns aux autres et coexistants ; — c) *indéfini*, car l'esprit n'a aucune raison de limiter le nombre des coexistences possibles. — On l'appelle quelquefois *imaginaire*, parce qu'il n'existe pas dans la réalité ; mais nous le concevons comme une étendue indéfinie.

II. — **Temps** : on peut envisager le temps à deux points de vue : le temps proprement dit, celui qui *passé*, qui est composé d'instant *successifs* ; — le temps qui *dure*, la *durée*, la *permanence*.

A) **Temps proprement dit** : la conscience nous fournit les données expérimentales, à savoir les émotions, pensées et volitions qui se produisent et se *succèdent* dans notre âme. Faisant abstraction de la différence de ces états et ne retenant que leur caractère successif et leurs rapports de position, l'intelligence a l'idée abstraite du temps qui *passé* : la relation qui résulte de la succession actuelle des phénomènes. Au delà de ce temps *réel* la raison conçoit la possibilité indéfinie de successions à trois positions : passé, présent, futur ; c'est le temps *absolu*.

B) **Durée** : en ne considérant dans la vie psychologique que l'immobilité et la persistance de son principe, du moi, l'esprit forme le concept du temps qui *dure*, et qui relie entre elles les trois positions du temps qui *passé*. Le temps représente donc deux idées distinctes : les situations successives du devenir ; — et la permanence du lien qui unit entre eux les moments du devenir.

Les notions de l'espace et du temps sont *mixtes*, puisqu'elles contiennent un élément *expérimental* (la coexistence des corps, la succession des phénomènes et la persistance du moi), et un élément *rationnel* (la raison perçoit les *rapports* de coexistence et de succession, la possibilité d'une coexistence, d'une succession et d'une persistance indéfinies). Elles réclament donc pour leur formation le concours de la raison et de l'expérience.

Remarques : I. — Il ne faut pas confondre entre elles les notions d'espace, d'étendue, de *vide*, de *lieu*, de *distance*.

Espace : a) *absolu* ou *imaginaire* : c'est la possibilité d'une extension réelle indéfinie.

b) *réel* ou *physique* : c'est la relation actuelle qui résulte de la

coexistence des corps réels. C'est une relation réelle, puisqu'elle a pour fondement la juxtaposition actuelle de corps existants.

2) **Étendue** : c'est le fondement de l'espace ; l'espace y ajoute la notion de coexistence actuelle ou possible.

3) **Vide** : absence de corps dans une portion déterminée de l'espace capable d'en recevoir.

4) **Lieu** : a) *absolu ou intrinsèque* : c'est une portion déterminée et immobile de l'espace absolu.

b) *relatif ou extrinsèque* : c'est la surface du corps ambiant. C'est ainsi que la surface intérieure du vase est le lieu de l'eau qu'il contient⁽¹⁾.

5) **Distance** : c'est la relation entre les limites d'un espace déterminé. Elle implique la négation de contiguïté dans l'espace.

II. — Il faut distinguer les notions de *temps* et de *mouvement*.

1) **Mouvement proprement dit** : c'est le passage du mobile d'une partie de l'espace à une autre⁽²⁾.

2) **Temps proprement dit** : c'est le nombre de successions de l'avant et de l'après dans le mouvement⁽³⁾. C'est une durée successive, où l'on peut distinguer l'avant et l'après, le passé et le futur. Le présent, le *nunc temporis*, c'est la limite entre le passé et le futur. Telle est la notion du *temps intrinsèque* à l'être dont l'existence est successive.

Le temps et le mouvement sont deux aspects différents de la même réalité. Quand nous avons l'idée de mouvement, nous concevons d'abord le *passage* du mobile d'un lieu à un autre ; quand nous formons l'idée de temps, ce qui vient immédiatement à l'es-

(1) ARISTOTE. (*Physique*, L. IV, C. iv ; Édit. Bidot) τὸ τοῦ περιέχοντος πῶς ἀκίνητον πρότερον. Le P. Palmieri montre très bien pourquoi le ἀκίνητον (immobile) doit être retranché de la définition du lieu *extrinsèque*. Cf. *Cosmologia*, C. Th VIII, p. 66.

(2) La définition célèbre d'Aristote : *Actus existentis in potentia, quatenus est tale* : ἢ τοῦ δυνατοῦ ὄντος ἐντελέχεια, ἢ τοιοῦτον, κίνησις ἐστίν (*Physique*, L. III, C. I) est très générale : elle convient à toute espèce de changements et pas seulement au mouvement, qui est le changement local. Cf. PALMIERI, *Cosmologia*, Th. XI, p. 82 et seq.

(3) C'est la définition d'Aristote : ἀριθμὸς κινήσεως κατὰ τὸ πρότερον καὶ ὕστερον (*Physique*, L. IV, C. xi. — Cf. PALMIERI, *Cosmologia*, Th. XII, p. 93 et seq.)

prit c'est le *nombre des successions* de l'avant et de l'après dans le mouvement.

Le temps *extrinsèque* c'est la durée constante et uniforme d'un mouvement choisi comme mesure des autres mouvements⁽¹⁾.

Conclusion générale du Chapitre III^e : nous avons successivement appliqué aux notions d'être, d'unité, d'identité, de raison, de substance, de cause, de fin, d'absolu, d'espace et de temps la théorie *empirico-rationaliste* sur l'origine des idées. Or toutes ces notions ont pu s'expliquer par le *concours* de l'expérience et de la raison. N'est-ce pas pour la théorie la meilleure des confirmations ?

193. — SYNTHÈSE DES NOTIONS ET VÉRITÉS PREMIÈRES

L'idée de Dieu, de l'absolu résume en elle les principes directeurs de l'intelligence.

I. — **Principe d'identité et de contradiction** : Dieu est l'Être par soi, l'Être nécessaire (*Ens a se*). Dire que Dieu existe, c'est affirmer au fond que l'Être est et ne peut pas ne pas être. Il est *absolument* contradictoire de supposer que l'Être par soi puisse ne pas exister. A l'égard des êtres créés, le principe d'identité ne s'applique que *relativement* : ils existent, mais ils pourraient ne pas exister. Leur être n'exclut le non-être que *conditionnellement*, c'est-à-dire *supposé* qu'ils soient déjà ; leur nécessité n'est que *relative* : ils sont *contingents*.

Mais, en définitive, il faut bien qu'il y ait un être dont l'essence même soit d'exister et qui, par conséquent, soit sans condition, nécessairement, absolument. Cet être, chez qui l'essence et l'existence ne se distinguent pas, c'est Dieu⁽²⁾ ; chez les êtres créés il y

(1) Pour ne pas séparer le point de vue *métaphysique* du point de vue *psychologique*, nous avons traité dans ce chapitre certaines questions qu'on renvoie ordinairement à l'*Ontologie*.

(2) KLEUTGES, *La philosophie scolastique*, DISSERT. VI^e, Ch. II. — BOSSUET, *Logique*, L. I, Ch. XXXIX XI, XII.

a entre l'essence et l'existence une distinction *virtuelle* : car s'ils sont, ils pourraient ne pas être et ils auraient pu rester toujours à l'état de *possibles*.

II. — **Principe de raison** : l'absolu est pour nous la raison suffisante de tout. En effet, une chose étant donnée, nous en cherchons la raison dans une autre ; mais si cette autre est dépendante comme la première, elle a aussi sa raison d'être dans une troisième ; et ainsi sans fin. C'est pourquoi, tant que notre esprit ira de chose *relative* en chose *relative*, il ne découvrira jamais une raison qui lui permette de réduire tout à l'unité. Alors surgit dans l'esprit l'idée d'un être qui soit cause de tout le reste, sans avoir lui-même de raison *en dehors et au-dessus de lui* : c'est l'idée d'*Être absolu*. L'idée de Dieu résume donc aussi tous les principes dérivés du principe de raison et toutes les notions premières.

Comme raison suffisante : 1) des *causes secondes*, Dieu (l'absolu) est nommé : **Cause première** ;

2) des *substances relatives*, il est nommé **Substance absolue** ;

3) de toutes les *fins particulières*, il est nommé **Fin suprême et dernière, Bien absolu** ;

4) des *lois de la nature*, il est nommé **Sagesse infinie** ;

5) des choses qui *durent*, il est nommé **Eternité** ;

6) des choses *étendues*, il est nommé **Immensité** ;

7) de toute *vérité*, il est nommé **Vrai absolu** ;

8) de toute *beauté*, il est nommé **Beauté absolue**.

Remarque : dans toute cette question des notions et vérités premières, on s'est placé au point de vue *subjectif et psychologique* ; à savoir, quelle est leur *origine*, quelles *facultés* servent à en expliquer la présence en nous : l'expérience ? la raison ? On envisagera, en Métaphysique, la question au point de vue *objectif* : quelle est la *valeur* des notions et vérités premières ?

194. — CONCLUSION DU LIVRE II

§ A. — ROLE GÉNÉRAL DE L'INTELLIGENCE

Le rôle de l'intelligence dans la formation de la connaissance humaine apparaît maintenant net et clair.

I. — **Matière de la connaissance** : la connaissance peut être comparée à un édifice dont la *conscience* et les *sens*, facultés *expérimentales*, fournissent les *matériaux*, que *conservent* et *reproduisent* la *mémoire* et l'*imagination*.

II. — **Forme de la connaissance** : le travail de l'intelligence consiste à *élaborer* ces données de l'expérience, pour transformer la connaissance *sensible* (sensations, images, faits de conscience) en connaissance *intellectuelle* (idées générales, notions et vérités premières).

Il y a trois degrés dans la connaissance intellectuelle : *concept*, *jugement*, *raisonnement* : 1) En ramenant les êtres à des *types* et les phénomènes à des *lois*, l'intelligence accomplit déjà un grand travail d'unification qui produit le *concept* ou *idée générale*. Ce travail s'opère à l'aide de l'*attention*, de la *comparaison*, de l'*abstraction* et de la *généralisation*. — 2) Pour continuer son œuvre, l'intelligence unit les concepts entre eux en affirmant leurs rapports : c'est le *jugement*. — 3) Enfin elle relie les jugements entre eux en inférant leurs rapports ; c'est le *raisonnement*. Par ces différentes opérations, l'intelligence imprime une *forme abstraite, générale, scientifique* à la *matière*, aux données *concrètes et particulières*, que lui fournit l'expérience interne et externe. Dans l'exercice de ces opérations, elle est dirigée par les *principes d'identité*, de raison et leurs dérivés.

III. — **Terme de la connaissance** : le terme final des opérations intellectuelles, c'est la *science*. Une suite logique de raisonnements constitue une démonstration ; une suite logique de démonstrations, une science. Poursuivant son travail d'unité, la

raison fait la philosophie des sciences, par laquelle elle tend à remonter, de principe en principe et de cause en cause, jusqu'au premier principe et à la cause première de tout, jusqu'à l'*absolu* (192, II). Les notions premières sont les divers moyens que l'intelligence emploie pour arriver à l'*unification totale* des choses. Le besoin primitif de l'intelligence, c'est le besoin d'*unité*; son vœu serait, s'il était possible, de penser toutes choses en une seule. C'est le privilège de l'intelligence infinie : « La vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement n'en verrait qu'une » (*).

§ B. — RESULTATS DE L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

L'activité intellectuelle aboutit, en somme, à ces trois idées qui résument toutes les autres : 1° *Idee du moi* (77, 78).

2° *Idee du monde extérieur* (99, 100).

3° *Idee de l'absolu ou de Dieu* (191, Conclusion).

On ramène à trois les facultés intellectuelles, auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, c'est-à-dire les éléments et principes de toutes nos idées :

1° *La conscience*, qui fournit les éléments des idées *psychologiques*, représentatives du *sujet*, du *moi*.

2° *Les sens*, qui fournissent les éléments des idées *sensibles*, représentatives de l'*objet*, du *monde extérieur*.

3° *La raison*, qui donne (avec le concours de l'expérience) les *notions premières*, représentatives des *lois universelles et nécessaires* de l'être et de la pensée, lesquelles ont leur fondement dernier dans l'*absolu*, en *Dieu* (192). Ces trois facultés sont donc, à ce point de vue, des facultés d'*acquisition*.

(*) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. iv, § V. — Et ailleurs : « Nous aurions moins d'idées si notre esprit était plus parfait. » (*Logique*, L. I, Ch. xxvii). — BALZAC, *Art d'arriver au vrai*, Chap. xvi, § VII.

LIVRE III

L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

195. — SA NATURE ET SES ESPÈCES

I. — **Sens général** : l'activité est le fonds de toutes nos facultés et l'essence même de l'âme : Être, d'après Leibniz (*), c'est agir. Nous avons conscience de notre activité comme de notre existence personnelle; nous avons conscience que notre âme sent, pense et veut; ce sont là autant de manifestations de son activité. *Mens est vis sui conscia*. Dans tout phénomène psychologique, même ceux où la passivité domine, il y a une part d'activité : la réaction contre l'impression venue du dehors (19, I). L'activité psychologique, en général, c'est donc le pouvoir de produire quelque phénomène conscient (18, I).

II. — **Sens spécial** : ici, nous considérons l'activité en tant qu'on l'oppose à la sensibilité et à l'intelligence et qu'elle se montre dans la volonté (**). Dans la production des phénomènes sensibles, l'âme est *plus passive* qu'active; dans celle des phénomènes intellectuels, elle est *plus active* que passive; mais c'est dans les déterminations volontaires qu'elle est *surtout active*. C'est pourquoi souvent, en parlant de la sensibilité, on ne mentionne que la passivité, comme en parlant de la volonté on lui attribue l'activité, dénommant ces deux facultés d'après leur caractère dominant. Mais, à parler rigoureusement, l'âme dans les divers phénomènes de conscience déploie toujours de l'activité plus ou moins mêlée de passivité. C'est pourquoi il nous

(*) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Avant-propos : « Je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. » (P. 65).

(**) BLONDEL, *L'action*.

raison fait la philosophie des sciences, par laquelle elle tend à remonter, de principe en principe et de cause en cause, jusqu'au premier principe et à la cause première de tout, jusqu'à l'*absolu* (192, II). Les notions premières sont les divers moyens que l'intelligence emploie pour arriver à l'*unification totale* des choses. Le besoin primitif de l'intelligence, c'est le besoin d'*unité*; son vœu serait, s'il était possible, de penser toutes choses en une seule. C'est le privilège de l'intelligence infinie : « La vérité est une de soi. Qui la connaît en partie, en voit plusieurs; qui les verrait parfaitement n'en verrait qu'une » (*).

§ B. — RESULTATS DE L'ACTIVITÉ INTELLECTUELLE

L'activité intellectuelle aboutit, en somme, à ces trois idées qui résument toutes les autres : 1° *Idee du moi* (77, 78).

2° *Idee du monde extérieur* (99, 100).

3° *Idee de l'absolu ou de Dieu* (191, Conclusion).

On ramène à trois les facultés intellectuelles, auxquelles nous devons toute connaissance élémentaire, c'est-à-dire les éléments et principes de toutes nos idées :

1° *La conscience*, qui fournit les éléments des idées *psychologiques*, représentatives du *sujet*, du *moi*.

2° *Les sens*, qui fournissent les éléments des idées *sensibles*, représentatives de l'*objet*, du *monde extérieur*.

3° *La raison*, qui donne (avec le concours de l'expérience) les *notions premières*, représentatives des *lois universelles et nécessaires* de l'être et de la pensée, lesquelles ont leur fondement dernier dans l'*absolu*, en *Dieu* (192). Ces trois facultés sont donc, à ce point de vue, des facultés d'*acquisition*.

(*) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. iv, § V. — Et ailleurs : « Nous aurions moins d'idées si notre esprit était plus parfait. » (*Logique*, L. I, Ch. xxvii). — BALZAC, *Art d'arriver au vrai*, Chap. xvi, § VII.

LIVRE III

L'ACTIVITÉ VOLONTAIRE

195. — SA NATURE ET SES ESPÈCES

I. — **Sens général** : l'activité est le fonds de toutes nos facultés et l'essence même de l'âme : Être, d'après Leibniz (*), c'est agir. Nous avons conscience de notre activité comme de notre existence personnelle; nous avons conscience que notre âme sent, pense et veut; ce sont là autant de manifestations de son activité. *Mens est vis sui conscia*. Dans tout phénomène psychologique, même ceux où la passivité domine, il y a une part d'activité : la réaction contre l'impression venue du dehors (19, I). L'activité psychologique, en général, c'est donc le pouvoir de produire quelque phénomène conscient (18, I).

II. — **Sens spécial** : ici, nous considérons l'activité en tant qu'on l'oppose à la sensibilité et à l'intelligence et qu'elle se montre dans la volonté (**). Dans la production des phénomènes sensibles, l'âme est *plus passive* qu'active; dans celle des phénomènes intellectuels, elle est *plus active* que passive; mais c'est dans les déterminations volontaires qu'elle est *surtout active*. C'est pourquoi souvent, en parlant de la sensibilité, on ne mentionne que la passivité, comme en parlant de la volonté on lui attribue l'activité, dénommant ces deux facultés d'après leur caractère dominant. Mais, à parler rigoureusement, l'âme dans les divers phénomènes de conscience déploie toujours de l'activité plus ou moins mêlée de passivité. C'est pourquoi il nous

(*) *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Avant-propos : « Je soutiens que naturellement une substance ne saurait être sans action, et qu'il n'y a même jamais de corps sans mouvement. » (P. 65).

(**) BLONDEL, *L'action*.

a paru plus logique de ramener tout à l'activité, soit sensible, soit intellectuelle, soit volontaire (19).

III. — **Ses espèces** : on peut envisager l'activité humaine dans ses effets ou dans ses formes :

A) **Effets** : alors l'activité est : 1° **Organique ou physiologique** : elle comprend tous les mouvements qui se passent dans le corps : vg. fonctions de *nutrition*, telles que la digestion, la respiration, la circulation du sang ; fonctions de *relation*, telles que les mouvements des différents organes des sens.

2° **Psychologique** : elle s'applique à tous les faits de l'âme, faits de sensibilité, faits d'intelligence ; mais elle se manifeste principalement dans les efforts de la volonté libre.

B) **Formes ou modes** : alors l'activité est *instinctive, volontaire ou habituelle*.

1° **Instinctive** : d'abord, l'activité est *spontanée et irréfléchie*. Elle se porte d'elle-même (*sponte sua*), sans prévision, sans effort, fatalement, vers certains objets ; c'est l'*Instinct*, c'est l'activité *animale*. Cette forme d'activité précède les autres. L'enfant commence par agir comme l'animal, sans connaître le but et sans prévoir les résultats.

2° **Volontaire** : puis, peu à peu, l'activité devient *réfléchie et libre*. A mesure que l'intelligence s'éveille et se développe, l'âme cède de moins en moins aux impulsions de l'instinct. Avant d'agir, elle se rend compte du but qu'elle poursuit ; elle y adapte les moyens et en prévoit les conséquences ; elle se détermine elle-même par un effort dont elle prend librement l'initiative : c'est la *Volonté*, c'est l'activité *vraiment humaine*.

3° **Habituelle** : enfin, par degrés, l'activité redevient *comme instinctive et spontanée*, sans cesser toutefois d'être *plus ou moins réfléchie et libre*. Plus les actes volontaires se répètent, plus ils deviennent semblables à ceux que produit l'instinct, parce que la répétition diminue la réflexion et l'effort : c'est l'*Habitude*.

Instinct, volonté, habitude, tels sont donc les trois modes successifs de l'activité humaine. Il a été traité de l'instinct au chapitre de la Sensibilité, parce que l'élément passif y a une grande part et parce que, par son élément actif, il se rattache aux inclinations (L. I, ch. II, art. 2). Reste à parler de la volonté et de l'habitude.

CHAPITRE I

LA VOLONTÉ

196. — VOLONTÉ ET LIBERTÉ

La volonté est la forme *supérieure*, la *plus parfaite* de l'activité humaine. L'instinct, c'est l'activité inconsciente et fatale. La volonté, c'est l'activité réfléchie ; c'est le pouvoir d'agir en connaissance de cause et d'être l'auteur de ses actes.

I. — **Actes volontaires** : les actes humains, conscients de leurs moyens et de leurs buts, sont des actes volontaires, qui se distinguent par là des actes instinctifs. La *conscience* et l'*intelligence* sont donc les caractéristiques des actes volontaires. Les actes volontaires peuvent être libres ou ne l'être pas. C'est ainsi, vg. que nous voulons *nécessairement* le bonheur, comme l'ont remarqué Aristote et les Scolastiques. L'acte volontaire n'est pas libre non plus quand nous n'avons pas l'idée d'un acte contraire. Ne pensant qu'à une chose, nous n'avons pas la possibilité pratique de choisir son contraire. Nous faisons donc alors *nécessairement* cette chose, et ainsi notre acte n'est pas libre, quoiqu'il reste intelligent et volontaire.

II. — **Actes volontaires et libres** : nos actes volontaires sont libres lorsque nous les accomplissons en connaissance de cause, après nous être représenté plusieurs actes possibles contraires et avoir *choisi* entre eux. L'acte libre réside essentiellement dans le **choix**.

La volonté s'étend donc plus loin que la liberté : tout acte libre est volontaire ; mais tout acte volontaire n'est pas libre. La liberté n'est pas une faculté ; c'est une *propriété* de la faculté agissante, de la volonté. La **volonté** c'est le pouvoir d'agir en connaissance de cause ; c'est une puissance *intelligente*. La **liberté** c'est le pouvoir de se déterminer soi-même avec conscience de pouvoir se

a paru plus logique de ramener tout à l'activité, soit sensible, soit intellectuelle, soit volontaire (19).

III. — **Ses espèces** : on peut envisager l'activité humaine dans ses effets ou dans ses formes :

A) **Effets** : alors l'activité est : 1° **Organique ou physiologique** : elle comprend tous les mouvements qui se passent dans le corps : vg. fonctions de *nutrition*, telles que la digestion, la respiration, la circulation du sang ; fonctions de *relation*, telles que les mouvements des différents organes des sens.

2° **Psychologique** : elle s'applique à tous les faits de l'âme, faits de sensibilité, faits d'intelligence ; mais elle se manifeste principalement dans les efforts de la volonté libre.

B) **Formes ou modes** : alors l'activité est *instinctive, volontaire ou habituelle*.

1° **Instinctive** : d'abord, l'activité est *spontanée et irréfléchie*. Elle se porte d'elle-même (*sponte sua*), sans prévision, sans effort, fatalement, vers certains objets ; c'est l'*Instinct*, c'est l'activité *animale*. Cette forme d'activité précède les autres. L'enfant commence par agir comme l'animal, sans connaître le but et sans prévoir les résultats.

2° **Volontaire** : puis, peu à peu, l'activité devient *réfléchie et libre*. A mesure que l'intelligence s'éveille et se développe, l'âme cède de moins en moins aux impulsions de l'instinct. Avant d'agir, elle se rend compte du but qu'elle poursuit ; elle y adapte les moyens et en prévoit les conséquences ; elle se détermine elle-même par un effort dont elle prend librement l'initiative : c'est la *Volonté*, c'est l'activité *vraiment humaine*.

3° **Habituelle** : enfin, par degrés, l'activité redevient *comme instinctive et spontanée*, sans cesser toutefois d'être *plus ou moins réfléchie et libre*. Plus les actes volontaires se répètent, plus ils deviennent semblables à ceux que produit l'instinct, parce que la répétition diminue la réflexion et l'effort : c'est l'*Habitude*.

Instinct, volonté, habitude, tels sont donc les trois modes successifs de l'activité humaine. Il a été traité de l'instinct au chapitre de la Sensibilité, parce que l'élément passif y a une grande part et parce que, par son élément actif, il se rattache aux inclinations (L. I, ch. II, art. 2). Reste à parler de la volonté et de l'habitude.

CHAPITRE I

LA VOLONTÉ

196. — VOLONTÉ ET LIBERTÉ

La volonté est la forme *supérieure*, la *plus parfaite* de l'activité humaine. L'instinct, c'est l'activité inconsciente et fatale. La volonté, c'est l'activité réfléchie ; c'est le pouvoir d'agir en connaissance de cause et d'être l'auteur de ses actes.

I. — **Actes volontaires** : les actes humains, conscients de leurs moyens et de leurs buts, sont des actes volontaires, qui se distinguent par là des actes instinctifs. La *conscience* et l'*intelligence* sont donc les caractéristiques des actes volontaires. Les actes volontaires peuvent être libres ou ne l'être pas. C'est ainsi, vg. que nous voulons *nécessairement* le bonheur, comme l'ont remarqué Aristote et les Scolastiques. L'acte volontaire n'est pas libre non plus quand nous n'avons pas l'idée d'un acte contraire. Ne pensant qu'à une chose, nous n'avons pas la possibilité pratique de choisir son contraire. Nous faisons donc alors *nécessairement* cette chose, et ainsi notre acte n'est pas libre, quoiqu'il reste intelligent et volontaire.

II. — **Actes volontaires et libres** : nos actes volontaires sont libres lorsque nous les accomplissons en connaissance de cause, après nous être représenté plusieurs actes possibles contraires et avoir *choisi* entre eux. L'acte libre réside essentiellement dans le **choix**.

La volonté s'étend donc plus loin que la liberté : tout acte libre est volontaire ; mais tout acte volontaire n'est pas libre. La liberté n'est pas une faculté ; c'est une *propriété* de la faculté agissante, de la volonté. La **volonté** c'est le pouvoir d'agir en connaissance de cause ; c'est une puissance *intelligente*. La **liberté** c'est le pouvoir de se déterminer soi-même avec conscience de pouvoir se

déterminer autrement ; c'est le pouvoir d'opter entre deux possibilités ; c'est le pouvoir qu'a la volonté de choisir ses actes. Bref, c'est une puissance *intelligente élective*.

197. — ANALYSE DE L'ACTE VOLONTAIRE ET LIBRE

A) **Côté négatif** : dès qu'une image a surgi dans la conscience de l'animal, celui-ci, incapable de résister, la réalise aussitôt. Mais l'homme a le pouvoir de se rendre compte de ses désirs spontanés et de ses représentations. Cette réflexion a pour résultat de comprimer les mouvements qu'ils tendent naturellement à réaliser. Alors l'homme peut se poser cette question inconnue à l'animal : « Le ferai-je ou ne le ferai-je pas ? » La volonté se révèle donc d'abord comme une *faculté d'inhibition, d'arrêt* : elle suspend ou modère le mouvement que tout désir et toute idée tendent à provoquer, les soumet à un contrôle qui réprimera leur élan ou ne leur donnera libre carrière qu'à bon escient. Lutte critique, dans laquelle l'homme apparaît comme l'arbitre de ses désirs.

B) **Côté positif** : la volonté est encore et surtout une *puissance d'initiative*, et c'est là son *aspect positif*. Quelle est la nature de cette puissance d'initiative ? Pour s'en rendre compte, il n'y a qu'à prendre un de ses actes et à l'analyser dans les différentes phases de son évolution. Prenons l'exemple classique. Un ami m'a confié une somme considérable. Il vient à mourir subitement. Personne ne sait que j'ai en dépôt une part de l'héritage. En outre, je suis dans le besoin. Rendrai-je le dépôt ? J'hésite un moment, partagé entre le devoir et l'intérêt. Mais bientôt la voix de la conscience l'emporte : je juge que je dois restituer le dépôt ; je m'y décide et je le rends. Si nous analysons cet exemple ou un autre analogue, nous y trouvons trois phases successives :

I. — **Délibération intellectuelle** : elle est elle-même un acte complexe qui comprend plusieurs moments :

1^o **Conception de deux actes contraires, de deux alternatives**, entre lesquelles il faut choisir : rendrai-je le dépôt ou le conserverai-je ? — *L'advertance* est une condition nécessaire de l'acte volontaire : *Nil volitum nisi præcognitum*.

2^o **Conception des raisons pour ou contre** les actes qui sont l'objet de la délibération. On les divise en deux catégories : a) les **motifs** : ce sont les raisons d'ordre *intellectuel* ; vg. l'idée du devoir, de l'intérêt ; — b) les **mobiles** : ce sont les raisons d'ordre *sensible*, les impulsions de la sensibilité ; vg. telle action nous choque, nous répugne ; telle autre nous agrée, flatte notre amour-propre, répond à nos secrètes sympathies. Il est de mon devoir de rendre le dépôt, parce que c'est le bien d'autrui ; mais il me serait bien agréable de le garder pour soulager ma misère, etc. Chaque alternative possible amène à sa suite tout un cortège de motifs et de mobiles. Ces motifs et ces mobiles agissent sur la volonté et cherchent à l'entraîner chacun dans leur sens.

3^o **Examen, comparaison** : à peine ces motifs et mobiles sont-ils mis en présence que l'âme les compare, les pèse, les évalue ; c'est la *délibération proprement dite*, l'acte par lequel l'esprit apprécie les motifs d'action. Elle peut durer plus ou moins longtemps, selon l'importance du parti à prendre. Elle se fait quelquefois avec une telle rapidité que l'acte volontaire a l'apparence de la spontanéité.

4^o **Jugement** : après avoir examiné les motifs d'action, l'esprit reconnaît la supériorité qu'a chacun d'eux à un point de vue particulier ; vg. je juge qu'il me serait plus avantageux immédiatement de conserver l'argent pour subvenir à mes pressants besoins ; mais je juge aussi que le devoir m'oblige à le restituer sans retard. La délibération est terminée par ces jugements pratiques sur la valeur respective des motifs et des mobiles.

II. — **Détermination** (*décision, choix, résolution, volition*) : elle suit la délibération et constitue l'*essence* même de l'acte volontaire. Elle consiste à choisir entre les différentes alternatives, à opter pour l'une d'elles. La volonté prononce à la fois un *veto* et un *fiat* ; un *veto* par lequel elle empêche tous les autres possibles de se réaliser ; un *fiat*, par lequel elle fait que le possible choisi se réalise, en vertu même de son choix ; vg. je rendrai le dépôt.

III. — **Exécution** : c'est la réalisation extérieure de l'acte intérieur, de la décision prise par la volonté : je prends l'argent du dépôt et je vais le rendre aux héritiers. Ordinairement l'exécution

suit la résolution intérieure et la traduit extérieurement. Mais il n'est pas nécessaire pour qu'il y ait acte volontaire que la détermination soit exécutée, parce que cette exécution peut être entravée par des circonstances qui ne dépendent pas de nous : vg. si je meurs subitement après m'être résolu à restituer le dépôt. L'acte volontaire a été complet et j'en ai tout le mérite. Cependant l'acte volontaire suppose toujours un *effort*, un *mouvement intérieur* pour réaliser la détermination choisie. C'est la marque de la résolution réelle, de la *volition vraie*, qui sert à la distinguer de la simple *vellété*. C'est que cet effort est toujours en notre pouvoir, tandis que l'exécution en est parfois indépendante.

Remarques : I. — *Primum in intentione* (ici, rendre le dépôt) est *ultimum in executione* (sa restitution). Cf. 188, § A.

II. — On réserve ordinairement le nom d'*acte* à la détermination de la volonté, à ce qui est *intérieur*, et celui d'*action* à l'exécution, à ce qui est *extérieur*.

198. — ESSENCE DE L'ACTE LIBRE

Sans doute la volonté intervient dans la délibération et dans l'exécution (199) ; mais la liberté ne réside essentiellement que dans la *détermination*. En effet, la liberté ne réside pas dans :

I. — La délibération : les actes qui la composent (*conception des actes possibles — conception des motifs et mobiles — examen et comparaison de ces motifs et mobiles — jugement qui la clôt*) se rapportent tous à l'*intelligence* ; or, l'*intelligence* est une *faculté fatale* (132, III, B) (1).

II. — L'exécution : on confond souvent la *liberté morale*, pouvoir intérieur de choisir, avec le pouvoir, extérieur d'agir. Mais, prise en soi, l'action extérieure n'est pas libre. En effet, l'action extérieure peut être arrêtée, modifiée ou contrainte par des circonstances indépendantes de notre volonté. Seule la détermin-

(1) Il n'est même pas nécessaire qu'une délibération précède l'acte volontaire, car la délibération, qui pèse les motifs pour et contre, est la marque d'une intelligence imparfaite qui cherche à s'éclairer. Aussi, en Dieu dont l'intelligence est infiniment parfaite, il n'y a place pour aucune délibération.

tion est toujours en notre pouvoir ; c'est pour cela que l'acte volontaire et libre réside essentiellement dans la *détermination*. La *conséquence* qui découle de là, c'est que l'action séparée de l'intention qui l'a dictée n'a plus de valeur morale. (Cf. *Morale*).

199. — PART DE LA VOLONTÉ DANS LA DÉLIBÉRATION ET L'EXÉCUTION

La volonté n'intervient pas dans la seule résolution ; elle intervient aussi dans :

I. — La délibération : 1° on délibère, parce qu'on veut délibérer.

2° C'est la volonté qui empêche les impulsions de la sensibilité d'emporter la résolution par surprise, car elles peuvent offusquer l'intelligence.

3° C'est elle qui dirige la délibération en fixant l'*attention* de l'esprit sur les motifs et les mobiles ; c'est elle encore qui prolonge ou abrège la comparaison des raisons pour et contre et la termine.

II. — L'exécution : 1° Les psychologues du xvii^e siècle accordent à la volonté un pouvoir direct sur le cerveau et sur les muscles (1).

2° Certains psychologues contemporains (vg. Renouvier (2), James (3)) contestent à la volonté ce pouvoir ; ils réduisent son rôle à ce simple acte : fixer dans la conscience une idée ou l'en écarter. Aussitôt qu'une idée devient absorbante, elle détermine automatiquement les contractions musculaires et les mouvements organiques. L'effort, dont nous avons conscience en voulant, ne serait donc pas le sentiment de l'impulsion imprimée aux organes, mais du conflit des idées entre lesquelles il faut choisir et de l'énergie dépensée pour en maintenir une dans la conscience à l'exclusion des autres.

Donc, même dans cette dernière hypothèse, il faut admettre que la volonté intervient dans l'exécution, car, si la volonté cessait de maintenir dans la conscience l'idée de son choix, l'exécution cesserait du même coup.

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. m, § 15.

(2) *Psychologie*, t. I.

(3) Dans la *Critique philosophique*, 1880, t. II.

200. — PART DE L'INTELLIGENCE DANS LES PHÉNOMÈNES VOLONTAIRES

Sans l'intelligence, la volonté serait une activité spontanée et aveugle se rapprochant de l'instinct.

A) On ne peut vouloir, en effet : 1°) si l'on n'a pas l'idée du but à réaliser : *Nihil volitum nisi præcognitum* (13, I) et avec l'idée du but, celle des moyens et des obstacles, des motifs pour et contre (197).

2°) Si l'on n'est capable de comparer entre elles ces diverses idées. Or, toutes ces opérations sont proprement intellectuelles.

B) De plus, la volonté suppose, pour s'exercer librement, la connaissance de la distinction du bien et du mal et conséquemment du devoir. En effet, l'âme prend conscience de sa liberté au moment où elle prend conscience du bien et du mal, du devoir et du droit, du mérite et du déshonneur, car alors elle sait et ce qu'elle peut et ce qu'elle doit. Or, ces notions sont des notions rationnelles (Cl. Morale).

Conclusion. — La volonté suppose donc la raison : *Voluntas sequitur intellectum* (1). Elle n'est pas possible sans la raison, parce que c'est par la raison que l'activité devient réfléchie et que vouloir c'est agir en connaissance de cause. C'est pourquoi l'opposition imaginée par le déterminisme entre la liberté et la raison n'est pas fondée, puisque c'est la raison qui rend possible la volonté libre : sans sa lumière on ne pourrait choisir. Plus nous agissons en connaissant les motifs de nos actes, plus nous prenons conscience de notre liberté.

201. — PART DE LA SENSIBILITÉ DANS LES PHÉNOMÈNES VOLONTAIRES

Rôle de la sensibilité dans :

I. — **La délibération** : pour déterminer la part de la sensi-

(1) PALMIERI, *Anthropologia*, Th. XXXVIII, § 2.

bilité dans la délibération intellectuelle, il suffit de se rappeler quel est le rôle des *mobiles* (197, B, I).

II. — **L'exécution** : ici, le rôle de la sensibilité c'est d'imprimer l'élan, de communiquer l'entrain, car « Rien de grand ne se fait sans la passion » (Pascal) Cf. 63, § 3.

202. — NATURE DE L'ACTE VOLONTAIRE

Quelle est la nature de l'acte proprement volontaire, de la détermination ? On a tenté de le rapporter soit à l'intelligence, soit à la sensibilité.

§ A. — OPINION DE SPINOZA

La volition est un jugement : d'après Spinoza (1) la volition n'est rien autre chose que l'acte de nier ou d'affirmer ; la volition, c'est l'idée en tant qu'elle enveloppe l'affirmation ou la négation. Vouloir c'est donc affirmer la nécessité d'un acte, qui se pose de lui-même en vertu de cette affirmation. Or, affirmer, c'est juger ; la volition se ramène donc au jugement et conséquemment à l'intelligence.

Critique : sans doute la volition est ordinairement précédée, accompagnée ou suivie de jugements ; mais elle en reste distincte. En effet :

A) Avant de vouloir, nous jugeons que tel acte doit être préféré à l'acte contraire, parce qu'il est meilleur. Mais ce jugement n'est pas libre ; il ne dépend pas de nous d'affirmer que le meilleur vaut moins que le pire ou *vice versa*. Or, même après ce jugement forcé, la volition reste libre : il dépend de nous de faire ou de ne pas faire l'acte que l'intelligence juge le meilleur. Bref, l'in-

(1) *Éthique*, II^e Partie, Proposition 49^e. Dans le corollaire de cette proposition, Spinoza identifie la volonté et l'intelligence : « La volonté et l'entendement sont une seule et même chose ».

telligence est une faculté *fatale* ; elle ne crée pas son objet, elle le suppose et le constate ; la volonté est *libre* (152, III, B).

B) Le jugement *n'est pas efficace par lui-même* : il n'entraîne pas nécessairement l'acte qui est affirmé le meilleur. L'expérience prouve que nous voulons tantôt contre le *devoir*, contre ce qui est le meilleur au regard de l'intelligence, tantôt contre le *plaisir*, contre ce qui est le meilleur par rapport à la sensibilité.

§ B. — OPINION DE CONDILLAC ET DES SENSUALISTES

La volition est un désir : on veut quand de plusieurs désirs, en conflit dans l'âme, l'un l'emporte et entraîne l'action. La volition est donc un désir *prédominant, absolu* (172) (1).

Critique : il y a sans doute des *rappports* entre le désir et la volonté ; mais ces relations étroites ne détruisent pas les *différences* radicales qui les distinguent.

I. — **Rappports** : 1° dans le langage courant, on dit souvent je *voudrais* pour signifier un simple désir.

2° Le désir et la volonté sont tous deux des modes de l'activité psychologique et tendent à des fins.

3° Tout désir sollicite la volonté et toute volition est précédée d'un désir (15, I), car si l'idée d'un acte à réaliser n'est pas en harmonie avec nos inclinations, elle traverse l'âme sans stimuler la volonté. De là vient que la volonté n'est jamais plus énergique que lorsqu'elle est secondée par un vif désir.

II. — **Différences** (2) : la volition et le désir diffèrent par leurs :

1° **Caractères** : le désir est *fatal*, comme l'inclination dont il est la forme apparente. Il s'élève souvent en nous *sans nous* ; il prévient l'avertance de l'intelligence et le consentement de la volonté. — La volonté est *libre* : la volition est en nous *par nous*.

(1) *Traité des sensations*, I, 3.

(2) ARISTOTE, *Ethic. Nicom.*, L. III, C. IV, v. — *Magn. moralium*, L. I, C. XVII. — LOCKE, *Essai sur l'entendement humain*, L. III, C. XXI. — REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai II, Ch. I. — MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*, T. III, p. 479 et seq. — COUSIN, *Du vrai, du beau et du bien*, Ch. XVIII. — RABIER, *Psychologie*, Ch. XXXVIII.

Il dépend d'elle de céder ou de résister au désir. Les désirs coupables sont les désirs consentis ou provoqués par la volonté. C'est la différence *fondamentale*.

2° **Objets** : a) nous ne voulons que ce qui *nous paraît* possible (bien qu'il puisse être impossible en réalité) ; — nous désirons même l'*impossible pour nous* (quoique possible en soi) : vg. voler dans les airs.

b) Nous ne pouvons vouloir que ce qui dépend de nous ; — nous désirons des choses indépendantes de nous : vg. gagner à une loterie.

c) Nous ne pouvons vouloir la fin sans les moyens ; — nous désirons la fin sans les moyens : vg. la santé sans le remède amer.

d) On peut désirer sans vouloir : vg. désirer se venger et ne pas vouloir le faire.

3° **Conditions** : la volonté a pour condition nécessaire la *réflexion* : elle est *éclairée* ; le désir devance la réflexion : il est *spontané, irréfléchi, aveugle*. Aussi le même homme peut éprouver au même moment des désirs contradictoires, tandis qu'il ne peut prendre en même temps deux déterminations opposées.

4° **Effets** : plus un homme se laisse aller au cours de ses désirs, moins il se possède, moins il a de personnalité. « Le désir, a dit Cousin, est si peu la volonté qu'il l'abolit. » — Au contraire, plus un homme veut énergiquement, et plus sa personnalité s'affirme et s'accroît.

5° **Relations** : ils diffèrent jusque dans leurs rapports. Si on peut désirer sans vouloir (vg. désirer une friandise et ne pas vouloir la prendre), on ne peut vouloir sans désirer. En effet « toute volonté suppose une fin, toute fin suppose la notion d'un objet comme bien, et toute notion de bien suppose dans le sujet le sentiment que l'objet est désirable » (1).

Le désir et la volonté sont si bien distincts l'un de l'autre que souvent ils sont *absolument opposés* : c'est le conflit de la passion et du devoir. La moralité a pour condition la lutte de la volonté contre le désir illégitime et la vertu est le prix des victoires de la volonté sur les impulsions de la sensibilité. On voit par là même

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 529, n. 1. — Cf. *supra*, 15, I.

L'importance capitale de la distinction entre le désir et la volonté. Si la volonté est identique au désir, du même coup la responsabilité, le mérite et le démerite, le vice et la vertu disparaissent en même temps que la liberté.

Conclusion : ni le *jugement*, ni le *désir* ne sont décisifs ; le *jugement* *éclaire* le choix de la volonté ; le *désir* la *pousse* vers ce qui est agréable ; la *volonté* seule *décide*. On ne saurait donc ramener la *volition* au *désir* ou au *jugement*.

203. — CARACTÈRES DE LA VOLONTÉ

On peut les ramener aux trois suivants :

I. — **Réflexion :** vouloir, c'est d'abord *agir en connaissance de cause*, sachant ce qu'on fait et pourquoi on le fait. La volonté, comme dit Aristote, est une tendance délibérée avec intelligence ; ὁρεξίς τις βουλευτική μετὰ διανοίας (1).

Otez la réflexion, et l'activité n'est plus qu'instinctive. Le pouvoir de vouloir et le pouvoir de réfléchir sont donc inséparables : *Voluntas sequitur intellectum* (200).

II. — **Liberté :** vouloir, c'est ensuite *choisir*. Tout choix suppose une alternative.

III. — **Efficacité :** vouloir, c'est enfin *pouvoir*, dans une certaine mesure.

Le proverbe : « Vouloir, c'est pouvoir » n'est que l'exagération de cette vérité que la volonté est *efficace*. *Passunt quia posse videntur*. En voulant, nous produisons quelque chose de *nouveau*, parce que l'acte libre ne résulte pas nécessairement des antécédents posés.

Réfléchie, libre, efficace, la volonté élève l'homme à la dignité de *personne responsable*. C'est tout à la fois un honneur et une charge (203).

(1) *Gr. Morale*, L. I, C. XVII, n. 6. (Édit. Didot). Cf. *Mor. à Eud.* L. II, C. x.

204. — ROLE DE LA VOLONTÉ

L'influence de la volonté est très étendue. Elle s'exerce sur :

I. — **L'organisme :** A) l'action de la volonté s'exerce **directement** sur les fonctions de **relation** : par le moyen de l'*effort musculaire* la volonté suscite et dirige les mouvements des organes locomoteurs. C'est ainsi que ces organes, de plus en plus dociles à son action, deviennent des instruments plus souples par lesquels elle étend son empire (1). C'est l'opinion unanime des psychologues du XVII^e siècle, de Maine de Biran (2), etc. — Nous avons vu que, pour certains psychologues contemporains, l'action de la volonté se borne à maintenir une idée dans la conscience : c'est cette idée absorbante qui déterminerait automatiquement les contractions musculaires (199, II).

B) La volonté exerce une influence **indirecte** sur les fonctions de **nutrition** et sur le **tempérament** : en réglant la nourriture, le sommeil, les exercices corporels, elle arrive à modifier le jeu habituel des organes correspondants (2).

II. — **La sensibilité :** la volonté n'a pas sur les sensations et sentiments un pouvoir direct. Mais elle peut :

1° Refuser son consentement aux désirs, aux passions, et en empêcher la manifestation extérieure.

2° Les affaiblir en détournant la pensée vers d'autres objets, car ce qui entretient et avive la passion, c'est l'*attention* prêté à l'objet qui la provoque.

3° Les combattre en substituant de bonnes passions aux mauvaises (64, B).

III. — **L'intelligence :** par l'entremise de l'*attention* qu'elle commande, la volonté a prise sur toutes les opérations intellectuelles (133, I). La *science* est donc l'œuvre de la volonté comme

(1) « Ainsi la volonté se fait un corps plus souple et plus propre aux opérations intellectuelles ». (BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. III, § 16).

(2) *Œuvres inédites*, t. I.

(3) BOSSUET, *De la connaissance...*, Ch. III, § 16.

de l'intelligence, car elle exige des efforts continus et persévérants.

IV. — **La personnalité** : la volonté est la base de la *personnalité*, car c'est l'activité réfléchie et libre qui fait de l'homme une *personne responsable* (203, 203).

V. — **Le caractère** : la volonté contribue aussi à former l'homme de **caractère**. « Avoir du caractère, c'est posséder cette qualité de la volonté par laquelle le sujet s'attache à des principes pratiques déterminés, qu'il s'est invariablement fixés par sa raison » (Kant). C'est donc être soi-même dans sa conduite, c'est-à-dire ne pas être à la remorque des opinions des autres, mais posséder des principes solides et avoir le courage d'y conformer sa vie, sans dévier, ni fléchir.

Convictions fortes, volonté ferme, voilà les deux éléments constitutifs du caractère. L'homme de caractère est donc celui qui a des principes et qui les suit, qui n'agit pas au hasard de ses impressions ou de ses humeurs, qui n'est pas à la merci des préjugés, des événements, des opinions, de la mode. Les deux éléments indiqués sont nécessaires (217).

Joubert avait déjà remarqué que les mots vagues font les pensées flottantes, et que les pensées flottantes font les cœurs pusillanimes. Les caractères sont sans force, sans décision, quand les intelligences sont sans lumière, sans conviction, parce que la volonté suit le chemin que montre et éclaire l'entendement.

Conclusion : de tout cela ressort l'importance de la volonté. Il ne faut pourtant pas exagérer son rôle et en faire avec Schopenhauer l'essence de l'âme et la faculté primitive engendrant tout dans le monde⁽¹⁾. La volonté peut perfectionner les pouvoirs existant au moins en germe; elle n'en saurait créer de nouveaux. D'ailleurs la volonté n'est pas la faculté qui se manifeste la première : elle suppose nécessairement *avant* elle l'exercice de la *raison* qui l'éclaire par des motifs et de la *sensibilité* qui l'attire par des mobiles (13, I).

Remarque : nous avons successivement, à l'occasion, comparé entre elles les facultés de l'âme :

1° *Intelligence et sensibilité* (21).

⁽¹⁾ *Le monde comme volonté et comme représentation.*

2° *Intelligence et volonté* (132, III, B; — 202, A).

3° *Sensibilité et volonté* (202, B).

205. — LA PERSONNALITÉ

Dans la question de l'*idée du moi* (78), on envisage surtout le caractère par lequel une personne se distingue des autres *personnes*. Ce caractère consiste en ce qu'elle possède une conscience distincte et indépendante de celle des autres personnes, conscience dont le propre est d'être *incommunicable*.

Ici on oppose *personne* à *chose*.

A) **Éléments constitutifs de la personne** : on peut définir la personne *un individu raisonnable et libre*. Cette définition revient à celle qu'a donnée Boèce et que les Scolastiques ont adoptée : *Rationalis naturæ individua substantia* ⁽¹⁾. Les trois éléments constitutifs de la personne sont l'*individualité*, la *conscience réfléchie*, qui caractérise l'être raisonnable, et la *liberté*.

I. — **Individualité** : l'individu est un être *un et tout entier en soi*, c'est-à-dire qui ne se rapporte pas à un autre comme la partie au tout dont elle dépend ⁽²⁾.

Ainsi la main est une substance, mais ce n'est pas une substance *individuelle*, parce qu'elle appartient à un tout, au corps. Être un individu, c'est être *tout entier en soi*.

II. — **Conscience réfléchie** : l'individualité ne suffit pas à constituer la personnalité, car les plantes, les animaux sont des substances individuelles et cependant ce ne sont pas des personnes. Être une personne, c'est non seulement exister en soi, mais encore exister *pour soi*. Il faut connaître son existence et être capable de s'attribuer ses actes, de dire : *je*; il faut pouvoir *réfléchir*, ce qui est le propre des êtres raisonnables.

III. — **Liberté** : être une personne, ce n'est pas seulement exister *en soi et pour soi*, c'est enfin être *maître de soi*, se possé-

⁽¹⁾ Lib. *De duabus nat.*

⁽²⁾ C'est le sens de cette définition donnée par saint Thomas : *Hypostasis est illa substantia particularis, quæ ab aliquo principaliore non habetur.* (Opusc. III^{um} contra Græcos et Armenos, C. vi).

der, être *sui juris*, être cause de ses actes ; c'est pouvoir déterminer son avenir et faire sa destinée.

Les minéraux, les plantes, les animaux mêmes ne sont que des choses, car ils ne s'appartiennent pas, ils n'agissent pas par eux-mêmes, ils sont plutôt « agis ». L'animal ne vit que pour l'espèce ; c'est l'instinct qui le conduit ; incapable de maîtriser les impressions qui surgissent en lui, il les suit fatalement.

Seul l'homme peut revenir sur ses actes et se dégager par cette réflexion des suggestions de la sensibilité ; seul il puise dans sa nature raisonnable des motifs d'agir et introduit dans le monde une série de faits, qui ne résultent pas nécessairement des antécédents posés. Il joue un rôle bien à lui (*personam agere*) ; il se fait l'acteur, l'artiste de sa destinée et il peut se rapprocher de plus en plus de l'idéal de conduite que la raison lui assigne.

Voilà les éléments psychologiques de la personnalité : ils constituent pour l'homme un for intérieur inviolable aux influences du dehors, si l'homme sait vouloir ⁽¹⁾.

B. Conséquences morales de la distinction des personnes et des choses : I. — La personnalité supposant la conscience réfléchie et la liberté, il s'ensuit que la personne a des devoirs ; elle est par conséquent responsable, peut mériter et démériter, être punie et récompensée. Les animaux, étant dénués de conscience réfléchie et de liberté, n'ont pas de devoirs.

II. — Mais si la personne a des devoirs, elle a aussi des droits ; elle a surtout le droit de n'être pas entravée dans la pratique du devoir. Elle doit être traitée, selon le mot de Kant, comme une fin et non comme un moyen (Cf. *Morale*). La loi morale s'adresse donc aux personnes et non aux choses.

III. — La personnalité est encore l'un des fondements de l'immortalité de l'âme (Cf. *Métaphysique*).

Conclusion : nous pouvons conclure par ces paroles de M. de Biran : « Deux pôles de toute science humaine : la personne moi d'où tout part, la personne Dieu où tout aboutit ». L'homme conçoit les êtres inférieurs comme des individualités ayant quelques

(1) C. PIAT, *La personne humaine*.

analogies avec l'individualité humaine ; et il se représente Dieu comme une personnalité d'une perfection infinie.

Remarque : il ne faut pas confondre les notions suivantes :

1° **Essence :** ce par quoi un être est ce qu'il est.

2° **Substance :** c'est un être en soi ; *Ens in se*.

3° **Individualité :** c'est un être tout entier en soi. Les Scolastiques l'appelaient *suppôt* (*suppositum*) ou *hypostase* (*ὑπόστασις*). Le mot de *suppôt* est réservé aux êtres privés de raison ; le mot *hypostase* est appliqué indifféremment aux êtres raisonnables et irraisonnables. — Le pied dans un animal, la feuille dans la plante sont des substances, mais pas des individus ou *suppôts*, parce qu'ils ne sont pas tout entiers en eux-mêmes, ils font partie d'un tout dont ils dépendent.

4° **Personne :** c'est un individu raisonnable tout entier en soi ; *Suppositum rationale*. — L'âme séparée du corps n'est pas proprement une personne, parce qu'elle est naturellement destinée à faire partie du composé humain.

5° **Nature :** dans l'ancienne langue philosophique, ce mot signifie le principe de l'activité. C'est encore le sens usité chez Descartes. Les Scolastiques distinguent deux principes d'opération : a) la nature qui est le « *principium remotum quod agit ens* ». — b) les facultés qui sont les « *principia proxima quibus agit ens* ». Dans la langue actuelle le mot nature s'emploie souvent dans l'acceptation d'essence.

206. — QUALITÉS, DÉFAUTS, MALADIES DE LA VOLONTÉ

I. — **Qualités :** l'acte volontaire normal, pris dans son ensemble, se compose de trois éléments : *délibération, résolution, exécution*. Les caractères d'une volonté saine seront donc les suivants. Il faut être capable :

- 1° De *délibérer* : pour cela, il faut se posséder, savoir se maîtriser, n'être pas à la merci de toute impression de la sensibilité ;
- 2° De *se résoudre*, de se fixer dans un choix, de prendre un parti entre des actes et des motifs contraires ;
- 3° D'*agir*, d'*exécuter* ce que l'on a résolu.

II. — **Défauts** : ils consistent, tout à l'opposé, dans un manque : 1° de réflexion ; — 2° de décision ; — 3° d'énergie dans l'exécution. Quand ces défauts prennent des proportions exceptionnelles, sous l'influence de troubles organiques, ils revêtent un caractère pathologique : ce sont des *maladies* de la volonté (1). On les a ramenées aux types suivants.

III. — **Maladies** : le malade est plus ou moins *incapable* :

1° De *délibérer*, soit parce que les impulsions de la sensibilité sont trop fortes ou trop faibles, soit parce que l'attention volontaire n'est pas suffisante.

2° De se *résoudre*, parce qu'il est en proie à la manie du doute et de l'irrésolution ; l'intelligence est nette, le but et les moyens clairement perçus, mais le passage à l'acte est impossible : la volonté est rétive.

3° De *résister* à une idée impulsive ; le pouvoir d'« inhibition » est plus ou moins paralysé. Tantôt, l'impulsion subite détermine une exécution immédiate, sans qu'on ait pu s'en rendre compte ; tantôt le malade est obsédé par une idée futile, extravagante ou criminelle ; il résiste d'abord ; mais l'idée revenant à la charge, il est entraîné par le « vertige » de la représentation. — C'est cette forme de maladie qu'on appelle proprement l'*aboulie* (ἀβουλία).

4° D'*exécuter* une décision, parce qu'il est comme paralysé par l'idée même de l'action.

Ce sont là des cas pathologiques qui sont des maladies du cerveau et non de la volonté. L'intelligence comme la volonté restent intactes ; mais, dans l'état actuel d'union intime entre l'âme et le corps, ces facultés, bien que purement spirituelles, sont conditionnées dans leur exercice par l'organisme. Quand les conditions sont défectueuses, les conditionnés s'en ressentent. C'est ainsi que le talent d'un grand artiste sera paralysé dans l'exécution s'il n'a à sa disposition qu'un mauvais instrument (Cf. *Métaphysique*).

(1) RIBOT, *Maladies de la volonté*. — CH. MOURRE, *Les causes psychologiques de l'aboulie* (*Revue philosophique*, sept. 1900, p. 277).

207. — DIVERSES ESPÈCES DE LIBERTÉS

Le mot *liberté* est employé en des sens divers. Un trait commun cependant se retrouve dans ces acceptions multiples : c'est l'*exemption de quelque nécessité*. On peut distinguer les espèces suivantes :

I. — **Liberté morale ou libre arbitre** : c'est le pouvoir de choisir entre plusieurs actes possibles sans y être contraint par aucune force, ni extérieure, ni intérieure. L'essence du libre arbitre consiste dans la *possibilité du choix*. Sans doute dans l'homme ce choix porte sur le bien et le mal. Mais il suffit à l'essence de la liberté que le choix soit possible entre plusieurs biens ou entre divers moyens d'obtenir un même bien ; c'est même la forme parfaite de la liberté, telle qu'elle existe en Dieu. — C'est de la liberté morale, fondement de toutes les autres, qu'il sera question dans ce chapitre. C'est la *liberté vraie*, car elle est au-dessus de toute coaction.

II. — **Liberté physique ou d'action** : pouvoir extérieur d'agir et de se mouvoir sans contrainte. C'est l'exemption de toute *violence extérieure*. Cette forme de liberté n'est que le complément de la liberté morale (198). Elle fait défaut au prisonnier et au paralytique, qui gardent la liberté essentielle : la liberté morale.

La liberté d'action a des manifestations diverses :

A) **Liberté civile** : pouvoir, garanti par les lois, de jouir des droits naturels, vg. posséder, tester, vendre, acheter, fonder une famille, aller et venir.

B) **Liberté politique** : pouvoir de participer au gouvernement de son pays : vg. par le vote.

C) **Liberté religieuse ou de conscience** : pouvoir de professer ses croyances.

D) **Liberté de pensée** : pouvoir de manifester ses opinions par la parole ou par la plume.

Nous examinerons en Morale dans quelles limites l'exercice de ces diverses libertés est légitime.

III. — **Liberté de perfection** : c'est l'affranchissement de toute passion dérégulée. Elle consiste à n'obéir qu'à la raison et aux inclinations supérieures : *Eo magis est libertas*, dit excellemment Leibniz, *quo magis agitur ex ratione*. C'est l'idéal auquel tout homme doit tendre en usant bien de son libre arbitre. « La liberté de perfection est à peu près identique à la vertu, à la sagesse ; elle s'oppose à l'esclavage, auquel on se réduit par le vice et le désordre »⁽¹⁾. C'est en ce sens qu'Alcuin définissait la liberté, quand il disait : « La liberté, c'est l'innocence ».

208. — LES PREUVES DU LIBRE ARBITRE

L'activité volontaire complète c'est l'activité réfléchie et libre. Le premier de ces caractères n'est pas contesté ; le second est l'objet de nombreuses controverses⁽²⁾. On peut tirer les preuves du libre arbitre soit du témoignage de la conscience personnelle :

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 536.

(2) A consulter sur la liberté et le déterminisme : ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. III, notamment Ch. iv, vi ; L. VII, Ch. ii. — *De l'interprétation*, Ch. ix. — S. THOMAS, I^{re} P., q. 82, 83. — I^{re} II^{ae}, q. 8, 9, 10. — BOSSUET, *Traité du libre arbitre*. — MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites*. — JOFFROY, *Cours de droit naturel*, T. I, Ch. i et s. — SCHOPENHAUER, *Essai sur le libre arbitre*. — RENOUVIER, *Psychologie ; Essai d'une classification des systèmes philosophiques*. — SECRÉTAN, *La philosophie de la liberté*. — FOUILLÉE, *La liberté et le déterminisme*. — J. SIMON, *Le Devoir*, L. I. — MARION, *La Solidarité morale*. — S. MILL, *Système de Logique*, L. VI, Ch. ii ; *La philosophie de Hamilton*, Ch. xxvi. — BERGSON, *Essai sur les données immédiates de la conscience*, Ch. iii. — RABIER, *Psychologie*, Ch. xxxix, lx. — PALMIERI, *Institutiones philosophicae*, I. II, *Anthropologia*, Thes. 40. — PIAT, *Historique du problème de la liberté au XIX^e siècle ; le problème de la liberté*. — FOSSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*. — TH. DE REBON, *Travaux contemporains sur la question du libre arbitre*, article dans la revue *les Études*, 1888. — E. NAVILLE, *Le libre arbitre*. — M. D'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, 3^e conférence. — JAMES, *Principles of psychology*, G. xxvi. — BOUTROUX, *La contingence des lois de la nature*. — DE BROGLIE, *Le positivisme et la science expérimentale*, II^e P., L. I, Ch. viii.

c'est la preuve *directe* ; soit de la croyance universelle de l'humanité, de certains faits de l'ordre moral et de l'ordre social : ce sont les preuves *indirectes*, preuves de raisonnement, fondées sur le principe de raison suffisante.

§ A. — TÉMOIGNAGE DE LA CONSCIENCE

C'est une preuve de *fait*⁽¹⁾. Considérons l'acte volontaire dans son ensemble :

A) **Avant** de se déterminer, on *délibère*. Or, celui qui délibère sent qu'il est libre. En effet, celui qui délibère a conscience qu'il peut choisir l'un ou l'autre des deux partis qui le sollicitent ; il n'est pas à la merci des motifs et des mobiles ; il sent au contraire que la décision est en son *pouvoir*.

B) **Au moment même** de la détermination, il a conscience qu'en prenant tel parti, il pourrait prendre le parti opposé ; il a conscience d'un *effet propre*, dont il se sent la cause unique et immédiate, qui s'ajoute à l'un ou à l'autre des motifs et le fait prévaloir.

C) **Après** sa détermination, il a conscience d'être *responsable* de cet acte ; on ne se sent responsable que de ce que l'on a fait librement.

Ainsi, conscience du pouvoir d'agir à mon gré, conscience d'un acte émané de ce pouvoir, conscience de la responsabilité de cet acte, tel est le triple témoignage de la conscience ; or, la certitude de la conscience est irrécusable⁽²⁾.

Objection 1^{re} de Stuart Mill : « la conscience me dit ce que je fais ou ce que je sens. Mais ce que je suis capable de faire ne tombe pas sous la conscience. La conscience n'est pas prophétique ; nous avons conscience de ce qui est, non de ce qui sera ou de ce qui peut être »⁽³⁾. Bref, nous n'avons conscience que des actes *présents*, et non des actes *possibles*, car ce qui est possible n'existe pas encore.

(1) Le Père Buffier apporte un exemple frappant (cf. *Œuvres philosophiques*, III^e P., Ch. iii). — L. NOËL, *La conscience du libre arbitre*.

(2) *Examen de la philosophie de Hamilton*, Ch. xxvi, p. 551.

Réponse : la conscience de la liberté n'est pas la conscience d'un possible, de quelque chose de futur, mais d'un pouvoir. Nous concédons qu'un possible n'existant pas encore, on ne peut en avoir conscience. Mais un pouvoir est une chose réelle et actuelle. Je puis donc en avoir conscience. Or, ce que je sens, ce n'est pas sans doute la *décision opposée* à celle que je prends, car elle n'existe pas ; mais je sens le *pouvoir* de la prendre, c'est-à-dire une *énergie capable de faire équilibre* à tous les motifs. C'est là ce qui rend possibles des déterminations contraires et me fait croire à leur possibilité.

Objection II^e de Hobbes, de Spinoza, de Bayle : d'après eux la croyance au libre arbitre est illusoire. Elle provient de l'ignorance des causes qui nous font agir : « L'idée que les hommes se font de leur liberté vient de ce qu'ils ne connaissent point la cause de leurs actions... » (1) Hobbes apporte la comparaison de la toupie, Bayle celle de la girouette, Leibniz celle de l'aiguille aimantée. « Une toupie fouettée par des enfants, si elle avait conscience de son mouvement, penserait que ce mouvement procède de sa volonté, à moins qu'elle ne sentît qui la fouette ». Si une girouette se prenait à désirer de tourner du côté du nord et si, à ce moment même, le vent à son insu, la tournait de ce côté, ne se croirait-elle pas la véritable cause de ce mouvement ? (2) Il en serait de même d'une aiguille aimantée qui, dans l'ignorance de la force magnétique qui l'entraîne, croirait se tourner librement vers le nord (3).

Réponse : 1^o Ces exemples renferment une confusion entre le désir et la volonté. C'est dans le sentiment de l'effort intérieur par lequel nous consentons au désir ou nous lui résistons, que se manifeste la conscience de la liberté. Etant donné un désir, une impulsion, nous pouvons vouloir ou ne pas vouloir nous y abandonner : tel est le pouvoir de la volonté libre. Or, il n'y a rien de pareil dans les comparaisons alléguées. Il s'agit de savoir si au moment où la toupie, la girouette et l'aiguille aimantée sont

(1) SPINOZA, *Éthique*, II^e P. Scholie de la proposition xxxv.

(2) BAYLE, *Réponse aux questions d'un provincial*, Ch. cxl.

(3) LEIBNIZ, *Théodicée* I^e P. § 50 (Édit. Jacques).

poussées d'un côté, elles sentent qu'elles peuvent se diriger du côté opposé. C'est précisément en cela que consiste la liberté.

2^o D'après cette théorie, la croyance au libre arbitre devrait être en *raison inverse* de la connaissance que nous avons de nos raisons d'agir. Moins nous connaîtrions les causes qui nous déterminent, plus nous devrions croire à la liberté. Or, les faits attestent précisément le contraire. Quand cette connaissance des motifs nous fait complètement défaut, nous nous déclarons irresponsables ; quand nous sommes entraînés par une suggestion presque inconsciente, nous nous sentons moins libres. En revanche, nous assumons d'autant plus la responsabilité d'un acte que nous avons agi en plus parfaite connaissance de cause. L'expérience prouve donc que la croyance au libre arbitre est en *raison directe* de la connaissance des motifs et mobiles qui nous poussent à agir.

Conclusion. — Il peut arriver cependant des cas où la croyance à la liberté est illusoire : vg. l'aliéné, l'homme ivre, le malade en délire, l'hypnotisé, parfois se croient libres et ne le sont pas. Mais il ne faut pas juger de l'âme humaine et de ses facultés par les cas morbides. C'est donc en vain que Spinoza (1) essaie de tirer de ces faits anormaux une conclusion contraire à la liberté ; c'est comme si l'on prétendait assimiler la santé à la maladie. D'ailleurs comment l'aliéné, l'homme ivre, etc., pourraient ils s'imaginer être libres, s'ils n'avaient jamais eu la conscience de l'avoir été véritablement ? Il faut donc dire avec Bossuet : « Que chacun de nous s'écoute et se consulte soi-même, il sentira qu'il est libre, comme il sentira qu'il est raisonnable (2) ». « Ainsi un homme, qui n'a pas l'esprit gâté, n'a pas besoin qu'on lui prouve son franc arbitre, car il le sent et il ne sent pas plus clairement qu'il voit, ou qu'il vit, ou qu'il raisonne, qu'il ne se sent capable de délibérer et de choisir (3) ». Concluons enfin avec Descartes : « Nous sommes tellement assurés de la liberté et de l'indifférence qui est en nous, qu'il n'y a rien que nous connaissions plus clairement (4) ».

(1) SPINOZA, *Éthique*, III^e P. Scholie de la proposition. II, p. 109.

(2) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, Ch. II.

(3) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. I, § 18.

(4) *Les principes de la philosophie*, I^e P., § 41.

§ B. — TÉMOIGNAGE DE L'HUMANITÉ

Tous les hommes croient à la liberté et le petit nombre de ceux qui, théoriquement, la mettent en doute, agissent comme s'ils n'en doutaient pas. « Cette croyance est naturelle et invincible (1). » Cette croyance universelle ne peut provenir ni de l'influence des *passions* intéressées à l'étouffer; — ni de l'*ignorance*, car elle est plus précise chez les peuples cultivés; — ni d'une *illusion* persistante et générale, comme nous venons de le prouver en répondant à Spinoza, etc. (§ A); — ni de l'intervention des *législateurs* incapables d'imposer une doctrine si gênante pour les mauvais instincts dans ses conséquences morales (responsabilité, etc.); — ni de l'*éducation* ou des *préjugés*, car ils varient avec les temps, les lieux et les personnes. Elle doit donc être fondée sur l'évidence même de l'existence de la liberté; autrement elle n'aurait pas de raison d'être: ce serait un effet sans cause.

On objectera peut-être contre l'universalité de cette croyance le fait des religions *fatalistes*. Pour toute réponse il suffit de remarquer que ces religions ont cependant reconnu la responsabilité morale et la responsabilité sociale, car elles acceptent comme légitimes les lois et les tribunaux et elles parlent de remords et de satisfaction morale, ce qui serait absurde si elles n'avaient pas admis la liberté. En réalité leur fatalisme n'est pas la négation du libre arbitre mais de la liberté physique (210, § A).

§ C. — PREUVES MORALES

Toutes les notions de l'ordre moral, notamment les notions du *devoir* et de la *responsabilité*, postulent la liberté. Sans la liberté elles n'ont plus de raison d'être; elles sont inexplicables et impraticables. Donc il faut ou bien rejeter toute la morale ou admettre l'existence du libre arbitre.

(1) J. SIMON, *Le devoir*, 1^{re} P. *La liberté*, Ch. 1.

I. — **Devoir** : nous nous sentons *obligés* d'obéir à la loi morale, d'accomplir le *devoir* qu'elle commande d'une façon catégorique (Cf. *Morale*, L. I, Ch. II). Or, devoir implique pouvoir: si je dois, je puis, comme le remarque Kant. En effet, si l'homme n'est pas libre, lui imposer une obligation est inutile ou absurde. *Inutile* s'il observe nécessairement la loi morale; *absurde* s'il la transgresse nécessairement, car « à l'impossible nul n'est tenu ».

II. — **Responsabilité** : la *responsabilité* et les autres conséquences de la moralité, le *mérite* et le *démérite*, la *vertu* et le *vice*, la *satisfaction* et le *remords* de la conscience, l'*estime* et le *mépris*, etc., supposent aussi l'existence du libre arbitre.

Nous ne nous sentons *responsables* que des actes que nous avons posés librement. Ce qui rend le *remords* intolérable, c'est la pensée qu'on pouvait s'abstenir de mal faire, si on l'avait voulu. Si le mal commis l'a été involontairement, par inadvertance (vg. on tue un de ses amis à la chasse), on éprouve des regrets mais non pas des remords. De même les *joies* de la conscience, après une bonne action, ne sont pas concevables si l'on a fait le bien forcément.

Si l'homme agit nécessairement, où sont le *mérite* et le *démérite*? le *vice* et la *vertu*? Il n'a pas plus de mérite ou de vertu que l'arbre qui donne de bons fruits; il n'a pas plus de démérite ou de vice que le lion qui dévore sa proie. C'est ainsi « qu'on ne blâme ni on ne châtie un enfant d'être boiteux ou laid, mais on le blâme et on le châtie d'être opiniâtre, parce que l'un dépend de sa volonté et que l'autre n'en dépend pas (1) ».

Si l'homme est soumis à une inéluctable nécessité, l'*estime* et le *mépris* n'ont plus de portée ni de sens. Comment estimer ou mépriser quelqu'un qui fait le bien et le mal sans le vouloir? Il faut donc conclure, avec Kant, que la moralité a pour condition nécessaire la liberté. (R)

(1) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, Ch. 1, § 18. M. Ad. GUILLON, longtemps juge d'instruction, constate, dans son livre *Les Prisons de Paris* (Ch. V), que les détenus eux-mêmes ne cherchent pas à décliner la responsabilité de leurs crimes en niant la liberté.

§ D. — LA JUSTICE SOCIALE

Les peines et les récompenses, édictées par les lois humaines, sont-elles une preuve du libre arbitre ? Leibniz et à sa suite les déterministes prétendent qu'on peut concevoir les peines et les récompenses sans admettre le libre arbitre. Leibniz a imaginé une théorie de la peine qui, selon lui, peut se passer de la notion de liberté⁽¹⁾. Même en supprimant la liberté, les châtimens peuvent subsister comme moyen :

- 1^o De défense pour la société.
- 2^o De correction pour empêcher les criminels de récidiver.
- 3^o D'intimidation pour arrêter ceux qui seraient tentés de les imiter.

Les récompenses persisteraient à titre d'encouragement.

Ces raisons prouvent que les peines et les récompenses seraient utiles, quand même l'homme ne serait pas libre. Mais cette théorie fausse la notion de la peine et celle de la récompense, car ces deux notions n'emportent pas seulement l'idée d'utilité, mais encore et surtout l'idée de justice. Aux yeux de l'opinion publique, qui est, ici, l'écho fidèle de la raison, une peine n'est vraiment peine et une récompense n'est vraiment récompense que si l'une et l'autre sont méritées. Leibniz apporte l'exemple des fous furieux et des animaux nuisibles qu'on peut détruire. C'est vrai ; mais, dans la répression, on ne traite pas les criminels comme les fous ou les animaux. Si l'on rejette le libre arbitre, cette différence de traitement n'est pas fondée. Dépouiller la justice humaine de toute considération relative à la responsabilité, au mérite et au démérite, c'est la ravalier à l'exercice du droit du plus fort.

Conclusion : en niant la liberté, on nie du même coup le devoir, la responsabilité, la justice, c'est-à-dire la moralité ; on ne peut les comprendre sans la liberté. La liberté est donc la seule raison qui rende suffisamment compte des faits les plus importants de la vie morale et sociale.

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, P. I, § 67 et s. (Édit. Jacques).

Remarque : preuves insuffisantes. — On a voulu voir une preuve en faveur de la liberté dans certains phénomènes moraux qui se manifestent dans la vie privée ou sociale, comme *vg.* les lois ; — les promesses, les contrats, les paris ; — les ordres, les conseils, les prières, les menaces, etc. Ces faits rappelés, on raisonne ainsi : Pourquoi supplier qui n'est pas maître de vous exaucer ? A quoi bon conseiller ou menacer qui est déterminé à agir ? Comment peut-on s'engager à faire ce qu'on ne peut exécuter ? A quoi bon faire des lois pour qui n'est pas capable d'y obéir ? etc. L'existence de ces faits suppose donc la liberté.

Critique : c'est bien là l'interprétation naturelle et générale de ces faits. Mais cette interprétation ne vaut que comme indice de la croyance universelle à la liberté. Il ne faut donc pas les séparer de cette preuve (§ B). Pris séparément ils n'ont pas de valeur contre un déterministe. Les lois, répond-il, les contrats, les promesses, les prières, etc. deviennent autant de motifs d'agir et gardent par conséquent, même sans la liberté, leur raison d'être vis-à-vis de celui qui est nécessairement déterminé à agir par le motif le plus fort. On modifie l'effet des causes fatales en modifiant ses causes : *vg.* on peut changer le cours d'un fleuve en lui créant un nouveau lit. De même en employant les prières etc., on renforce les motifs d'agir dans un sens plus que dans un autre, et finalement la volonté est déterminée dans ce sens.

Comme ces faits d'ordre moral peuvent, dans une certaine mesure, s'expliquer sans recourir à la liberté, nous rejetons comme insuffisante la preuve qu'on a parfois voulu en tirer, pour nous en tenir aux arguments décisifs apportés plus haut.

209. — ERREURS OPPOSÉES A LA LIBERTÉ

L'existence du libre arbitre est attestée par la conscience psychologique ; la morale l'exige rigoureusement et la justice sociale la suppose. Il semble donc qu'aucune vérité ne soit mieux prouvée, et pourtant aucune n'a été plus combattue. On peut ramener à deux les systèmes qu'on a essayé de lui opposer : le fatalisme et le déterminisme.

I. — **Comparaison :** A) Le fatalisme est une doctrine *métaphysique et religieuse* : il explique nos actions et les événements du monde, par une cause *unique et surnaturelle* qui échappe à toute règle. — Le déterminisme est une doctrine *scientifique et psychologique* : il rend compte de nos actions et des événements du monde par des causes *multiplés et naturelles*, qui obéissent à des lois.

B) Le fatalisme aboutit à l'*inertie*, le déterminisme conclut à l'*action*.

II. — **Réfutation d'ensemble :** pour les réfuter ensemble il faut leur opposer des raisons qui portent également contre l'un et l'autre. En voici deux :

A) Si l'acte volontaire n'est pas libre, soit parce qu'il subit l'influence cachée d'une force surnaturelle, soit parce qu'il résulte nécessairement du cours de nos passions et de nos idées, l'*obligation* et la *responsabilité* n'ont plus de raison d'être. En effet :

1° Qu'est-ce que notre conscience pourrait nous reprocher, quels comptes aurions-nous à rendre à Dieu, si chacun de nous a fait ce qu'il ne pouvait s'empêcher de faire ?

2° La responsabilité *morale* suppose la croyance que nous aurions pu faire notre devoir, et de plus le sentiment de l'*obligation*, car l'idéal moral n'est pas seulement désirable, il est encore *impératif*. Or ces deux éléments de la responsabilité morale impliquent l'un et l'autre la liberté et c'est justement par eux que le remords se distingue du simple regret (208, C).

3° Quant à la responsabilité *légale* ou *sociale*, elle n'existe pas non plus : si les fautes sont les effets inévitables de la destinée ou d'antécédents déterminants, il est *injuste* de les punir (208, D). Dans l'hypothèse *déterministe*, les châtimens gardent encore une raison d'utilité comme moyens de correction, d'intimidation et de défense (208, D). Mais dans la théorie *fataliste*, ils sont *inutiles*, puisque c'est le destin qu'il faudrait atteindre ; or le destin est inaccessible et inévitable (1).

B) Argument tiré du témoignage de la conscience (208, A).

(1) Nous avons raisonné dans l'hypothèse du fatalisme radical et conséquent qui nie la liberté morale, et non dans celle du fatalisme vulgaire, doctrine illogique, qui ne supprime que la liberté d'action (210, § I).

210. — LE FATALISME

C'est une doctrine d'après laquelle l'homme serait nécessairement soumis à des influences déterminantes provenant d'une puissance supérieure. Le fatalisme attribue donc les actes de l'homme à une cause unique et surnaturelle. Il se présente sous trois formes ; on distingue le fatalisme *vulgaire*, le fatalisme *panthéistique*, le fatalisme *théologique*.

§ I. — FATALISME VULGAIRE

A. — **Exposé :** c'est le fatalisme des anciennes religions (*μοῖρα*, *fatum*, *destin*) et des Mahométans (*fatum mahometanum*, comme dit Leibniz (1)). Il soumet les événements de la vie soit à une force impersonnelle et aveugle, soit aux décrets irrévocables d'Allah. Pour toute raison il donne celle-ci : « C'est écrit, Dieu le veut », sans chercher la preuve de cette volonté divine.

B. — **Critique :** cette doctrine est : 1° **illogique et inconséquente**, car elle n'est pas, comme elle le prétend, la négation du libre arbitre. Elle tombe dans le sophisme qu'on nomme : *ignoratio elenchi* (ignorance du sujet). Il y a confusion entre la *détermination intérieure* et l'*action extérieure*. En effet, c'est sur l'action que le destin pèse et non sur la volition ; ce sont les événements qu'il règle et non les volontés ; il décide de ce que nous ferons, non de ce que nous voudrions. L'homme peut toujours ou accepter le destin ou protester contre ses arrêts. Aussi voit-on les personnages antiques, soumis à la fatalité, s'estimer cependant responsables : vg. c'est en vertu du destin, qu'Œdipe tue son père, mais Œdipe ne veut pas ce meurtre.

2° **Aboutit à l'inaction**, au sophisme appelé par les anciens, le *sophisme paresseux* (*λόγος ἀργός*) : vg. serai-je reçu bachelier ? S'il est écrit que je serai refusé, j'aurai beau travailler, je serai

(1) *Théodicée*, I^e p., § 55 ; Cf. *Ibidem*, Préface, p. 36.

refusé quand même; — s'il est écrit que je serai reçu, je le serai, alors même que je ne travaillerais pas. De toute façon, le travail est inutile.

Ce raisonnement est absurde, car il repose sur cette hypothèse fautive que les événements sont directement produits par une cause surnaturelle, sans la coopération des causes secondes. Les effets ne sont prévus et écrits que dépendamment du concours des causes. « La réponse est toute prête, dit Leibniz; l'effet étant certain, la cause qui le produira l'est aussi, et si l'effet arrive, ce sera par une cause proportionnée. Ainsi votre paresse fera peut-être que vous n'obtiendrez rien de ce que vous souhaitez, et que vous tomberez dans les maux que vous auriez évités en agissant avec soin » (1).

Le seul fatalisme, *vraiment logique*, est donc celui qui se ramène au déterminisme, c'est-à-dire qui nie la liberté morale, la liberté de la détermination. C'est le cas du fatalisme *panthéistique* et du fatalisme *théologique*.

§ II. — FATALISME PANTHÉISTIQUE

A. — **Exposé :** la négation de la liberté est la conséquence logique du panthéisme (Stoïciens, Spinoza, Hegel, etc.). Tout est fatal et déterminé parce que tout dérive nécessairement de la substance divine. C'est ainsi que, d'après Spinoza, il n'y a qu'une substance unique qui est Dieu. Cette substance a une infinité d'attributs, qui se développent nécessairement en une infinité de modes finis. Deux seulement nous sont connus : la *pensée* et l'*étendue*. Les esprits sont les modes de la pensée divine; les corps sont les modes de l'étendue divine. Donc « il n'y a rien de contingent dans l'ordre des choses, car tout ce qui existe et agit est déterminé par Dieu même à l'existence et à l'action » (2).

B. — **Critique :** 1° Spinoza n'a pas démontré que tout dérive

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^e P. § 55; Cf *Ibidem*, Préface, p. 39.

(2) EM. SAISSSET, *Introduction à la traduction des œuvres de Spinoza*, p. CXLVII; Cf. SPINOZA, *Ethique*, I^e P. De Dieu, Prop. XXVI, XXVII, XXIX.

nécessairement de la nature de Dieu. Le fondement de son système reste donc *hypothétique*. Or toute hypothèse doit être prouvée par les faits. Mais les faits démentent celle de Spinoza, puisque la conscience nous atteste l'existence de notre activité libre et de notre personnalité distincte (208, § A). — A ce témoignage de la conscience, Spinoza oppose une objection que nous avons réfutée (208, § A).

2° On prouve, en Métaphysique, que la liberté de choix convient éminemment à Dieu pour les actes *ad extra* (Cf. *Théodicée*). Si la liberté existe en Dieu, pourquoi n'existerait-elle pas dans quelqu'une de ses œuvres? Spinoza aurait dû prouver qu'une telle liberté répugne en Dieu (1).

§ III. — FATALISME THÉOLOGIQUE

On essaye de tirer une objection contre le libre arbitre de son apparente incompatibilité avec certains attributs de Dieu comme la *prescience*, la *bonté*.

A. — **Comment concilier le libre arbitre avec la prescience divine?** — Dieu, étant infiniment parfait, sait tout et d'une science infailible; il connaît l'avenir aussi bien que le présent et le passé, par conséquent nos décisions futures. Ces actes arriveront donc comme Dieu les a prévus. Mais des actes, absolument certains avant d'être accomplis, sont nécessairement déterminés d'avance : ils ne sont pas libres.

Réponse : l'antiquité païenne n'a pas tenté la conciliation des deux termes; elle a sacrifié l'un ou l'autre. Ainsi Aristote sacrifie la science divine et les Stoïciens la liberté humaine. Aristote admet la liberté humaine, mais son Dieu ne connaît pas le monde. Les Stoïciens, au contraire, reconnaissent une Providence dont la science embrasse tout l'enchaînement des phénomènes, mais l'homme doit se soumettre à cet enchaînement inflexi-

(1) Au lieu de cela, Spinoza se contente d'affirmer que Dieu agit par une nécessité immédiatement inhérente à sa nature, *nécessité* qu'il appelle *liberté*, faisant violence au sens usuel des mots, *Ethique*, I^e P., Définition VII; — E. SAISSSET, *loc. cit.* p. CXLVI.

ble. C'est depuis le christianisme qu'on a tenté la conciliation des deux termes. Avant de rapporter les divers essais de conciliation, une remarque préalable s'impose. Il est certain d'une part que Dieu *sait tout*; autrement il ne serait plus Dieu, n'étant pas infiniment parfait. Il n'est pas moins certain d'autre part que l'homme est libre; autrement il faut rejeter le témoignage immédiat de la conscience et bannir toute certitude: c'est le scepticisme. Quand même nous n'arriverions pas à voir comment s'accordent ces deux vérités incontestables, l'une prouvée par la raison, l'autre attestée par la conscience, ce ne serait pas un motif suffisant pour les nier. Cette impuissance ne prouverait qu'une chose, les bornes de notre intelligence. C'est la remarque de Bossuet: «... Quiconque connaît Dieu ne peut douter que sa providence, aussi bien que sa prescience, ne s'étende à tout; et quiconque fera un peu de réflexion sur lui-même connaîtra sa liberté avec une telle évidence que rien ne pourra obscurcir l'idée et le sentiment qu'il en a; et on verra clairement que deux choses, qui sont établies sur des raisons si nécessaires, ne peuvent se détruire l'une et l'autre. Car la vérité ne détruit point la vérité... C'est pourquoi la première règle de notre logique, c'est qu'il ne faut jamais abandonner les vérités une fois connues, quelque difficulté qui survienne, quand on veut les concilier; mais qu'il faut au contraire, pour ainsi parler, tenir toujours fortement comme les deux bouts de la chaîne, quoiqu'on ne voie pas toujours le milieu, par où l'enchaînement se continue » (1).

Premier essai de conciliation: la prévision divine ne nécessite pas nos actes futurs, parce que c'est une dénomination *extrinsèque* à ces actes. Prévoir, même avec certitude un événement, ne change pas sa nature et ne le produit pas. C'est ainsi que la prédiction d'une éclipse par un astronome ne la nécessite pas: l'éclipse arrivera non pas parce qu'elle est prédite; mais elle a été prédite parce qu'elle devait arriver. De même les actes futurs n'ont pas leur cause dans la prescience divine: ils n'existent pas

(1) *Traité du libre arbitre*, Ch. iv. — Descartes a fait une remarque analogue (Cf. *Les principes de la philosophie*, I^{er} P.).

parce que Dieu les prévoit, mais Dieu les prévoit parce qu'ils *seront* et *tels* qu'ils seront.

La nécessité ne porte donc pas sur la nature des actes (qui peuvent être libres ou non), mais sur la prévision de Dieu qui se réalisera nécessairement, parce que sa science est infaillible. C'est ce qu'a bien compris Leibniz: « La vérité est prévue parce qu'elle est déterminée » (c'est-à-dire certaine), « parce qu'elle est vraie; mais elle n'est pas vraie parce qu'elle est prévue; et en cela la connaissance du futur n'a rien qui ne soit aussi dans la connaissance du passé ou du présent » (1).

Second essai: les adversaires insistent et disent: l'acte libre ne peut être prévu par Dieu ni dans sa réalité, car il n'existe pas encore, ni dans sa cause possible, la volonté libre; car, par définition, la volonté libre est une puissance *indéterminée*, pouvant agir ou ne pas agir, capable de choisir entre les partis contraires. Or ce qui est indéterminé ne peut être prévu.

Réplique: la difficulté par rapport à la liberté s'évanouit, si l'on admet (comme on le démontre en Théodicée) que pour Dieu il n'y a pas prévision, mais vision; prescience, mais science: *Omnia, quæ sunt in tempore, sunt Deo ab æterno præsentia* (2). Dieu n'est pas dans le temps, il est éternel. Le caractère du temps c'est d'être successif, le caractère de l'éternité c'est d'être toujours entière. Il n'y a place dans l'éternité ni pour le passé, ni pour le futur, c'est un perpétuel présent: *Non est ibi fait et erit, quia et quod fuit jam non est, et quod erit nondum est, sed quidquid ibi est, non est nisi est* (3). Dieu voit tout dans cet éternel présent qui embrasse tous les temps. Il connaît de toute éternité, dans une même intuition, les actes tels qu'ils sont, les actes libres comme libres, les actes nécessaires comme nécessaires, car la vision ne change rien à la nature des choses vues. C'est ainsi que, du haut d'un pont, nous pouvons voir du même regard et le cours fatal du fleuve et les personnes qui se promènent librement sur ses bords. Le témoin d'une action n'influe pas sur son existence et sa nature.

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^{er} P., § 38.

(2) S. THOMAS, *Summa theol.* P. I, Q. XIV, A. XIII in corp.

(3) S. AUGUSTIN, *Enarration. in Psalm.* Cl.

Dieu connaît de toute éternité tous les possibles et tous les futurs contingents. Il voit, par exemple, les différentes séries d'actes que tel homme poserait librement s'il était placé dans telles ou telles conditions; il voit la volonté de cet homme se déterminant librement; il la voit en acte. Cette connaissance ne peut nuire à la liberté. Supposons, parmi cette infinité de possibles libres, que Dieu choisisse telle série et décrète qu'elle arrivera à l'existence. Quand cette série se réalisera dans le temps, c'est-à-dire passera de la possibilité à la réalité, elle restera telle qu'elle est connue par Dieu de toute éternité, elle restera libre. Il n'y a, entre cette série connue et cette même série existante, d'autre différence qu'une différence d'état: elle est passée de l'état possible à l'état réel; mais il n'y a pas de différence de nature: de libre elle ne devient pas nécessaire. C'est la solution des théologiens *molinistes*; elle a été approuvée en ce point par Leibniz: «... Nous avons un principe de la science certaine des contingents futurs, soit qu'ils arrivent actuellement, soit qu'ils doivent arriver dans un certain cas, car, dans la région des possibles, ils sont représentés tels qu'ils sont, c'est-à-dire contingents libres. Ce n'est donc pas la prescience des futurs contingents ni le fondement de la certitude de cette prescience qui nous doit embarrasser ou qui peut faire préjudice à la liberté » (1). Etant admis que Dieu voit tout dans

(1) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^e P., § 42. — Telle n'est pas la solution de l'école bannésienne. BOSSUET (*Traité du libre arbitre*, ch. vi, viii), après avoir résumé très brièvement la théorie *moliniste* de la science moyenne, expose très longuement la doctrine bannésienne de la *prémotion* et de la *prédétermination physique* et s'y rallie. D'après les théologiens de cette école, « Dieu ne connaît que ce qu'il opère. » C'est donc dans ses décrets prédéterminants que Dieu connaît les actions que nous appelons libres. On conçoit difficilement comment des actes prédéterminés par Dieu peuvent demeurer libres. Je crois que tout penseur, qui n'est engagé dans aucun système d'école, soit *moliniste*, soit *bannésien*, conclura avec M. Boirac (*La dissertation philosophique*, sujet 180) contre les *Bannésiens* en disant: « Ici, ce n'est plus un mystère, c'est une contradiction. » Et ce ne sont pas les distinctions et les sous-distinctions subtiles, accumulées par les *Bannésiens* pour sauver la liberté, qui sont capables d'infirmer cette conclusion; elles laissent au contraire l'impression d'efforts désespérés. Les *Bannésiens* devraient aussi se souvenir qu'ils sont, sans le vouloir assurément, les alliés naturels des déterministes contemporains, comme ils le furent jadis

un éternel présent, il n'y a donc plus de difficulté par rapport à la liberté humaine et à la science divine (1). La difficulté est déplacée. Il s'agit d'expliquer la coïncidence du temps et de l'éternité. Comment concevoir que Dieu connaisse comme présent ce qui est pour nous l'avenir? La chose n'est peut-être pas aussi incompré-

des Calvinistes qui se réclamèrent de leur doctrine: *Fas est ab hoste doceri*. Est-ce pour ce motif que le R. P. Monsabré, dans l'une de ses belles *Conférences de Notre-Dame* (Année 1876, 6^{me} C.), a parlé du *Molinisme* sur un ton et avec des égards, dont les disciples de Bañes et de Billuart ne sont pas coutumiers? Toujours est-il que l'éminent conférencier, tout en laissant deviner sa naturelle préférence pour la *prémotion physique*, a déclaré hautement que d'un côté comme de l'autre on était « en bonne compagnie. »

C'est un point très contestable et très contesté de savoir si saint Thomas a vraiment admis la doctrine de la *prémotion physique*. Nombre de théologiens prétendent même que cette opinion n'est pas le fait de l'école thomiste tout entière; elle ne remonterait pas au delà du xvi^e siècle. Ce fut Bañes, théologien espagnol, qui eut le mérite de la réduire en corps de doctrine: d'où le nom de Bannésiens donné à ses défenseurs. C'est ce que semble avoir nettement établi le P. Schneemann (*Controversiarum de divina gratia liberique arbitrii concordia, initia et progressus enarravit Gerardus Schneemann, S. J.* — Friburgi Brisgoviae, Sumptibus Herder, 1881). On lira aussi avec plaisir le très intéressant ouvrage du P. Théodore de Régnon (que Mgr d'Hulst n'a pas craint d'appeler un « métaphysicien de premier ordre » *Conférences de Notre-Dame*, Année 1891, p. 370). Cet ouvrage a pour titre: *Bañes et Molina* (Paris, H. Oudin, 1883). Il n'est que juste d'indiquer la réponse du R. P. Dummermuth, O. P.: *S. Thomas et Doctrina prae-motionis physicae seu Responsio ad R. P. Schneemann S. J. aliosque scholae thomisticae impugnatores*. Parisiis, 1886. — Le P. Victor Frins, S. J. répliqua au P. Dummermuth par l'ouvrage intitulé: *Sancti Thomae Aquinatis O. P. doctrina de cooperatione Dei cum omni creatura creata praesertim libera, seu S. Thomae praedeterminationis physicae ad omnem actionem creatam adversarius* (Paris, Lethielleux, 1893). Nouvelle réponse du P. Dummermuth: *Defensio doctrinae sancti Thomae Aquinatis de promotione physica* (Louvain, 1895). — Dernière réplique du P. Frins dans la revue les *Etudes*, mai 1896, p. 142 et s. Cf. *Ibidem*, mai 1893, p. 37 et s. un article du P. Portalié.

DERNIÈRE REMARQUE. — On est étonné de voir Bossuet entrer si peu dans l'idée du système de Molina qu'il l'expose à peine et le réfute à la légère. Ne serait-ce pas parce que la tendance de son esprit autoritaire et très favorable au pouvoir monarchique absolu l'a naturellement incliné vers le système des décrets prédéterminants, qui sauvegardent d'emblée l'omnipotence divine, au détriment de la liberté humaine?

(1) A. GRATRY, *De la connaissance de l'âme*, t. I.

hensible qu'elle le paraît de prime abord. Est-ce que nous ne connaissons pas dans le présent le passé qui n'est plus ? (111) Pourquoi Dieu ne pourrait-il pas connaître dans le présent le futur qui n'est pas encore ? Tous les temps sont présents à l'intelligence divine, parce que l'éternité, dans sa simplicité indivisible, équivaut à un temps indéfini. C'est pourquoi tout ce qui arrive dans le temps est connu par Dieu comme présent et n'a la raison de passé ou de futur que relativement à une autre partie du temps. C'est ainsi que, dans un cercle, le centre regarde simultanément tous les points de la circonférence et est avec chacun d'eux dans le même rapport, tandis que les points de la circonférence sont disposés dans un ordre successif et qu'on peut distinguer entre eux des relations d'avant et d'après (1). A la place du centre, mettez un œil voyant de tout côté et la comparaison sera plus frappante encore.

Conclusion : quand même cette concordance de la durée successive avec un éternel présent serait pour nous absolument inexplicable, on n'en pourrait rien conclure contre la liberté. C'est une autre question ; c'est l'une des faces du difficile problème de la coexistence du fini et de l'infini. La solution de S. Thomas a le grand mérite de mettre la difficulté là où elle est. Elle n'est pas dans la conciliation de la liberté humaine et de la science divine, puisque la vision d'un acte accompli sous nos yeux n'en modifie pas l'essence ; il reste libre s'il est libre, il reste nécessaire s'il est nécessaire. Mais la difficulté est de comprendre comment Dieu peut connaître le passé et le futur dans l'éternel présent de sa connaissance infinie. La raison montre clairement qu'il en doit être ainsi : autrement il y aurait en Dieu, succession et changement, donc imperfection, ce qui répugne. Par conséquent il n'y a pas de contradiction. Mais comment cela est-il ? Là est le mystère et il est bien à sa place dans l'infini. On peut essayer, comme nous l'avons fait, de soulever un coin du voile ; mais l'intelligence humaine ne saurait le soulever complètement. Rien d'étonnant que le fini ne puisse comprendre l'infini, car l'infini déborde de toute part le fini. Or, comprendre c'est évaluer. La connaissance

(1) S. THOMAS, *Contra gentiles*, L. I, C. 66.

parfaite consiste dans une sorte d'équation entre le sujet connaissant et l'objet connu : *Adæquatio rei et intellectus*. Quand rien de l'objet ne reste en dehors des prises de l'intelligence, il y a connaissance parfaite, *compréhension*. « Nous ne savons le tout de rien » dans la nature créée ; comment saurions-nous le tout de l'Être increé ? L'infini seul peut comprendre l'infini.

B. — Comment concilier le libre arbitre avec la bonté divine ? — Le libre arbitre implique, chez l'homme, à cause de l'imperfection inhérente à tout être créé, la possibilité de faire le mal, et par conséquent l'expose au démerite et au châtement. Comment admettre que la bonté divine ait donné à l'homme un pouvoir si dangereux ?

Réponse : 1° Le libre arbitre implique aussi le pouvoir de bien faire ; l'homme peut donc s'en servir pour son bonheur. En usant des moyens mis à sa disposition par la Providence, il peut non seulement éviter le mal, mais acquérir une grande facilité à pratiquer le bien.

2° La liberté est la condition de la *responsabilité* et du *mérite* pour l'homme. Dieu a traité la créature raisonnable avec respect et honneur en lui permettant de coopérer à l'œuvre de son bonheur. Le bonheur, obtenu par la liberté humaine aidée du concours divin, n'est pas un don pur et simple, c'est une conquête, c'est une récompense ! (Cf. *Théodicée*, Problème du mal).

Remarque : comment concilier le libre arbitre avec la toute-puissance de Dieu ? (Cf. *Théodicée*, Le concours divin).

211. — LE DÉTERMINISME EN GÉNÉRAL

Les phénomènes physiques sont sous la dépendance des circonstances, présents, absents et variant avec elles. Ils sont régis par le principe : *Dans les mêmes circonstances, les mêmes causes produisent les mêmes effets*. Il n'en est pas ainsi pour les actions volontaires : elles sont *indépendantes* des circonstances qui les accompagnent. Après une action, nous sentons que les *circonstances restant les mêmes, nous aurions pu agir autrement*. L'idée

de *liberté* est donc en complète opposition avec l'idée de *détermination* (208, A).

Les défenseurs du déterminisme universel prétendent au contraire que les actes volontaires dépendent des circonstances et sont le résultat nécessaire des antécédents une fois posés. On distingue trois formes principales du déterminisme, selon la nature des phénomènes que l'on considère en relation avec les actes volontaires : 1° le déterminisme *scientifique*; — 2° le déterminisme *physique et physiologique*; — 3° le déterminisme *psychologique*.

Parlant *en général* on peut dire que le déterminisme est le système de ceux qui assimilent les lois du monde moral aux lois du monde physique et qui soutiennent conséquemment que la volonté est déterminée par des influences nécessitantes.

212. — DÉTERMINISME SCIENTIFIQUE

Il consiste à opposer la liberté soit aux conclusions de certaines sciences *particulières*, comme la *statistique*, soit aux *principes* et aux résultats de la science positive *en général*.

§ A. — STATISTIQUE ET LOIS DES GRANDS NOMBRES

I. — **Objection** : Fr. Bernoulli a établi cette loi du calcul des probabilités, qu'on nomme « lois des grands nombres ». Qu'on examine un très grand nombre d'événements, ces événements, envisagés isolément, semblent ne dépendre que du hasard ; mais considérés dans leur ensemble ils présentent une *grande régularité*. Les résultats de la *statistique*, qui sont l'expression de la loi des grands nombres, prouvent que dans une contrée déterminée on peut prévoir le nombre de meurtres, de vols, de suicides, de mariages, etc., qui auront lieu dans une année, quoique chacun de ces actes, considéré séparément, semble dépendre de la liberté humaine.

II. — **Réponse** : 1°) D'une année à l'autre, les nombres relevés par les statistiques ne sont que relativement constants ; il y a toujours des variations susceptibles d'être mises au compte de la **liberté**.

2°) Les statistiques ne régissent que la *collection* des individus **et non les individus eux-mêmes** ; elles ne déterminent que les *moyennes* et non les *cas particuliers*. C'est pourquoi Cl. Bernard disait : « Le médecin n'a que faire de ce qu'on appelle la *loi des grands nombres*, loi qui, suivant l'expression d'un grand mathématicien, est toujours vraie en général et fautive en particulier. » (1) Quand même il y aurait, chaque année, tant de meurtres dans une région, cela ne contraint aucunement tel ou tel individu à commettre un assassinat.

3°) On ne peut rien conclure des statistiques contre la liberté. En effet, la liberté est une cause irrégulière, dont les interventions opposées se compensent et s'annulent. Or les statistiques ne mettent en lumière que les déterminations régulières, c'est-à-dire les résultats des causes constantes et fatales. Elles éliminent forcément l'action des causes variables et libres.

§ B. — LA LIBERTÉ ET LE PRINCIPE DE CAUSALITÉ

On objecte ensuite que la liberté est en opposition avec certains principes de la science, comme le principe de *causalité* et le principe de la *conservation de l'énergie*.

I. — **Objection** : c'est un argument que Kant tire du déterminisme de la nature. (2) L'esprit humain croit spontanément que *tout ce qui arrive a une cause* et la science constate que tout se tient dans la nature. Tous les phénomènes sont reliés entre eux par des rapports nécessaires et forment des séries régulières, où « chacun d'eux est appelé par ceux qui le précèdent et appelle à son tour ceux qui le suivent. » (3) De la sorte, le phénomène conséquent

(1) *Introduction à l'étude de la médecine expérimentale*, II^e P., ch. II, § IX, p. 242-243.

(2) *Critique de la raison pure*, Trad. Tissot, T. I, n. 530 et suiv.

(3) LACHELIER, *Fondement de l'induction*.

trouve sa condition nécessaire et suffisante dans le phénomène antécédent. Il n'y a pas de solution de continuité : ce serait admettre, contrairement au principe de causalité, un fait sans cause. Or l'acte libre est, par définition, un phénomène qui ne résulte pas nécessairement des antécédents posés ; il suppose donc une solution de continuité dans l'enchaînement des phénomènes naturels, et constitue un « commencement absolu », un véritable « miracle ». L'accepter est impossible, car c'est se mettre en contradiction avec le déterminisme universel, c'est faire de l'homme « un empire dans un empire », en le plaçant en dehors et au-dessus de la loi de causalité qui régit toute la nature.

Réponse : cette objection renferme une pétition de principe et repose sur une fausse notion de la causalité. Elle n'admet en effet, comme possible, qu'une seule espèce de cause, la cause *unilatérale*, c'est-à-dire déterminée à produire un effet unique. Assurément cette conception s'applique parfaitement aux phénomènes du monde physique, qui sont régis par le principe d'*uniformité de la nature* : Dans les mêmes circonstances les mêmes causes produisent les mêmes effets. Mais de quel droit l'étendre aux faits de l'ordre moral ? C'est commettre une *pétition de principe*, car c'est supposer ce qui est précisément en question, à savoir s'il n'y a qu'une conception possible de la causalité, la conception *unilatérale*. Or la conscience nous atteste que la volonté est une cause *bilatérale*, c'est-à-dire indéterminée, enveloppant en puissance deux effets contraires. Son témoignage est d'autant plus recevable que la causalité interne est la seule que nous connaissions directement.

D'ailleurs, dans les deux hypothèses, le principe de causalité reste intact, car il exige simplement qu'il n'y ait pas de changement sans cause assignable, faisant abstraction de la question de savoir si le changement provient d'une activité fatale comme celle des agents physiques ou d'une activité libre comme celle de la volonté. La liberté n'est donc pas incompatible avec le principe de causalité. Ce qui est vrai, c'est qu'elle n'est pas régie par le principe d'*uniformité de la nature* que l'objection confond avec le principe de causalité.

Les savants conçoivent la cause physique comme un phénomène passager, qui est l'antécédent nécessaire et suffisant d'un autre

phénomène. La causalité vraie, au sens complet du mot, telle que nous la révèle la conscience, est une *substance*, douée d'une énergie permanente, qui est en quelque sorte transcendante par rapport aux phénomènes psychologiques qu'elle produit (187, § A, IV). La volonté est une cause de ce genre : pour n'être pas, comme les causes physiques, un des anneaux de la série phénoménale, elle n'en est que plus cause. C'est donc à tort que l'objection voit dans l'acte libre un fait sans cause, un commencement absolu, un miracle, car c'est à lui que le principe de causalité s'applique plus pleinement.

II. — **Instance :** Kant insiste : si l'on admet la possibilité d'actes libres, c'est-à-dire la possibilité d'une *solution de continuité* dans les phénomènes naturels, la science devient impossible faute de fixité dans son objet, dans ses lois.

Réplique : 1°) Les lois scientifiques sont, comme le principe d'uniformité, *conditionnelles* et non *absolues*, *hypothétiques* et non *catégoriques* : elles affirment des rapports invariables entre tels antécédents et tels conséquents, si les circonstances et l'antécédent restent les mêmes. Mais qu'une cause quelconque, libre ou fatale, intervienne et modifie les circonstances et l'antécédent, l'effet sera modifié, mais la loi ne sera pas violée, car il serait absurde que, la cause changeant, l'effet restât le même. Autant vaudrait dire que la loi de la pesanteur est violée quand je lance en l'air un ballon et que je l'empêche de tomber à terre en le relançant de nouveau.

2°) Quand le savant veut établir une loi, il étudie les phénomènes en écartant les cas où des causes étrangères peuvent troubler ses observations. Que ces causes soient libres ou fatales, peu importe, car il fait abstraction des cas où intervient leur influence perturbatrice.

III. — **Solution de Kant : la liberté nouménale.** — Kant a lui-même essayé de répondre à l'objection qu'il a posée. D'une part le principe de causalité, condition nécessaire de la science, implique le déterminisme ; d'autre part le devoir postule le libre arbitre. Comment lever cette *antinomie* ? Kant distingue le monde *phénoménal* et le monde *nouménal* (1).

(1) *Critique de la raison pure*, t. I, n. 606, 641, 645 et suiv.

Dans le monde des *phénomènes*, des apparences, il n'y a pas place pour la liberté, parce que l'intelligence, pour connaître, doit enchaîner les choses les unes aux autres. Le monde des *noumènes*, c'est-à-dire des choses en soi, des réalités, n'est pas atteint par la pensée et dès lors reste absolument en dehors de la loi du déterminisme. Il y a deux vies pour l'homme : la vie hors du temps et la vie dans le temps. L'*homme-phénomène*, dont la vie s'écoule dans le temps, est déterminé ; l'*homme-noumène*, l'homme éternel, dont l'existence est en dehors du temps et de l'espace, jouit d'une liberté complète. D'après Kant, l'homme actuel n'est qu'une série de phénomènes. Mais il y a eu pour lui avant, il y a pendant, il y aura après cette existence phénoménale, une autre existence, l'existence nouménale. Il n'était pas avant sa naissance, il ne sera plus après sa mort une série de phénomènes. Le fond de son être échappe donc à l'existence phénoménale, au temps, par conséquent au déterminisme. Avant de naître à la vie phénoménale, il a fait un libre effort. C'est cet acte libre fondamental qui se reflète sur toute son existence phénoménale, et lui donne sa valeur morale. A la mort, l'homme est donc moralement le même qu'au moment de sa naissance. Telle est la théorie de la liberté dans le *Criticisme* (1).

Critique : 1° Nous avons montré ci-dessus que le libre arbitre n'est pas incompatible avec le principe de causalité. Quand un acte libre intervient dans la série des phénomènes psychologiques, sa cause sans doute n'est pas dans cette série phénoménale ; il en a une cependant et c'est la volonté, qui, pour être indépendante des phénomènes, n'en est que plus cause.

2° La solution de Kant n'est pas satisfaisante. La liberté nou-

(1) Le *Néo-criticisme*, dont M. Renouvier est l'un des fondateurs et qui réduit tout au *phénoménisme*, prétend que le libre arbitre et la nécessité sont l'un et l'autre *indémonstrables*. Il faut choisir entre la *croissance* à l'un ou la *croissance* à l'autre. Pour se guider dans ce choix, M. Renouvier s'approprie le *dilemme de Lequier* et conclut en faveur de la liberté, parce que c'est elle qui exige la moindre dépense de croissance et donne le plus grand résultat, car elle est le fondement de la science, comme de la morale. Pour l'exposition et la réfutation du *dilemme de Lequier*, Cf. FOSSEGRIVE, *Éléments de philosophie*, Métaphysique, VI^e Leçon.

ménale qu'il invente ne nous intéresse pas. Il ne nous importe pas d'être libres dans un monde inconnu, inaccessible à notre pensée. Mais nous vivons dans le monde que Kant appelle phénoménal. C'est dans ce monde que nous avons conscience d'être libres ; c'est donc une liberté capable de s'y exercer qu'il nous faut ; et c'est précisément cette liberté que Kant nous dénie.

3° La théorie de Kant est en contradiction avec les faits les plus incontestables. Pourquoi assumer la responsabilité de certains actes et rejeter la responsabilité de certains autres, si tous les actes de notre vie sont la conséquence fatale de l'acte intemporel de la liberté nouménale, c'est-à-dire sont nécessaires ? Si nous ne pouvons que subir le déterminisme de notre existence phénoménale, à quoi servent les préceptes de la morale, à quoi bon la loi du devoir ? Cette doctrine aboutit donc à la négation de toute morale.

§ C. — LA LIBERTÉ ET LA LOI DE LA CONSERVATION DE LA FORCE

Objection : les faits du monde physique ne sont que les formes successives d'une même énergie. Cette énergie, malgré ses transformations variées, se retrouve toujours en quantité rigoureusement constante, car dans la nature rien ne se perd et rien ne se crée. Les phénomènes physiques, si divers qu'ils soient en apparence, sont tous au fond identiques : ils se ramènent au mouvement. C'est pourquoi ils sont enchaînés les uns aux autres. — Mais s'il y a continuité entre les différentes *forces physiques*, il doit y avoir enchaînement entre celles-ci et les *forces vitales*, car *natura non facit saltum*. La *vie* ne peut donc être que le résultat de transformations plus compliquées des forces physico-chimiques. — De même, il ne saurait y avoir discontinuité entre la *vie* et la *pensée*. Les phénomènes psychologiques ne sont qu'une évolution plus complexe de l'énergie nerveuse. Donc tous les phénomènes, qu'ils soient physiques, biologiques ou psychologiques, ne sont que des modes variés d'une même énergie qui subsiste, en quantité immuable, au milieu de ses transformations multiples. « L'état du monde entier, dit du Bois-Reymond, y compris celui d'un cerveau

quelconque, est à chaque instant le résultat mécanique absolu de son état précédent, et la cause mécanique absolue de son état dans l'instant suivant... Le monde est une machine et, dans une machine, il n'y a pas de place pour la liberté » (1). En effet, si la liberté existait, elle produirait, à son gré, des mouvements qui seraient, par rapport aux mouvements antécédents, quelque chose d'absolument nouveau, au lieu d'en être la transformation et la conséquence nécessaires. C'est impossible, car ce serait admettre que la volonté introduit dans le monde une quantité de force nouvelle; et, si petite qu'on la suppose, ce serait aller contre le principe de la conservation de l'énergie en quantité constante.

Bref, la science démontre *a priori* et vérifie *a posteriori* la loi de la conservation de la force. Or cette loi serait violée si la volonté pouvait produire des mouvements (vg. lever le bras) qui ne soient pas la conséquence nécessaire de phénomènes antécédents.

Réponse : I. — La mécanique prouve cette loi *a priori* et *in abstracto*, en supposant des éléments inertes, c'est-à-dire incapables de produire du mouvement ou de modifier le mouvement reçu, et formant un système fermé, c'est-à-dire dans lequel aucune action étrangère n'intervient, dans la suite, après la première impulsion donnée. Mais cette démonstration abstraite laisse irrésolue la question de savoir si les êtres vivants sont inertes et si aucune action du dehors n'intervient dans le monde matériel.

II. — a) Dans le domaine de la physique et de la chimie, la loi a pu être vérifiée expérimentalement. Mais, même dans ce monde inorganique, la vérification n'a été qu'*approximative* (2).

b) Dans le domaine biologique la vérification est impossible, parce que l'être vivant n'est jamais semblable à lui-même : tantôt il acquiert quelque chose qui lui manque, tantôt il perd quel-

(1) *Les sept énigmes du monde* (Revue philosoph., Févr. 1882).

(2) « Les lois physiques et chimiques les plus élémentaires et les plus générales énoncent des rapports entre des choses tellement hétérogènes, qu'il est impossible de dire que le conséquent soit proportionnel à l'antécédent et en résulte, à ce titre, comme l'effet résulte de la cause... La quantité d'action physique peut augmenter ou diminuer dans l'univers ou dans des portions de l'univers. » (E. BOUTROUX, *De la contingence des lois de la nature*, Ch. v, *Des corps*, p. 74 (3^e Edit.).

que chose qu'il possède. C'est un flux et un reflux continuel. Pour que la vérification fût possible dans le monde organique, il faudrait pouvoir « mesurer un nombre infiniment grand d'infiniment petits » (1). M. Boutroux constate aussi, après M. Rabier, cette impossibilité et l'étend même au monde inorganique : « L'ensemble de ces démonstrations paraît dépasser invinciblement la portée de l'expérience... Comment prouver que nulle part les phénomènes physiques ne sont détournés du cours qui leur est propre par une intervention supérieure ? » (2). On ne peut donc démontrer par l'expérience que la volonté ne crée pas les mouvements qu'elle imprime aux organes.

La loi de la conservation de la force n'est incontestable que dans l'ordre *abstrait*. Dans le domaine *concret* de l'expérience, elle se vérifie, non pas rigoureusement, mais jusqu'à une certaine limite d'approximation pour les phénomènes mécaniques et physico-chimiques. La vérification est impossible pour les phénomènes biologiques. Quand même cette vérification serait faite un jour, et d'une façon rigoureuse, ce serait une hypothèse gratuite de transporter à l'activité volontaire une loi qui régit les forces matérielles et organiques, car les phénomènes psychologiques sont irréductibles aux phénomènes physiques et physiologiques. « Toutes les forces vives qui s'échangent entre ces quatre domaines (domaines de la mécanique, de la physique, de la chimie et de la biologie), dit fort bien Mgr d'Hulst, appartiennent à un réservoir commun qui est le monde de la matière. Au-dessus il y a le monde de l'esprit. Non seulement il n'est pas nécessaire qu'il soit régi par les mêmes lois que le monde des corps, mais il serait bien extraordinaire qu'étant de nature différente, il n'eût pas ses lois propres » (3).

II. — **Instance :** mais on insiste en disant : alors il faut que la volonté crée elle-même une énergie nouvelle ; son action serait dans ce cas un commencement absolu, puisqu'elle ne résulterait pas nécessairement des antécédents posés. Or l'introduction de ces énergies nouvelles par les différentes volontés humaines bou-

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 543.

(2) BOUTROUX, *Op. cit.*, Ch. vi, p. 85.

(3) M. d'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, note 27, p. 396.

leverait l'ordre de l'univers et empêcherait toute prévision scientifique.

Réplique : 1°) Il n'est pas nécessaire de supposer que la volonté crée l'énergie de toutes pièces. On peut admettre que le Créateur a donné à chaque volonté une certaine somme d'énergie qu'elle peut dépenser à son gré et communiquer au monde des corps (1). Cette action motrice des esprits ne consisterait donc pas à créer une force nouvelle, mais à dégager une force préexistante. La volonté trouve d'ailleurs emmagasinée dans le cerveau la force corporelle nécessaire à l'exécution de ses déterminations ; elle n'a qu'à la mettre en jeu et à la diriger dans le sens qui lui convient.

2°) Pour que l'ordre de l'univers fût bouleversé par l'introduction de ces forces nouvelles, il faudrait que Dieu ne les ait pas prévues ni fait rentrer dans l'harmonie générale du monde. Or cette hypothèse répugne à la sagesse infinie de Dieu.

3°) La dernière partie de l'instance peut se formuler ainsi : si la volonté libre était une source d'énergie nouvelle, les prévisions de la science seraient impossibles ou troublées ; or, de fait, elles ne le sont pas ; c'est donc la preuve que cette source d'énergie n'existe pas. On peut répondre : a) — « La prévision scientifique n'exige pas que nous connaissions toutes les actions qui s'échangent dans l'univers, car de fait nous ne les connaissons pas toutes, loin de là ; nous ne voyons que les effets d'ensemble. Dieu seul peut supputer toutes les énergies dont le monde est la résultante ; et Dieu, qui voit les actes libres comme les actions fatales, fait entrer les uns et les autres dans la formule dont il a le secret. Quant à nos formules approximatives, elles sont trop grossières pour qu'un élément aussi délicat que la liberté y introduise des variations appréciables » (2). — b) D'ailleurs la quantité d'énergie nouvelle introduite par l'action de la volonté est une quantité pratiquement négligeable, comparée à la quantité énorme des forces de l'univers. En effet, considérant qu'une force très minime peut produire des effets mécaniques très considérables (vg. une simple

(1) FONSEGRIVE, *Essai sur le libre arbitre*, II^e P., L. III, Ch. II, p. 510 (première éd.).

(2) M. d'HULST, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, 3^e Conf. p. 133-134.

étincelle peut déterminer une formidable explosion), MM. Cournot, Renouvier, de Saint-Venant, etc. font justement remarquer qu'avec une dépense infinitésimale de force vive la volonté peut mettre en jeu les forces musculaires et nerveuses qui préexistent dans l'organisme. « Cela est-il en opposition avec la loi de la persistance de la force ? Oui, si l'on fait de cette loi une loi absolue, sans restriction ; non, si l'on prend cette loi dans le sens où il faut la prendre, dans un sens relatif, expérimental. Dans ce dernier sens, elle se formule ainsi : La quantité de force persiste sensiblement la même » (1).

243. — LE DÉTERMINISME PHYSIQUE ET PHYSIOLOGIQUE

Aristote a dit que, pour être digne de louange ou de blâme, l'homme doit être « le principe et le père de ses actions » (2). Libre, l'homme est l'artisan de sa destinée. On conteste cette vérité et l'on prétend que la volonté est le produit nécessaire des circonstances *physiques* et des conditions de l'*organisme*. C'est la thèse du déterminisme *physique et physiologique*, soutenue

(1) FONSEGRIVE, *Op. cit.*, 509. — Certains, supposant que la loi de la conservation de la force est d'une rigueur absolue, ont tenté une conciliation directe. MM. Cournot, Renouvier, de Saint-Venant, Boussinesq, Delbeuf, de Tilly, etc. ont eu recours à des solutions mathématiques qui sont contestables. On peut en voir l'exposé et la critique, soit dans la note déjà citée de Mgr. d'Hulst, soit, avec plus d'ampleur, dans le livre intitulé : *La liberté et la conservation de l'énergie*, qui fut d'abord une thèse de doctorat, brillamment soutenue en Sorbonne par M. Couailhac S. J. Ce dernier a cherché une solution nouvelle et originale dans une autre direction, qui paraît meilleure. Il remarque que la pensée, qualité pure, est active. Or la cause, en agissant, demeure intacte, sans rien perdre de sa substance ou de son énergie. C'est pourquoi la pensée, en produisant des qualités, peut faire varier la direction du mouvement sans en accroître la force. C'est une question de qualité et non de quantité ; le principe de la conservation de la force en quantité constante est donc sauvegardé.

(2) Ἀρχὴν εἶναι γεννητῶν τῶν πράξεων, ὡσπερ καὶ τέκνων. *Eth.* à *Nicom.*, III, 7. — Cf. *Gr. Mor.* I, 11.

vg. par Gall ⁽¹⁾, Cabanis ⁽²⁾, Broussais ⁽³⁾, Taine, Moleschott. Ses partisans redisent volontiers, soit avec Taine ⁽⁴⁾, que « le vice et la vertu sont des produits comme le sucre et le vitriol », soit avec Moleschott ⁽⁵⁾, que « l'homme est la résultante de ses aïeux, de sa nourrice, du lieu, du moment, de l'air et du temps, du son, de la lumière, de son régime et de ses vêtements ; sa volonté est la conséquence nécessaire de toutes ces causes ; elle est liée à une loi de la nature que nous reconnaissons dans sa manifestation, comme la planète à sa marche et la plante au sol sur lequel elle croît ».

§ A. — DÉTERMINISME PHYSIQUE

I. — **Exposé** : le déterminisme physique soutient que nos actions dépendent des circonstances *physiques* : vg. de la température, du climat, du régime, etc., bref, du milieu où se passe la vie.

II. — **Réponse** : ces circonstances extérieures peuvent suggérer à notre esprit certains motifs d'action et lui imprimer certaines tendances. Mais ces tendances, étant générales, ne peuvent expliquer les actes particuliers. D'ailleurs, tant que nous restons capables de concevoir des motifs opposés, il nous est possible de ne pas céder à la pression des circonstances physiques.

Remarque : même réponse s'il s'agit des circonstances *morales* comme l'éducation, les exemples, les occasions, etc.,

(1) *Fonctions du cerveau*, etc.

(2) *Rapports du physique et du moral*. Mais, dans une lettre à M. Faurel, Cabanis finit par déclarer qu'il fallait de toute nécessité admettre un principe immatériel.

(3) *Traité de l'irritation et de la folie*.

(4) Taine a dit en parlant de l'homme : « C'est un animal. Sauf quelques minutes singulières, ses nerfs, son sang, ses instincts le mènent. La routine vient s'appliquer par dessus, la nécessité fouette et la bête avance ». (*Histoire de la littérature anglaise*). Il a dit encore : « Une civilisation, un peuple, un siècle sont des définitions qui se développent. L'homme est un théorème qui marche ».

(5) *La circulation de la vie* (Trad. Cazelles, T. II, p. 489).

§ B. — DÉTERMINISME PHYSIOLOGIQUE

I. — **Exposé** : les actes des hommes ont leur raison dernière dans leur tempérament. Le tempérament c'est la constitution physique particulière à chaque individu d'après la prédominance de certains éléments organiques. On naît avec tel ou tel tempérament ; on le reçoit tout fait et on le subit. Le tempérament sanguin pousse à la colère et à la sensualité ; le bilieux à la haine et aux passions violentes ; le nerveux à l'inconstance ; le lymphatique à la mollesse, etc. Les actes de la volonté ne sont donc que l'expression fatale du tempérament.

II. — **Réponse** : 1° Le tempérament n'imprime ordinairement à la volonté qu'une impulsion *générale*, qui ne détermine pas les actions particulières. Un homme vigoureux, jouissant d'une parfaite santé, éprouve un vif besoin d'agir. Mais il pourra dépenser son activité en bien ou en mal, se signaler par des actes de dévouement ou par des actes de violence.

2° Parfois cependant le tempérament pousse dans un sens déterminé : vg. à la colère, à la sensualité. Mais si le tempérament influe sur le moral, l'expérience constate aussi l'empire de la volonté sur le tempérament. On peut réagir contre les tendances de son tempérament et ainsi le modifier peu à peu : vg. s'exercer à la douceur pour vaincre la colère, dominer l'impressionnabilité pour arriver au calme et au sang-froid. L'histoire des âmes offre de beaux exemples de ces victoires morales, depuis Socrate ⁽¹⁾ jusqu'à Garcia Moreno ⁽²⁾.

L'influence de l'organisme et des circonstances physiques n'est pas contestable ; mais c'est une influence *prédisposante* et non pas *nécessitante*.

Remarque : on traiterait d'une façon analogue la question de l'influence des *passions*, des *habitudes*, du *caractère* sur les déter-

(1) Cf. Xénophon, *Entretiens mémorables de Socrate*.

(2) Cf. la très intéressante vie de Garcia Moreno, par le R. P. BERTHE (Paris, Retaux).

minations volontaires, mais en ajoutant que les passions, les habitudes et le caractère ne se sont développés qu'avec le concours de la volonté (1).

214. — LE DÉTERMINISME PSYCHOLOGIQUE

I. — **Exposé** : ce système affirme que nos volitions sont nécessairement déterminées par le motif le plus fort. C'est, à vrai dire, la seule difficulté sérieuse contre la liberté, et c'est dans la doctrine de Leibniz qu'elle a trouvé son expression la plus nette. Leibniz s'appuie sur le principe de raison suffisante. On peut réduire sa théorie aux deux propositions suivantes : *Pas de volition sans motif. — La volonté suit toujours le motif le meilleur.*

En effet, la volition, comme tout le reste, doit avoir sa raison d'être ; et cette raison ne peut être que le motif, c'est-à-dire l'idée de l'acte à accomplir, de sa valeur morale ou utile. Une volition non motivée serait un acte *irrationnel* et dépourvu de moralité ; la volonté ne serait plus qu'une puissance aveugle et arbitraire. Donc sans motif pas de volition.

Il faut ajouter : la volonté suit toujours le motif le plus fort. On peut supposer trois cas. La volonté se trouvera en présence :

1° D'un seul motif ou de plusieurs motifs inclinant dans le même sens ; en ce cas, la volonté suivra *nécessairement* ce motif et ce sens.

2° Ou bien de plusieurs motifs opposés mais d'égale force ; alors la volonté, n'ayant aucune raison de suivre l'un plutôt que l'autre, restera *indécise*.

3° Ou bien de plusieurs motifs opposés mais de force inégale ; alors le motif le plus fort déterminera *nécessairement* la volonté. Autrement, c'est-à-dire si la volonté suivait le motif le plus faible, *le moins* l'emporterait sur *le plus*, ce qui n'a pas sa raison d'être. La volonté ressemble donc à une *balance* ; les motifs sont des

(1) Focillée, *Tempérament et caractère*. — MARIOS, *La solidarité morale*, Première partie, Chap. 1, II.

pois ; la volonté penche nécessairement du côté le plus lourd (1). Or, malgré cela, Leibniz a la prétention de sauvegarder le libre arbitre : « Nous avons fait voir que la liberté, telle qu'on la demande dans les écoles théologiques, consiste dans l'*intelligence*, qui enveloppe une connaissance distincte de l'objet de la délibération ; dans la *spontanéité* avec laquelle nous nous déterminons ; et dans la *contingence*, c'est-à-dire dans l'exclusion de la nécessité logique ou métaphysique. L'*intelligence* est comme l'âme de la liberté, et le reste en est comme le corps et la base. La substance libre se détermine par elle-même, et cela suivant le motif du lien aperçu par l'entendement qui l'incline sans la nécessiter ; et toutes les conditions de la liberté sont comprises dans ce peu de mots (2). Ailleurs il se résume ainsi : « Tout est donc certain et déterminé dans l'homme, comme partout ailleurs, et l'âme humaine est une espèce d'*automate spirituel*, quoique les actions contingentes en général, et les actions libres en particulier, ne soient point nécessaires pour cela d'une nécessité absolue, laquelle serait véritablement incompatible avec la contingence (3). »

Ainsi un acte, pour être libre, doit être :

- 1° **Intelligent**, c'est-à-dire fait en connaissance de cause.
- 2° **Spontané**, c'est-à-dire exempt de toute contrainte extérieure.

(1) « Il y a toujours une raison prévalente qui porte la volonté à son choix... Jamais la volonté n'est portée à agir que par la représentation du bien qui prévaut aux représentations contraires... Nous suivons toujours, en voulant, le résultat de toutes les inclinations qui viennent tant du côté des raisons que des passions... » (LEIBNIZ, *Théodicée*, première partie, Nos 45, 51). — Il accepte la comparaison de la balance, qu'il emprunte à Bayle, mais il en propose une autre qu'il préfère : « Cependant, comme bien souvent, il y a plusieurs partis à prendre, on pourrait, au lieu de la balance, comparer l'âme avec une force qui fait effort en même temps de plusieurs côtés, mais qui n'agit que là où elle trouve le plus de facilité ou le moins de résistance. Par exemple, l'air étant comprimé trop fortement dans un récipient de verre, le cassera pour sortir. Il fait effort sur chaque partie, mais il se jette enfin sur la plus faible. C'est ainsi que les inclinations de l'âme vont sur tous les biens qui se présentent : ce sont des volontés antécédentes ; mais la volonté conséquente, qui en est le résultat, se détermine vers ce qui touche le plus. » (*Ibid.*, III^e P. Nos 324, 325).

(2) LEIBNIZ, *Théodicée*, III^e P., N^o 288.

(3) LEIBNIZ, *Théodicée*, I^{re} partie, N^o 52.

3° **Contingent**, c'est-à-dire pouvant être ou n'être pas, ou être autrement. Or le déterminisme leibnizien annule la troisième condition. Il est manifeste en effet que la volonté, si elle suit toujours le motif le plus fort, perd par là même le pouvoir de choisir ; par conséquent l'acte posé n'est pas contingent et la volonté cesse d'être libre.

II. — **Critique** : est-il bien vrai que la volonté suive toujours le motif le plus fort ? C'est la question préalable à résoudre. On a essayé d'y répondre soit en disant que la volonté est si peu déterminée par les motifs qu'elle est capable de se déterminer *sans motif* ; c'est la thèse de la *liberté d'indifférence* ; soit en réduisant les motifs au rôle de condition *nécessaire*, mais *non nécessitante* ; c'est la véritable solution.

§ I. — LIBERTÉ D'INDIFFÉRENCE

A) **Exposé** : la liberté d'indifférence⁽¹⁾ ou d'équilibre, c'est le pouvoir de se déterminer sans motif ou les motifs opposés étant égaux. Si l'on prouve l'existence d'une telle indifférence, on prouve par là même que la volonté est indépendante de l'influence des motifs et par conséquent qu'elle est libre au moins dans certains cas⁽²⁾. Bossuet et Thomas Reid ont soutenu cette thèse. « Pour sentir évidemment notre liberté, dit Bossuet, il en faut faire l'épreuve dans les choses où il n'y a aucune raison qui nous penche d'un côté plutôt que d'un autre... Que si plus je recherche en moi-même la raison qui me détermine (vg. à mouvoir ma main plutôt à gauche qu'à droite), plus je sens que je n'en ai aucune autre que ma seule volonté ; je sens clairement par là ma liberté,

(1) Les Scolastiques ont employé aussi ce mot, mais dans un tout autre sens, très vrai : pour eux cette indifférence consiste dans l'exemption de toute nécessité. C'est l'essence même du libre arbitre.

(2) « Car si jamais action faite sans motif s'est rencontrée, les motifs ne sont point les seules causes des actions humaines ; et si nous avons le pouvoir d'agir sans motif, ce pouvoir s'ajoutant au plus faible des motifs peut contrebalancer le plus fort. » (REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai IV, Chap. IV, § 3).

qui consiste uniquement dans un tel choix⁽¹⁾ ». *Sit pro ratione voluntas*. Reid dit de son côté : « Prétendre que ce cas ne peut jamais se présenter, c'est contredire l'expérience du genre humain. Assurément un homme, qui a une guinée à payer, peut en posséder deux cents d'une égale valeur pour celui qui donne et pour celui qui reçoit, et toutes également propres à la fin qu'il s'agit d'atteindre. Dire qu'en pareil cas le créancier ne pourrait payer son débiteur, serait une prétention encore plus extravagante ; et cependant elle aurait en sa faveur l'autorité de quelques scolastiques qui ont soutenu qu'entre deux bottes de foin parfaitement égales, un âne resterait immobile et périrait d'inanition⁽²⁾. »

B) **Réponse** : cette thèse est insoutenable, car :

1° Quand même l'homme agirait librement, en l'absence de tout motif, il ne s'ensuivrait pas qu'il fût libre lorsqu'il y en a. Il faudrait le prouver.

2° L'hypothèse de motifs absolument égaux et opposés, qui se fassent complètement équilibre, semble, selon la remarque de Leibniz⁽³⁾, chimérique. C'est à Buridan, philosophe du XIV^e siècle, qu'on prête l'exemple de l'âne placé entre deux bottes de foin également appétissantes, quoiqu'on ne le trouve pas dans ses œuvres. En supposant cette condition parfaitement réalisée, il est clair que l'âne restera immobile, car il n'a pas de motif qui le détermine à manger l'une des bottes plutôt que l'autre ; et, n'ayant pas la raison, il ne peut imaginer un motif pour sortir de son indécision. Il en serait tout autrement dans le cas d'un homme placé entre deux plats absolument semblables ; il trouverait toujours une raison pour entamer l'un plutôt que l'autre, quand ce ne serait qu'il faut bien commencer, sous peine de mourir de faim.

3° Nous ne nions pas l'existence d'actes *indifférents*, c'est-à-dire non motivés ; mais nous prétendons que ces actes ne sont pas *volontaires et libres*. En effet, dans les exemples cités par Bossuet et par Reid ou dans les exemples analogues, on doit distinguer

(1) BOSSUET, *Traité du libre arbitre*, Chap. II.

(2) REID, *Ibidem*.

(3) LEIBNIZ, *Théodicée*, première partie, nos 35, 44, 45, 46, 49. — III^e P., Nos 302 à 314.

deux actes. L'un est *motivé* et par là même *volontaire* : vg. le débiteur, dont parle Reid veut payer sa dette et il a des raisons pour le faire : mettre ordre à ses affaires, éviter des poursuites, etc. L'autre est *sans motif* et par conséquent *sans volonté* : le débiteur en question ne veut pas payer sa dette avec la guinée A plutôt qu'avec la guinée B. Il ne choisit donc pas, mais prend une guinée au hasard. C'est l'exense qu'il ferait valoir, si on l'accusait plus tard d'avoir donné une pièce fausse.

Les actes faits *sans motif*, c'est-à-dire sans raison connue et voulue par nous, ne sont donc pas libres. Ils ont pourtant une cause : elle est dans certains antécédents organiques dont nous n'avons pas conscience ou dans certaines circonstances extérieures. Si le débiteur a pris la guinée A plutôt que la guinée B, c'est que vg. elle se sera trouvée la première sous sa main. On n'a pas de motif pour partir du pied gauche plutôt que du pied droit ; mais il y a eu dans l'organisme une cause mécanique qui a fait lever l'un plutôt que l'autre.

4° Quand même la liberté d'indifférence existerait, elle ne s'appliquerait qu'à des actes *insignifiants*, sans valeur morale, pour lesquels il n'y a aucun intérêt à nier ou à affirmer l'existence de la liberté, ainsi qu'on le voit par les exemples allégués. Comme toute détermination de quelque gravité est *réfléchie, motivée*, la doctrine de la liberté d'indifférence ne s'étendrait pas à ces sortes de déterminations, c'est-à-dire précisément aux cas où il importe de sauvegarder le libre arbitre.

Conclusion : il faut donc admettre, avec le déterminisme psychologique, que la volonté ne s'exerce pas sans motif ; c'est la part de vérité que renferme la théorie de Leibniz. Mais elle contient une part d'erreur, à savoir que la volonté suit toujours le motif le plus fort, le meilleur : c'est la thèse de la « prévalence » des motifs. Reste à la réfuter en montrant le véritable rôle des motifs.

§ II. — L'INFLUENCE DES MOTIFS SUR L'ACTE LIBRE

Le motif est la *condition* préalable, mais non la *cause* déterminante de l'acte libre ; il est *nécessaire*, mais il n'est pas *nécessi-*

tant. La cause efficiente c'est la volonté. Comme c'est une cause *intelligente*, elle ne peut agir sans raison ; or, ce sont les motifs que lui présente l'intelligence, qui éclairent et dirigent le choix de la volonté ; ils rendent ce choix possible, mais ils ne le déterminent pas. C'est ainsi qu'un flambeau éclaire et dirige la marche, en montrant le chemin et le but, à travers les ténèbres ; mais il ne produit pas la marche, car ce n'est pas lui qui met en branle les nerfs et les muscles.

Malgré tout, les déterministes soutiennent que la volonté suit toujours le motif *le plus fort*.

Réponse : I. — Affirmer la « prévalence » de tel motif sur tel autre, parce que, de fait, il l'a emporté, c'est faire une prédiction *après l'événement*. Il faudrait, *avant* toute détermination, dire lequel des motifs l'emportera. Or, en fait, une telle prédiction sera toujours incertaine et aucun déterministe ne voudra la risquer ⁽¹⁾, quand même il connaîtrait parfaitement tous les motifs en conflit. C'est que, pour prédire sûrement, il faudrait pouvoir comparer entre eux les divers motifs. Or cette comparaison est impossible, parce que les motifs envisagés en *eux-mêmes*, étant le plus souvent *hétérogènes*, il n'y a pas entre eux de commune mesure. Quelle comparaison établir entre l'honneur et l'argent, entre l'intérêt et le devoir ? etc. ⁽²⁾.

II. — Si l'on considère les motifs dans leurs *rappports* avec les facultés de *sentir* et de *connaître* et avec le *caractère*, il n'est pas absurde, comme le prétend Jouffroy ⁽³⁾, de parler de motif le plus fort. Quel sera-t-il ?

⁽¹⁾ P. BOFFIER, *Traité des premières vérités*, III^e P., Chap. III, N^o 419

⁽²⁾ « Dans le cas où les motifs contraires sont de la même espèce et ne diffèrent que par la quantité, il est facile, j'en conviens, de déterminer quel est le plus fort : ainsi un présent de mille guinées est un motif plus fort qu'un présent de cent guinées ; mais quand ils sont d'espèce différente, comme l'argent et la réputation, le devoir et l'intérêt, la santé et le pouvoir, les richesses et l'honneur, je le demande, par quel moyen apprécions-nous leur force comparative ? » (REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai IV, Chap. IV, § 5).

⁽³⁾ JOUFFROY (*Cours de droit naturel*, 4^e leçon) ramène à trois les raisons d'agir ; le *plaisir*, c'est-à-dire la satisfaction actuelle de l'une de nos inclinations ; c'est un *mobile*, parce que le plaisir relève de la sensibilité ; — l'idée d'*intérêt*, c'est-à-dire d'un plaisir à venir en vue duquel on

1° D'après les uns, le motif le plus fort est celui que nous jugeons le meilleur, le plus grand bien; celui qui, au regard de l'intelligence, paraît le plus conforme au devoir.

Réponse : cette affirmation reçoit chaque jour de l'expérience un démenti formel, car trop souvent les déterminations de la volonté ne sont pas inspirées par la raison. N'est-ce pas le cas de répéter avec Ovide :

*Videō meliora proboque
Deteriora sequor* (1)

ou avec Racine (2) traduisant Saint Paul (3) :

*Je ne fais pas le bien que j'aime
Et je fais le mal que je hais.*

2° D'après d'autres, le motif le plus fort, c'est celui que nous jugeons le plus conforme à notre intérêt.

Réponse : l'homme vertueux sacrifie l'intérêt au devoir et le jouisseur le sacrifie au plaisir immédiat.

3° D'après un grand nombre, le motif le plus fort est celui qui est senti comme le plus attrayant, celui qui éveille, excite le plus vif désir.

sacrifie la jouissance immédiate; — la notion du devoir, c'est à-dire de la nécessité morale de faire le bien. L'intérêt et le devoir sont des motifs proprement dits parce qu'ils se rapportent à l'intelligence. Or, comment comparer motif et mobile, l'élément rationnel et l'élément sensible? Mais M. Rabier (*Psychologie*, p. 548, note 2) fait justement remarquer que d'une part plaisir, intérêt et devoir sont connus et, à ce titre, deviennent tous des raisons d'agir d'ordre intellectuel; que, d'autre part, ils sont sentis et, de ce chef, deviennent tous des raisons d'agir d'ordre sensible. A ce point de vue, où l'on considère les motifs dans leurs relations communes avec les facultés de connaître et de sentir, on peut établir une certaine comparaison.

(1) *Metamorph.* VII, Fab. 1, v. 20-21. C'est Médée qu'Ovide fait parler ainsi.

(2) *Cantiques*.

(3) *Epist. ad Romanos*, VII, 15 : *Non enim quod volo bonum, hoc ago; sed quod odi malum, illud facio.*

Réponse : ici encore l'expérience atteste que la volonté sait parfois résister aux impulsions du désir et aux attrait du plaisir.

4° D'après l'interprétation la plus commune, le motif le plus fort est celui qui cadre le mieux avec notre caractère. Aussi, quand on connaît bien le caractère d'un homme, peut-on prévoir la détermination qu'il prendra dans telle et telle circonstance.

Réponse : nos déterminations sont, il est vrai, ordinairement conformes à notre caractère. Mais :

a) Il y a des cas où nous agissons contre notre caractère, contre nos tendances habituelles.

b) S'il y a, dans le caractère un élément inné, c'est-à-dire un ensemble de tendances naturelles, il y a aussi un élément acquis, c'est-à-dire un ensemble d'habitudes librement contractées. Le premier est indépendant de nous, mais il peut être modifié par l'effort d'une volonté énergique. Le second est l'œuvre de la volonté. Par conséquent, si le caractère explique bon nombre de nos déterminations, on ne peut rien en conclure contre la liberté, puisqu'on peut réagir contre les tendances natives de son caractère et que le caractère formé est en somme ce que l'a fait la volonté libre (217).

c) Quant aux prévisions fondées sur la connaissance du caractère, elles ne sont point infaillibles. — Elles le seraient, répliquent les déterministes, si cette connaissance était adéquate. On peut tout aussi légitimement supposer que cette incertitude tient à l'intervention de la liberté.

§ III. — VRAIE NATURE DU LIBRE ARBITRE

C'est la volonté qui, par son choix, fait triompher un motif et le rend ainsi le plus fort. Cette « prévalence » du motif préféré est l'œuvre même de la volonté, c'est elle qui confère au plaisir, à l'intérêt ou au devoir cette prédominance pratique. La vérité est donc dans un juste milieu entre le déterminisme et l'indéterminisme absolu; il faut admettre une liberté limitée et conditionnée. Cette doctrine n'explique les déterminations humaines ni par la seule volonté, comme les partisans de la liberté d'indiffé-

rence, ni par les seuls motifs, comme les défenseurs du déterminisme, mais par le *concours* de la volonté et des motifs. La volonté est la *cause* des déterminations ; les motifs en sont la *condition nécessaire*, quoiqu'insuffisante.

L'homme délibère, avant d'agir, parce que sa volonté est sollicitée par des motifs *hétérogènes* : plaisir, intérêt, devoir ⁽¹⁾. « S'ils étaient tous également présents, également immédiats, perçus de la même manière, représentant une même nature de jouissance, différents de quantité seulement et non de qualité, ils se rangeraient nécessairement sur une échelle unique, le plus fort au-dessus, le plus faible au-dessous ; et le plus fort l'emporterait fatalement. C'est ce qui arrive chez la brute. Mais chez l'homme il n'en va pas ainsi. La hiérarchie de valeur entre les motifs est absolue en soi, et c'est ce qui fonde le devoir ; à l'égard des diverses puissances dont est composée notre nature, cette hiérarchie est relative, et c'est ce qui fonde la liberté ⁽²⁾. »

Si l'on conteste la possibilité de l'acte libre, c'est souvent parce qu'on s'en fait une idée fautive : on le considère comme une création mystérieuse, une sorte de production *ex nihilo*, que rien n'a préparée. La liberté, au contraire, se manifeste au milieu d'une organisation physique et morale dont elle dépend. Notre volonté, avant d'agir, doit compter avec tout un ensemble de conditions : le tempérament, les aptitudes héréditaires, la sensibilité plus ou moins ardente, l'intelligence plus ou moins vive, les habitudes acquises, l'éducation, etc. Cela prouve non pas que le libre arbitre est une chimère, mais simplement qu'il a des limites, qu'il est conditionné. Notre liberté intervient dans ce conflit de tant de conditions qui nous tiraillent en sens opposés, et c'est son choix qui détermine le cours de nos actions (213, II).

⁽¹⁾ On dira : ils ont cela de commun qu'ils sont des biens. — C'est vrai, ce sont des biens, mais différents. Le plaisir se rapporte au bien *sensible*, l'intérêt au bien *utile* et le devoir au bien *honnête* (Cf. *Morale*).

⁽²⁾ M. d'Huisr, *Conférences de Notre-Dame*, 1891, 3^e Conf., p. 128. — On dit encore : la volonté suit toujours le dernier jugement pratique qui précède sa résolution ; elle est donc déterminée par une appréciation. Voici la réponse : ce jugement pratique ne s'impose pas à la volonté ; elle y acquiesce de son plein gré et le fait sien.

On peut comparer le développement de la vie morale à la marche d'un vaisseau. Celui-ci ne peut voguer sans une foule de conditions : eau, voiles, vents, etc., éléments qui tous sont régis par des lois nécessaires. Mais, pour arriver au but, il faut encore l'intervention du pilote qui détermine la direction du bâtiment ; son habileté ou son erreur décidera de la marche et du sort même du navire, qu'une même impulsion, sous le gouvernement d'un pilote sage ou imprudent, peut précipiter sur un écueil ou conduire au port.

Remarque : Comparaison de la balance. — Elle est inacceptable, à plusieurs titres :

A) Les poids représentent les motifs. Mais les poids sont des causes *physiques*, tandis que les motifs sont des causes *finales*. De là découlent plusieurs différences essentielles :

1. Les poids, étant des quantités, sont *homogènes*, de même espèce et peuvent être rapportés à une certaine mesure prise pour unité. Les motifs, nous l'avons vu, considérés en eux-mêmes, sont *hétérogènes*, de nature différente et, par conséquent, ne peuvent avoir de commune mesure.

2. Les poids, étant *extérieurs* à la balance, s'en distinguent réellement. Les motifs sont *intérieurs* à l'âme : ce sont ses émotions, ses passions, ses pensées.

3. Les poids sont des quantités *fixes et invariables*. Les motifs sont susceptibles de *variations* nombreuses, par suite de leur rencontre mutuelle et de l'action que la volonté exerce sur eux.

B) C'est, qu'en effet, la balance est *inerte* : elle n'a aucune influence sur les poids. La volonté, au contraire, est une force *vivante et active* : elle modifie les motifs. Au cours de la délibération, ils peuvent s'affaiblir ou se renforcer selon l'intervention de la volonté, qui peut commander ou empêcher la réflexion, de sorte que celui qui paraissait d'abord le plus léger finit par l'emporter.

215. — CONDITIONS, DEGRÉS, LIMITES DE LA LIBERTÉ

La liberté humaine n'est pas un pouvoir absolu, inconditionné, susceptible de faire n'importe quoi, dans n'importe quelle circonstance. Elle est relative, parce qu'elle a ses conditions, ses degrés, par conséquent ses limites.

I. — **Conditions** : on peut les ramener à trois. Elles sont d'ordre :

1° **Intellectuel** : la connaissance du bien et du mal et le pouvoir de réfléchir, de peser la valeur des motifs. Sinon, l'on ne pourrait pas choisir.

2° **Sensible** : l'absence de sensations ou de sentiments irrésistibles. Autrement la volonté serait entraînée par l'impétuosité des mobiles ; il faut avoir une certaine possession de soi-même qui permette de se déterminer malgré les impulsions de la sensibilité.

3° **Physiologique** : un organisme en bon état, notamment le cerveau.

Ces conditions peuvent être plus ou moins pleinement réalisées : de là des degrés dans la liberté.

II. — **Degrés** : il semble pourtant que la liberté ne comporte pas de degrés. Mais il faut ici faire une distinction :

A) S'il s'agit d'un acte de la volonté considéré isolément, en faisant abstraction de toute comparaison avec d'autres actes, il faut dire que cet acte est libre ou ne l'est pas : il n'y a pas de milieu. C'est en ce sens qu'on peut admettre ces paroles de Descartes : « La volonté ne consistant que dans une seule chose et comme dans un indivisible, il semble que sa nature est telle qu'on ne saurait rien lui ôter sans la détruire. »

B) Si l'on compare au contraire entre eux les différents actes d'un homme ou les actes de plusieurs personnes, on conçoit qu'ils puissent être plus ou moins libres, selon que les conditions de la liberté sont plus ou moins réalisées.

L'homme est donc plus ou moins libre selon :

1° Qu'il est plus ou moins capable de réfléchir et de dis-

cerner le bien du mal. Donc tout ce qui diminue la portée de l'intelligence, comme l'ignorance, l'inadvertance, la faiblesse d'esprit, etc., diminue d'autant l'étendue du libre arbitre. C'est pourquoi, dans l'appréciation des hommes, la responsabilité d'un acte est toujours proportionnée au degré d'intelligence et d'instruction de l'agent, à la préméditation apportée.

2° Qu'il est plus ou moins maître de sa sensibilité et que la force impulsive des motifs est plus ou moins grande. Donc tout ce qui accroît l'ardeur des passions déréglées affaiblit d'autant le libre arbitre. En effet la liberté sera d'autant plus entière que l'agent dominera plus parfaitement les suggestions du plaisir, car alors il suivra mieux les lumières de la raison. C'est pourquoi celui qui s'abandonne à ses passions abdique la possession de lui-même et devient l'esclave des choses sensibles : *Non ipsi voluptatem*, dit Sénèque, *sed ipsos voluptas habet*. Les hommes de plaisir ne se possèdent plus, ils sont possédés par le plaisir.

3° Que l'état de l'organisme est plus ou moins normal.

C'est ainsi que l'évanouissement, l'ivresse, l'hypnotisme suppriment la liberté, parce qu'ils rendent impossible la réflexion et conséquemment le choix. Certaines maladies du cerveau peuvent aussi plus ou moins diminuer ou même détruire la liberté.

L'admission des circonstances atténuantes est précisément fondée sur ce fait que les conditions du libre arbitre sont plus ou moins pleinement réalisées. Il est clair que là où elles font complètement défaut, la liberté et la responsabilité disparaissent.

III. — **Limites** : la réalisation des conditions de la liberté dépend d'un grand nombre de causes, qui limitent le champ où l'activité humaine s'exerce librement.

a) Nous naissons avec un tempérament particulier ; nous tenons de l'hérédité un ensemble d'aptitudes spéciales.

b) L'éducation qu'on a reçue et le milieu où l'on a été élevé influent aussi sur la liberté.

c) Les motifs et les mobiles, qui inspirent nos résolutions, dépendent souvent des circonstances.

d) La volonté dépend encore de ses **déterminations antérieures**, des habitudes qu'elle a contractées. Ces influences variées collaborent avec notre volonté et constituent la « solidarité morale ».

Conclusion : servitude ou liberté. Chacun peut travailler à devenir de plus en plus libre ou bien peut amoindrir sa liberté, selon qu'il favorise ou qu'il contrarie ce qui en facilite le développement. Les moyens les plus efficaces pour fortifier le libre arbitre, c'est d'abord de perfectionner en nous la réflexion qui nous montrera de plus en plus la beauté du devoir et fera resplendir davantage l'idéal moral que nous devons atteindre ; c'est aussi de maîtriser la sensibilité, les passions, qui offusquent la raison et sollicitent la volonté au plaisir ; c'est enfin de tremper la volonté en l'habituant à la lutte.

Celui qui suit fidèlement la ligne du devoir arrive à la liberté de perfection ; celui qui descend persévéramment la pente du vice tombe dans l'esclavage. Remplir son devoir, c'est se conformer à la raison ; s'adonner au vice, c'est s'abandonner à l'action du corps et des passions. Or la raison, avec les inclinations supérieures du vrai, du bien et du beau, est proprement ce qui fait l'homme. Au contraire les passions basses et le corps, qui s'en fait l'instrument, sont quelque chose d'opposé à l'ordre et à la raison, par conséquent quelque chose d'étranger à la nature raisonnable et ordonnée de l'âme. C'est pourquoi, en obéissant à la raison, on se possède soi-même ; on devient de plus en plus indépendant des influences passionnelles ; on règne et l'on gouverne ses penchants inférieurs. Inversement, servir ses passions c'est aliéner sa liberté, c'est se mettre à la merci des impressions extérieures, c'est se réduire en servitude, la pire de toutes, parce qu'on en forge soi-même la chaîne et qu'on la serre chaque jour davantage. Leibniz a fort bien exprimé cette doctrine quand il a dit : *Eo magis est libertas, quo magis agitur ex ratione ; eo magis est servitus, quo magis agitur ex animi passionibus. Nam quatenus agitur ex ratione, eo magis sequimur perfectionem nostræ naturæ ; quo vero magis ex passionibus agimus, eo magis servimus potentia rerum extranearum.* Ce que l'on pourrait traduire par ces fortes paroles de Mgr d'Hulst : « Chacun est libre dans la mesure

où il s'est volontairement affranchi ; et dans cette même mesure il est homme ⁽¹⁾. »

216. — NÉCESSITÉ ET LIBERTÉ

Toute cause seconde est mue fatalement vers sa fin dernière. « De même que l'intelligence adhère nécessairement aux premiers principes ; ainsi la volonté tend nécessairement vers sa fin dernière qui est le bonheur. *Necesse est quod, sicut intellectus ex necessitate inhæret primis principiis, ita voluntas ex necessitate inhæreat ultimo fini, qui est beatitudo* ⁽²⁾. Ainsi donc la volonté humaine veut naturellement et nécessairement le bonheur : « Tous les hommes veulent être heureux, cela est sans exception » (Pascal). La recherche du bonheur en tout et partout, c'est la tendance instinctive, indélébile de toute volonté. Telle est la part de la *nécessité*. La *liberté* commence avec le choix des moyens pour atteindre cette fin dernière, le bonheur, le souverain bien ⁽³⁾. Or les moyens à notre disposition, pour nous acheminer vers cette fin, sont les biens particuliers qui nous entourent et nous sollicitent. Mais, comme aucun de ces biens particuliers n'est un moyen nécessaire et suffisant pour procurer actuellement la béatitude complète, la volonté reste libre de choisir entre eux. Le devoir lui-même n'a pas cette puissance nécessitante, parce que, quoiqu'il soit en connexion nécessaire avec le souverain bien, cette connexion n'est pas assez évidente pour déterminer nos actes.

C'est pourquoi il est illogique de prétendre avec Leibniz que la volonté se porte vers le bien le meilleur, car parmi les biens auxquels tend la volonté, si l'on excepte la félicité en général, il n'en est aucun qui puisse lui paraître le meilleur sous tous les rapports. C'est ainsi que ce qui vaut mieux sous un rapport, vaut moins sous un autre ; ce qui est meilleur pour la raison ne l'est

(1) Conférences de Notre Dame, 1891, 3^e Cont., p. 141.

(2) S. THOMAS, *Summa theologica*, I^a P., Quæst. 82, art. 1.

(3) S. THOMAS, *Proprium liberi arbitrii est electio*. *Ibid.* Quæst. 83, art. 3.

pas pour les sens : vg. le sacrifice de tel plaisir ; ce qui est meilleur *en soi* ne paraît pas meilleur *pour moi* en telle et telle circonstance. C'est la juste remarque que fait Mgr d'Hulst : « Oni il est *mieux en soi* de préférer le Bien suprême, et c'est pour cela que c'est obligatoire. Mais il peut me sembler *meilleur pour moi* de jouir tout de suite et de livrer l'avenir au hasard, et c'est pour cela que, si je préfère le Bien suprême, je le ferai librement (1). »

Si l'intelligence humaine apercevait nettement toutes les conséquences de l'action proposée, chacun verrait avec évidence que le *bien en soi* est toujours aussi le *bien pour soi*, et alors l'homme agirait nécessairement d'une manière conforme au devoir.

En effet, si la coïncidence entre ce qui vaut *mieux en soi* et ce qui vaut *mieux pour moi* était toujours évidente, le devoir s'identifiant parfaitement avec mon intérêt et mon amour du bonheur, je n'aurais aucune raison d'agir contre le devoir. Or une volonté raisonnable n'agit pas sans raison. Dans ces conditions, l'homme suivrait toujours la loi du devoir ; il aimerait et pratiquerait nécessairement le bien honnête. De ce côté la liberté n'existerait plus, car l'homme ainsi éclairé ne pourrait plus hésiter entre le bien et le mal. Cependant il aurait en partage une liberté plus haute, analogue à celle de Dieu, la liberté de choisir entre divers moyens, mais *tous bons en eux-mêmes*, pour atteindre sa fin. C'est l'essence de la liberté parfaite. C'est vers elle que s'achemine lentement l'homme vertueux, s'efforçant de refouler les impulsions de la nature sensible, qui l'entraînent au plaisir, pour n'obéir qu'aux motifs raisonnables qui le portent au devoir. Se dégageant peu à peu de l'attrait des biens inférieurs, qui n'ont qu'une valeur apparente et relative, il adhère de plus en plus au bien véritable, au Bien suprême.

Mais cette « liberté de perfection » n'est jamais pleinement réalisée : c'est un idéal. En fait, nous ne voyons jamais avec une irrésistible clarté la connexion nécessaire entre le *bien en soi* et le *bien pour soi*, entre la vertu et le bonheur. C'est pourquoi nous ne sommes pas forcés de nous décider du côté de la loi *rationnelle* du devoir, dont la beauté supérieure ne se révèle pas à nous avec

(1) *Opere citato*, p. 128.

une splendeur capable d'éclipser l'attrait des biens infimes du monde sensible.

C'est sans doute ce qu'entendaient Socrate et Platon quand ils disaient que « personne n'est méchant volontairement », car c'est dire que toute faute de la volonté résulte en définitive d'une défaillance de l'intelligence. C'est en ce sens aussi qu'on peut entendre le mot célèbre et souvent mal interprété de Leibniz : « L'intelligence est comme l'âme de la liberté ». Tout progrès dans la juste appréciation de la valeur relative des motifs et des mobiles, tout avancement dans la connaissance du Bien suprême est un acheminement vers l'idéal proposé aux efforts de l'être raisonnable : la liberté de perfection.

217. — LE CARACTÈRE ET LA VOLONTÉ

Nous n'avons conscience d'aucune contrainte venant du côté des motifs ; nous avons conscience au contraire du déploiement spontané de notre activité. Le motif est par conséquent une simple condition, un simple stimulant ; quelle est donc la force qui détermine le cours de notre activité ? Est-ce la volonté libre ? Est-ce le caractère ?

I. — **Comparaison** : la volonté est une force simple, dont la nature est identique chez toutes les personnes. Le caractère est complexe ; c'est un ensemble de tendances qui varient selon les personnes, dont il forme la « physionomie morale ».

Les trois facultés, la sensibilité, l'intelligence et la volonté entrent dans sa composition. Selon la faculté prédominante, A. Bain distingue trois types de caractère : l'*émotionnel*, l'*intellectuel*, l'*actif*. Les anciens classaient les caractères d'après le tempérament : de là les caractères dits *sanguin*, *nerveux*, *biliaux*, *lymphatique*.

II. — **Éléments du caractère** (1) : il comprend deux éléments :

(1) FOULLÉE, *Tempérament et caractère*. — PAULHAN, *Les Caractères*. — P. MALAPERT, *Les éléments du caractère et leurs lois de combinaison*, III^e P., Ch. II.

A) **Élément inné** : nous naissons avec une nature psychologique définie ; ce quelque chose de primitif, résultat du tempérament, de l'hérédité, d'un ensemble de tendances naturelles, c'est le caractère *inné*.

B) **Élément acquis** : ce caractère inné subit des influences diverses : l'éducation, le milieu, les actes volontaires de la personne ; il se transforme et se fait sous l'action de ces causes multiples : c'est l'*élément acquis*. Cette transformation est-elle fatale ? Faut-il l'assimiler au développement d'une formule et l'homme n'est-il qu'« un théorème qui marche ? » (Taine). Nous pensons que cette transformation peut être l'œuvre personnelle de la volonté : le caractère acquis peut être un caractère *voulu* (203).

III. — **Opinions de Kant** (1) **et de Schopenhauer** (2) : ils ont mis en avant la théorie du caractère *intelligible* et du caractère *empirique*. L'ensemble des conditions internes, dans lesquelles se trouve placé un individu, constitue son caractère *empirique* : c'est la « loi de sa causalité intérieure ». Ce caractère est soustrait aux prises de la volonté ; il se développe *fatalement*. Le caractère *empirique*, comme tout ce qui est phénoménal, a sa raison d'être dans une « chose en soi », un « *noumène* » : le caractère *intelligible*. Etant placé en dehors du monde phénoménal, le caractère *intelligible* n'est pas soumis aux conditions du temps ; il est donc en dehors de la causalité, il est *libre* (212).

Critique : cette théorie intervertit l'ordre véritable des choses. La part de la *fatalité* en nous c'est l'*élément inné*, c'est-à-dire le fond primitif de notre tempérament physique et de notre constitution morale. La part de la *liberté*, c'est l'*élément acquis*, développé par nous. Voilà ce qu'atteste l'expérience. Or Kant et Schopenhauer appellent libre l'*élément inné*, et fatal l'*élément acquis*. De plus ils nomment *intelligible* celui qui l'est le moins, le caractère inné, car, ne dépendant pas de nous, il ne peut être connu dans son fond, qui reste réfractaire à toute explication (3).

(1) *Critique de la raison pure*, § 648-675.

(2) *Le monde comme volonté et comme représentation*, L. IV, § 55.

(3) P. JANET, *La Morale*, L. III, Ch. VII.

IV. — **Influence de la volonté sur le caractère** : c'est un fait d'expérience :

1°) Que l'on peut agir *contrairement* à son caractère.

2°) Qu'on peut *modifier* son caractère, en soumettant ses penchants à une discipline sévère, en contractant des habitudes qui corrigent ou annulent les inclinations primitives. On sait que St-François de Sales, très bouillant de caractère, devint le plus doux des hommes (1). Aussi S. Mill lui-même a-t-il dit : « L'homme a jusqu'à un certain point le pouvoir de modifier son caractère. Qu'il ait été en dernière analyse formé *pour* lui, n'empêche pas qu'il ne soit aussi en partie formé *par* lui, comme agent intermédiaire (2) ». Les caractères sont, selon le mot de Novalis, des « volontés façonnées ».

V. — **Influence du caractère sur la volonté** : on ne peut nier non plus l'influence du caractère sur la volonté, car :

1°) Chacun est plus ou moins enclin à délibérer ou à agir sans délibération, selon que l'intelligence ou la sensibilité prédomine dans le caractère.

2°) Le genre, la fréquence et la force des motifs, qui se présentent d'eux-mêmes à l'esprit, dépendent de la nature des caractères.

3°) Certaines personnes sont naturellement promptes à se décider et tenaces dans leurs décisions ; d'autres sont irrésolues et inconstantes.

4°) Les goûts acquis, les souvenirs, les principes d'action antérieurement acceptés ont, sur la décision actuelle qu'on veut prendre, une influence et une efficacité relatives.

VI. — **Caractère et liberté** : cette influence du caractère peut-elle se *concilier* avec la *liberté* ? Pour répondre plus clairement, distinguons les deux éléments du caractère :

A) **Le caractère inné** : chaque homme, en venant au monde, apporte dans son organisme physiologique et dans sa constitution

(1) « Rachel de Varnhagen, le Dr Johnson, Henriette Martineau, dit M. Fouillée, étaient nés avec un tempérament mélancolique. Mais par leur intelligence et leur volonté ils arrivèrent à vaincre cet ennemi caché de la paix intérieure ».

(2) S. MILL, *Système de Logique*, L. VI, Ch. II, § 3 ; Ch. V.

mentale certaines tendances fatales. Ces inclinations innées ne sont pas irrésistibles ; elles prédisposent mais ne nécessitent pas. La preuve c'est qu'en fait on résiste aux impulsions de son caractère, c'est qu'on peut façonner son caractère.

B) **Le caractère acquis** : il est en grande partie l'œuvre de la volonté ; il se compose d'*habitudes* que nous avons contractées nous-mêmes, de *facultés* dont nous avons favorisé la croissance ou entravé le développement. Il serait différent si nous avions voulu et agi autrement. Donc, même en lui attribuant sur notre conduite présente une action irrésistible, on n'en peut rien conclure contre la liberté, car cette nécessité serait l'œuvre de notre propre volonté. Le caractère exprime la règle plus ou moins constante que la volonté s'impose à elle-même à travers la série de ses résolutions. Voilà comment et pourquoi l'homme est responsable non seulement de ses actes, mais encore de son caractère.

Conclusion : ce que nous faisons aujourd'hui dépend de ce que nous avons fait hier, et nos déterminations d'aujourd'hui conditionnent celles de demain. Mais cette solidarité, qui relie entre eux les actes de l'homme, lui laisse le pouvoir de se transformer, car le présent n'est pas totalement inclus dans le passé, ni l'avenir dans le présent. Assurément, au moment de me décider, les idées, les inclinations, les habitudes, legs de mon passé, existent et tendent à se réaliser. Mais ce ne sont pas les facteurs suffisants de ma volition : il faut en outre l'acte même de vouloir, qui les combine et les emploie d'une façon particulière. C'est dans cette synthèse personnelle, dans cet acte nouveau, dans ce *fiat*, comme parle W. James, que consiste l'exercice original et imprévisible de la volonté libre.

Sans doute la décision, que je prends à tel moment, n'annihile pas les motifs et les mobiles antécédents, mais elle modifie leurs rapports et leur confère une autre valeur. Or, comme tout phénomène psychologique laisse après lui quelque trace, chaque volition nouvelle ajoutant son effet à la volition précédente, il en résulte une force qui peut devenir un principe de transformation. C'est ainsi que le présent, en modifiant sans cesse le passé, prépare peu à peu un avenir qui en diffère. Ce qui revient à la volonté, comme un effet à sa cause, ce n'est pas notre nature physique,

intellectuelle et morale, c'est l'emploi qu'elle en fait. Cet usage développe progressivement en nous une seconde nature, qui insensiblement se greffe sur la première et finit par s'y substituer. L'être a été profondément modifié, et, conséquemment, un nouveau principe d'opération apparaît, car, selon l'axiome scolastique : *Operatio sequitur esse*.

Remarque : Causes principales du caractère : I. — Inné :

a) La constitution ou tempérament physique ; b) la constitution mentale (facultés, inclinations). Ces deux causes dépendent plus ou moins de l'hérédité, le corps en dépend complètement ; quant à l'âme, étant créée par Dieu, elle y échappe dans son essence et sa nature. L'hérédité peut cependant exercer une influence indirecte sur les facultés et les inclinations, en tant qu'elles sont conditionnées, dans leur exercice, par l'organisme que nous tenons de nos ancêtres.

II. — Acquis : a) l'éducation ; — b) le milieu où l'on vit ; — c) les habitudes qui résultent de nos actes journaliers.

218. — L'ÉDUCATION EN GÉNÉRAL

I.) — **Définition** : elle a pour but de développer harmonieusement toutes les facultés. Elle aurait beau donner à une faculté particulière le plus complet développement, si elle négligeait les autres, elle manquerait son œuvre qui est de former l'âme tout entière. Dans ce sens large, l'éducation embrasse la culture de toutes les facultés, c'est-à-dire de la sensibilité, de l'intelligence et de la volonté. Dans un sens restreint, elle s'entend plutôt de la formation des facultés morales, la volonté et le cœur ; on l'oppose alors à l'instruction, qui s'applique plus spécialement au développement de l'intelligence (1).

(1) F. DUPANLOUP, *De l'Éducation*. — H. MARION, *Leçons de Psychologie appliquée à l'éducation*. — E. RAYOT, *Leçons de psychologie avec des applications à l'éducation*. — HERVÉ-BAZIN, *Le jeune homme chrétien*. — L'Éducation des jésuites, par F. BUTEL, Docteur en droit, ancien magistrat, Cf. Livre III^e : *Les méthodes d'éducation et d'enseignement*. — GRÉARD, *Éducation et instruction*.

II). — **Qualités** : nos diverses facultés ne s'éveillent pas au même moment, mais elles se succèdent dans un ordre déterminé (17, II). La vie sensible se manifeste la première ; puis, un peu plus tard, l'intelligence fait son apparition ; la volonté se montre la dernière. De là cette conséquence : l'éducation doit être

A) **Progressive**, c'est-à-dire se conformer dans son évolution à l'évolution même de la nature. Sa règle fondamentale est de suivre le développement normal des différentes facultés et non de le prévenir. Une culture trop hâtive gâterait tout. Il y a un âge où l'on doit se borner aux leçons concrètes, aux leçons de choses ; il y en a un autre où l'on peut faire appel à la réflexion et présenter à l'intelligence des abstractions et des lois générales. Il ne faut donc pas marcher trop vite, sous peine de surmener et d'épuiser les facultés de l'enfant tendues à l'excès. Mais il importe aussi de ne pas rester en arrière. L'éducation doit être

B) **Simultanée** : il ne faut pas perdre de vue, en effet, la *solidarité* qui unit toutes les facultés de l'esprit. Bien qu'elles ne se développent pas simultanément, dès l'origine, cependant elles existent toutes dans l'âme de l'enfant. C'est pourquoi l'éducation ne doit pas être successive. C'est l'erreur pédagogique de Rousseau d'avoir pensé que chacune des facultés doit faire l'objet d'une culture indépendante, et d'avoir en conséquence distingué trois périodes dans l'éducation : la première, selon lui, devrait être réservée aux sens, la seconde à l'intelligence, la troisième à la volonté et au cœur. Cette méthode est impraticable. La dépendance des facultés est telle que l'on ne peut agir sur l'une sans agir sur les autres. Comment exercer les sens sans recourir à l'attention, au jugement, à la volonté ? Comment développer l'intelligence sans augmenter l'amour du vrai et sans accroître la patience et la volonté ? Comment diriger la volonté, si l'on néglige la formation de la raison ? L'âme est indivisible ; chaque faculté c'est l'âme même : pour conduire chacune à son plein épanouissement, il faut façonner l'âme tout entière. L'éducation doit être progressive, sans doute, mais elle doit aussi être simultanée, c'est-à-dire s'adresser à toutes les facultés, en se proportionnant à leur degré de maturité. — Après cette vue d'ensemble, il faut parler en détail de l'éducation morale et de l'éducation intellectuelle.

219. — L'ÉDUCATION MORALE (1)

§ I. — ÉDUCATION DE LA SENSIBILITÉ

A. — **Plaisir** : 1° **Plaisirs naturels** : le travail aura de l'attrait si les exercices sont faciles, vivants, variés. Cependant, il ne faut pas épargner à l'enfant tout effort : ce serait le mal armer pour les luttes de la vie ; ce serait d'ailleurs supprimer le plaisir lui-même, car il résulte de l'activité courageusement déployée. Il faut faire comprendre à l'enfant que l'effort normal, le labeur conforme au bien est la source du vrai bonheur. On n'en fera pas un égoïste, car on lui inculquera cette loi complémentaire : le plaisir ne se donne qu'à ceux qui ne l'ont pas pris pour but (69, A, IV).

2° **Plaisirs artificiels** : l'éducation doit aussi faire appel aux récompenses. Kant ne les voit pas d'un œil favorable. Mais il faut prendre l'enfant tel qu'il est : la notion abstraite du devoir pur ne le touche pas ; « l'impératif catégorique » le laisse froid. C'est pourquoi la récompense sera d'une utilité incontestable pour l'amener à bien faire et pour soutenir sa bonne volonté. Il importe toutefois de la dégager de tout élément par trop matériel ; il faut qu'elle ait un côté élevé et moral. La récompense qu'il faut faire ambitionner avant tout à l'enfant, c'est le témoignage d'une bonne conscience.

B. — **Douleur** : 1° **Réactions naturelles** : l'éducateur doit écarter de l'enfant certaines souffrances que la nature ne manquerait pas de lui faire éprouver, parce que, d'abord sans expérience,

(1) FÉNELON, *Traité de l'éducation des filles* où il y a beaucoup à glaner pour les garçons. — F. DUPANLOUP, *L'enfant*. — E. BARBIER, S. J. *De la discipline dans les écoles secondaires libres*. — W. TAMPÉ, S. J. *Le développement de l'initiative au collège*, dans la revue *les Études*, 20 août 1898. — H. MARION, *L'éducation dans l'Université*. — J. BURNICHON, *L'État et ses rivaux dans l'enseignement secondaire*. — LASPLASAS, *Etología ó filosofía de la Educación*. — P. F. THOMAS, *Morale et éducation ; L'éducation des sentiments*.

il risquerait de transgresser à chaque instant les lois de l'ordre physique. Certains philosophes rejettent cette manière de procéder : ils veulent qu'on laisse l'enfant s'instruire à ses risques et périls, à l'école de la souffrance. La nature est la meilleure éducatrice : la douleur, conséquence d'imprudences commises, corrige mieux que tous les avertissements du monde : vg. un enfant joue avec un couteau ; laissez-le se couper sans le prévenir du danger ; il sera vite et bien corrigé. C'est le système des « réactions naturelles », déjà esquissé par Rousseau dans l'*Émile* et repris avec des tempéraments par Spencer (1).

Que cette méthode puisse être de mise en certains cas, soit ; mais elle ne peut valoir pour tous. Elle ne serait souvent qu'une véritable cruauté et ne corrigerait l'enfant qu'au détriment de sa santé ou au péril de sa vie.

2°) **Douleurs artificielles** : l'éducateur doit parfois imposer des punitions afin de prévenir les actions funestes à l'avenir de l'enfant. Si la violation des lois physiques entraîne sans retard des effets douloureux, il n'en est pas de même des transgressions de l'ordre moral : ici la sanction ne suit pas toujours immédiatement la faute. Voici un enfant obstinément paresseux. Devenu homme, il comprendra le tort immense qu'il s'est fait. La punition arrive trop tard ; le mal est accompli ; il aurait mieux valu l'en préserver par une punition artificielle, administrée à temps. En voici un autre qui est menteur. La nature ne se charge pas de l'en punir. Faut-il laisser l'habitude grandir et se fortifier ? Les plus chers intérêts de l'enfant recommandent donc l'emploi des punitions, quand la nature ne punit pas elle-même ou punit trop tard. Elles ont pour but de stimuler le sens moral et de prévenir les rechutes. Leur usage devient inutile quand l'enfant trouve, dans le blâme de sa conscience et le remords qui le suit, un châtement assez efficace pour se corriger.

C. — **Passions** : l'éducation doit développer les passions généreuses et en même temps prémunir l'enfant contre les passions basses (64).

D. — **Inclinations supérieures** : l'éducation doit les dévelop-

(1) *Education physique, intellectuelle et morale.*

per, car elles font la dignité de l'homme ; il faut donc stimuler dans l'enfant :

1°) **L'amour du vrai** : en lui inculquant l'horreur du mensonge et en faisant valoir le prix de la vérité pour elle-même, indépendamment de toute considération utilitaire.

2°) **L'amour du bien** : en faisant vivre l'enfant au milieu d'une atmosphère saine et morale, en évoquant devant lui le souvenir des nobles exemples et des actions généreuses, en allumant dans son âme le feu sacré de l'admiration et de l'enthousiasme pour tout ce qui est grand et pur, en le passionnant pour le devoir.

3°) **L'amour du beau** : le beau c'est l'inutile. En suggérer l'amour à l'enfant, c'est orienter son âme vers l'oubli de soi-même, le désintéressement, la générosité. En outre, l'art élève et purifie, car la vue du beau éveille en nous le désir de l'imitation : d'instinct nous tâchons de nous mettre à l'unisson. En goûtant le beau, l'âme entre en sympathie avec lui et devient belle elle-même. C'est pour cela que les anciens attachaient une grande importance à la culture esthétique ; c'est en ce sens que les Grecs avaient raison de ne pas séparer le bien du beau et que les Stoïciens identifiaient la beauté et la vertu : τὸ καλὸν καὶ ἀγαθόν.

4°) **L'amour de Dieu** : pour que l'enfant comprenne toute la grandeur du devoir, sente tout le respect qu'il lui doit, il faut qu'il sache que la loi morale, loin d'être une convention humaine, émane d'un législateur souverainement intelligent et juste, qui pénètre le fond des cœurs, connaît tous nos actes et nous en demandera compte. Le *sentiment religieux* (l'espoir en Dieu, l'amour de Dieu) est donc un auxiliaire puissant de la moralité, car l'humanité ne saurait se passionner pour des abstractions, on n'aime vraiment le devoir et la loi morale qu'en les rattachant à un être parfait, vivant et personnel, à Dieu. D'ailleurs l'amour de Dieu est merveilleusement efficace pour rendre l'amour des hommes plus actif et plus tendre.

Conclusion : c'est à l'éducation d'exciter et d'entretenir l'amour de l'idéal : c'est par là surtout qu'elle élève les âmes, car en toutes choses l'idéal est la condition du progrès et de la grandeur. Seules les âmes éprises d'idéal aspirent à un état meilleur et travaillent à sa réalisation, tandis que les esprits positifs se confinent dans la

jouissance actuelle et que les sceptiques se moquent du présent comme de l'avenir.

§ II. — ÉDUCATION DE LA VOLONTÉ

Ce qui fait surtout l'homme, ce n'est pas la science, car la science est une puissance malfaisante quand elle n'est pas dirigée par la moralité. Ce qui fait l'homme, ce sont les sentiments généreux, c'est le courage dans la pratique du bien, c'est l'abnégation dans l'accomplissement du devoir. (1) Voilà pourquoi le but principal de toute l'éducation doit être la formation de la volonté. Cette formation peut être *directe ou indirecte*.

A) **Formation indirecte.** — La volonté a besoin pour agir du concours de l'intelligence et de la sensibilité (13, I). Tout ce que l'on fera pour perfectionner ces dernières facultés rejaillira naturellement sur la première.

En effet : 1^o) La volonté aura d'autant plus de décision que la pensée sera plus nette et plus vive (200).

2^o) L'ardeur du *désir* donne à la volonté une énergie singulière : « Rien de grand, a dit Pascal, ne se fait sans la passion » (63, § III).

3^o) Un organisme bien équilibré est un auxiliaire précieux pour la volonté, et les divers exercices physiques peuvent contribuer à sa formation, car les uns exigent du sang-froid, du courage, de l'initiative ; les autres développent l'amour de la règle, l'esprit de discipline, le sentiment de la solidarité (2).

B) **Formation directe.** — Céder à tous les caprices de l'enfant est une méthode déplorable : l'enfant capricieux, l'enfant « gâté » sera plus tard sans volonté, incapable de se maîtriser

(1) M. Payot a voulu dans son livre *L'Éducation de la volonté* fonder cette éducation sur les seules lois psychologiques, indépendamment de toute notion métaphysique du devoir. Misérable tentative que M. Rayot apprécie en ces termes : « Une telle éducation nous paraît négliger le principe même de toute éducation de la volonté, et par suite n'avoir d'une éducation vraie que le nom. » (*Op. cit.* p. 439, note 1). C'est une application de la thèse malfaisante de la morale indépendante.

(2) P. DU LAC, *France*, 7^e Edit. p. 134 et suiv.

lui-même, car vouloir ne consiste pas à satisfaire toutes ses fantaisies, mais à se conduire d'après la raison.

Contrarier systématiquement tous les désirs de l'enfant et imposer sans ménagement sa propre volonté est un excès contraire, qui étouffe toute spontanéité. Il ne faut pas briser la volonté, mais l'assouplir et l'amener progressivement à se gouverner elle-même.

Toute la force de l'éducation est dans une discipline sagement tempérée. Sans doute il faut que l'enfant obéisse ; mais il ne faut pas que son obéissance soit servile et automatique. Il faut lui faire aimer la règle, de manière qu'il s'y conforme volontairement et volontiers. Voilà la discipline qu'il convient d'employer ; c'est la *discipline libérale* ; elle prépare à la liberté en obtenant l'obéissance, car elle habitue l'enfant à se déterminer non d'après le plaisir, mais d'après le devoir. C'est pourquoi l'éducation morale doit tendre à développer dans l'enfant la volonté de la « bonne volonté », c'est-à-dire la volonté du bien et l'amour du devoir.

§ III. — L'ÉDUCATION ET LE CARACTÈRE

Le caractère suppose l'union de convictions fortes et d'une volonté ferme (204). Or l'éducation peut implanter dans l'âme de l'enfant des maximes définitives, surtout des principes moraux, d'une façon si profonde que rien ne les déracine. En formant le jugement de l'enfant, elle le prépare à apprécier d'une façon sûre et droite les choses de la vie.

L'éducation peut en outre affermir la volonté, car c'est en exerçant une faculté qu'on la fortifie. Or la famille et l'école offrent de fréquentes occasions de pratiquer le courage. Les travaux imposés exigent la lutte et l'effort. Il faut du courage pour avouer sa faute en face de ses frères ou de ses condisciples, pour protéger le faible contre le fort, pour renoncer à une partie de jeu afin d'aller visiter les pauvres, pour lutter contre les défauts signalés. Tout cela développe la personnalité, trempe le caractère pour les combats de l'avenir : c'est un apprentissage de la vie.

§ IV. — DE L'ÉDUCATION PERSONNELLE (1)

Les parents et les maîtres concourent à l'éducation de l'enfant ; mais rien ne réussira si l'enfant n'y coopère pas, ne répond pas aux efforts qu'on fait pour son bien ; lui-même doit être actif. L'éducation, commencée dans la famille et dans l'école, doit être continuée par chacun de nous, car c'est avant tout une œuvre personnelle. Pour cela il faut : 1° se bien connaître ; 2° fortifier sa volonté par la lutte.

220. — L'ÉDUCATION INTELLECTUELLE

Elle a pour but le développement de l'esprit et s'appelle proprement **instruction**. Sans doute elle doit meubler l'intelligence de connaissances ; mais elle doit surtout former l'intelligence, lui donner vigueur et justesse. L'école doit apprendre à apprendre, car alors, au lieu de surcharger la mémoire de l'enfant de notions plus ou moins mal digérées, elle le munit d'un bon « instrument de travail ». Pour atteindre ce résultat, le maître doit provoquer la réflexion chez ses élèves et les pousser au labeur personnel que rien ne remplace (2). Parcourons les différentes facultés :

I. — **Éducation des sens** : (104).

II. — **Éducation de la mémoire** : (114).

III. — **Éducation de l'association** : (121, C).

IV. — **Éducation de l'imagination** : (128, § III).

V. — **Éducation des opérations intellectuelles** : 1° **Attention** : l'enfant y répugne ; le maître doit tâcher de la soutenir en la stimulant par l'intérêt, l'attrait, la variété de son enseignement.

2° **Abstraction** : l'abstrait, c'est l'idée réduite à sa plus simple

(1) S. BLACHE, *L'Éducation de soi-même*. — A. GRATRY, *Les sources*.

(2) F. DUPANLOUP, *De la haute éducation intellectuelle*. — M. DE BOYLESVE S. J., *Plan d'études et de lectures*. — V. BAINVEL, *Causeries pédagogiques*. — P. F. THOMAS, *La suggestion*.

expression ; mais il faut savoir le dégager de la réalité qui est très complexe. C'est pour cela que l'intelligence, tant qu'elle n'est pas formée, éprouve de l'antipathie pour l'abstrait. Aussi l'enseignement ne doit-il pas débiter par des abstractions et des idées générales pour descendre aux choses les plus compliquées. Cette marche du simple au composé, quoique logique en elle-même, n'est pas à la portée de l'enfant. Rousseau et Pestalozzi ont réagi contre ce procédé en proposant la méthode « intuitive ». Il faut commencer par les leçons de choses, par un enseignement concret. Mais on ne doit pas s'arrêter là ni s'y attarder, car il n'y a de science que si on s'élève aux idées abstraites et générales. Il faut donc habituer l'enfant, par des transitions bien ménagées, au maniement de l'abstraction.

3° **Comparaison** : l'enfant compare de très bonne heure, mais il rapproche les choses au hasard, en vertu des ressemblances les plus superficielles. Il s'agit moins d'exciter sa faculté comparative que de la rendre plus réservée, de le faire réfléchir avant de juger.

4° **Généralisation** : l'enfant aime aussi à généraliser, mais il le fait à tort et à travers, d'après les analogies les plus lointaines. Il faut le rendre plus prudent et plus attentif à démêler les vrais rapports des choses ; l'obliger à adapter son langage à sa pensée, car c'est souvent la pénurie de son vocabulaire qui le porte à des généralisations abusives ; il faut surtout le familiariser peu à peu avec l'ordre rationnel des idées générales, fruit de la « pensée patiente » des savants : c'est un moyen de le guérir de sa précipitation et de son étourderie.

5° **Jugement** : la culture du jugement semble être le but préféré de la pédagogie française. Elle est en effet très importante : penser juste est le plus sûr moyen de succès dans les diverses entreprises de la vie. Un jugement sain est aussi d'un secours indispensable pour la moralité. Sans doute il ne faut pas aller jusqu'à dire avec Socrate que toute faute provient d'une erreur de jugement, que « nul n'est mauvais volontairement ». Mais Spencer va à l'autre extrême quand il déclare que la culture intellectuelle ne sert en rien à l'éducation morale ; il oublie que la connaissance du bien est la condition nécessaire pour qu'on puisse le faire. L'édu-

cation de l'intelligence rentre par ce côté dans l'éducation morale : « Toute notre dignité consiste dans la pensée ; travaillons donc à bien penser ». (Pascal).

Il faut accoutumer l'enfant à réfléchir avant de porter un jugement, car il est très enclin à juger étourdiment d'après les apparences. Il faut aussi lui apprendre à juger par lui-même, car il est très porté à s'en tenir aux appréciations courantes et à suivre l'opinion du grand nombre.

6° **Raisonnement** : on dit souvent qu'il ne faut pas raisonner avec l'enfant ; c'est trop absolu. Sans doute, il ne faut pas le laisser discuter les ordres qu'il reçoit ; mais il est bon de lui donner des raisons et de lui apprendre à en trouver. Il importe surtout de lui enseigner à raisonner juste ; dans ce but, il est utile de lui faire connaître les principales règles de la logique et les sophismes les plus ordinaires. Les sciences surtout peuvent concourir au progrès de la faculté de raisonner : les mathématiques forment à la déduction rigoureuse et les sciences physiques à l'induction exacte. Il faut unir l'étude du concret à celle de l'abstrait, car la culture exclusive des mathématiques pourrait fausser l'esprit.

7° **Raison** : elle applique spontanément les principes ; mais elle n'arrive à prendre conscience d'elle-même qu'en étudiant l'origine des principes directeurs de la connaissance et en cherchant leur formule abstraite et générale.

CHAPITRE II

L'HABITUDE

221. — ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT

I. — **Définition générale** : c'est une tendance, *acquise* par la répétition, à conserver ou à reproduire avec une facilité croissante les états ou les actes antérieurs (1).

II. — **Origine et cause** : la cause de l'habitude est dans l'acte même qui la commence. Le premier acte engendre une tendance à faire un second acte semblable. Si le premier acte ne modifiait pas l'activité et ne laissait en elle aucune disposition à le reproduire, le second serait comme s'il était le premier et n'aurait pas plus d'efficacité. Le troisième serait comme le second et ainsi indéfiniment. On aurait beau répéter un acte maintes fois, aucune habitude ne se formerait. L'habitude est donc en germe dans le premier acte. La répétition ne la commence pas ; elle ne fait que la développer. C'est du reste un fait d'expérience que parfois *un seul acte* suffit à produire l'habitude.

III. — **Conditions de l'origine** : pour qu'un acte puisse créer une habitude, il faut :

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, 1^a 2^a q. 48 à 52. — MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, L. II, 1^{re} P. — REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai III, 1^{re} P., Chap. III. — DEGALD-STEWART, *Philosophie de l'esprit humain*, t. I, Chap. II (trad. PEISSE). — MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*; *Fondements de la psychologie*. — DARWIN, *Descendance de l'homme*. — GUYAU, *Hérédité et éducation*. — RIBOT, *L'hérédité*. — L. DEMONT, *De l'habitude* (Revue philosophique, t. I). — A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct*. — RAYAISSON, *De l'habitude* (Réimpression dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894). — J. SIMON, *Le Devoir*, 1^{re} P., Chap. III. — RABIER, *Psychologie*, Chap. XLII. — V. EGGER, *De l'habitude*, Revue des cours et conférences, Déc. 1900.

cation de l'intelligence rentre par ce côté dans l'éducation morale : « Toute notre dignité consiste dans la pensée ; travaillons donc à bien penser ». (Pascal).

Il faut accoutumer l'enfant à réfléchir avant de porter un jugement, car il est très enclin à juger étourdiment d'après les apparences. Il faut aussi lui apprendre à juger par lui-même, car il est très porté à s'en tenir aux appréciations courantes et à suivre l'opinion du grand nombre.

6° **Raisonnement** : on dit souvent qu'il ne faut pas raisonner avec l'enfant ; c'est trop absolu. Sans doute, il ne faut pas le laisser discuter les ordres qu'il reçoit ; mais il est bon de lui donner des raisons et de lui apprendre à en trouver. Il importe surtout de lui enseigner à raisonner juste ; dans ce but, il est utile de lui faire connaître les principales règles de la logique et les sophismes les plus ordinaires. Les sciences surtout peuvent concourir au progrès de la faculté de raisonner : les mathématiques forment à la déduction rigoureuse et les sciences physiques à l'induction exacte. Il faut unir l'étude du concret à celle de l'abstrait, car la culture exclusive des mathématiques pourrait fausser l'esprit.

7° **Raison** : elle applique spontanément les principes ; mais elle n'arrive à prendre conscience d'elle-même qu'en étudiant l'origine des principes directeurs de la connaissance et en cherchant leur formule abstraite et générale.

CHAPITRE II

L'HABITUDE

221. — ORIGINE ET DÉVELOPPEMENT

I. — **Définition générale** : c'est une tendance, *acquise* par la répétition, à conserver ou à reproduire avec une facilité croissante les états ou les actes antérieurs (1).

II. — **Origine et cause** : la cause de l'habitude est dans l'acte même qui la commence. Le premier acte engendre une tendance à faire un second acte semblable. Si le premier acte ne modifiait pas l'activité et ne laissait en elle aucune disposition à le reproduire, le second serait comme s'il était le premier et n'aurait pas plus d'efficacité. Le troisième serait comme le second et ainsi indéfiniment. On aurait beau répéter un acte maintes fois, aucune habitude ne se formerait. L'habitude est donc en germe dans le premier acte. La répétition ne la commence pas ; elle ne fait que la développer. C'est du reste un fait d'expérience que parfois un seul acte suffit à produire l'habitude.

III. — **Conditions de l'origine** : pour qu'un acte puisse créer une habitude, il faut :

(1) S. THOMAS, *Summa theologiae*, 1^a 2^a, Q. 48 à 52. — MALEBRANCHE, *De la recherche de la vérité*, L. II, 1^{re} P. — REID, *Essais sur les facultés actives de l'homme*, Essai III, 1^{re} P., Chap. III. — DEGALD-STEWART, *Philosophie de l'esprit humain*, t. I, Chap. II (trad. PEISSE). — MAINE DE BIRAN, *Influence de l'habitude sur la faculté de penser*; *Fondements de la psychologie*. — DARWIN, *Descendance de l'homme*. — GUYAU, *Hérédité et éducation*. — RIBOT, *L'hérédité*. — L. DEMONT, *De l'habitude* (Revue philosophique, t. I). — A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct*. — RAYAISSON, *De l'habitude* (Réimpression dans la *Revue de Métaphysique et de Morale*, 1894). — J. SIMON, *Le Devoir*, 1^{re} P., Chap. III. — RABIER, *Psychologie*, Chap. XLII. — V. EGGER, *De l'habitude*, Revue des cours et conférences, Déc. 1900.

1° Qu'il ne soit pas contre nature, c'est-à-dire contraire aux lois essentielles de l'être : vg. on n'habitue pas un animal à se passer de nourriture.

2° Qu'il ne dépasse pas certaines limites fixées par la nature, car elle ne plie pas, mais se brise : vg. au delà d'une certaine mesure, l'alcoolique ne peut plus boire.

Les habitudes peuvent donc être aussi variées que les actes : tout fait de conscience laisse en nous une tendance à le reproduire de nouveau. C'est pourquoi les habitudes sont innombrables, mais plus ou moins développées.

IV. — **Conditions de développement** : le degré de l'habitude dépend de quatre conditions, dont les trois premières sont positives, et la quatrième négative : 1° Le **nombre** — 2° la **durée** — 3° l'**intensité des états ou des actes antérieurs**. L'âme est d'autant plus portée à reproduire ou à conserver une manière d'être que cette manière d'être a été plus fréquente, plus durable et plus intense, chaque fois qu'elle s'est produite. La tendance à la répétition sera plus grande si l'acte ou l'état, qui lui a donné naissance, a été fréquent, s'il est resté longtemps dans la conscience, s'il l'a fortement saisie.

4° L'**intervalle** entre les actes habituels ne doit pas être trop grand : un intervalle est nécessaire, car l'homme a besoin de se reposer d'un acte par un autre, et un acte trop prolongé contrarie plus qu'il ne favorise le développement de l'habitude, parce que tout ce qui est excessif fatigue et use. Mais si la durée des intervalles entre les actes habituels est trop longue, la tendance à la répétition diminue. C'est donc un intervalle moyen qui facilite l'accroissement de l'habitude.

222. — ESPÈCES D'HABITUDES

I. — A) **Active** : disposition à reproduire de plus en plus les mêmes actes : vg. habitude de la réflexion.

B) **Passive** : disposition à ressentir de moins en moins les mêmes états de conscience : vg. le meunier entend peu ou point

le tic tac de son moulin. On ne sent plus une odeur qu'on porte toujours sur soi : « Mon collet de fleurs sert à mon nez, mais après que je m'en suis vestu trois jours de suite, il ne sert qu'aux nez assistants » (1). On s'endurcit à la souffrance, on se blase sur le plaisir.

L'habitude provient donc d'un changement dans notre manière d'être ; mais ce changement peut provenir ou bien : a) de l'être lui-même, d'un acte accompli par lui, soit spontanément, soit volontairement, et alors l'habitude est dite active ; — b) d'une cause étrangère à l'être et qui agit sur lui ; et dans ce cas l'habitude est appelée passive. Aussi M. Ravaisson a pu dire que l'habitude « exalte l'activité et abaisse la passivité (2). » Si, vg. « j'entends sans les écouter les bruits de la mer, de la ville, de la forêt, peu à peu ma sensibilité s'émousse et je cesse de les entendre ou tout au moins de remarquer que je les entends. Si, au contraire, je m'étudie à les bien écouter, si je m'efforce de les interpréter et de les comprendre, j'acquies à la longue une perspicacité merveilleuse. C'est que si l'habitude passive ne fait qu'user mes facultés, l'habitude active les exerce (3). »

Cependant, il ne faut pas outrer cette opposition entre l'habitude active et l'habitude passive, car notre activité est toujours mêlée de passivité et il y a toujours de l'activité dans nos états les plus passifs (49). D'ailleurs, dans son fond, l'habitude est surtout active (225, H, B).

II. — Certains philosophes distinguent encore les habitudes :

A) **Générales** : vg. un corps assoupli, c'est un corps dont les muscles sont aptes à toute sorte de mouvements. Un esprit souple, c'est un esprit qui sait se plier à toute espèce de sujets.

B) **Particulières** : vg. faire tous les jours de la gymnastique, savoir jouer tel ou tel morceau de violon.

Les habitudes générales sont supérieures aux particulières, car celles-ci finissent par étouffer l'intelligence en produisant la routine. Elle ne s'applique pas à un acte spécial, mais elles les

(1) MONTAIGNE, *Essais*, L. I, Ch. xxii.

(2) *De l'habitude*, p. 25.

(3) J. SIMON, *Le Devoir*, I^e p., Ch. iii.

préparent tous et les facilitent. Celui qui a une mémoire bien entraînée est capable d'apprendre vite et bien n'importe quoi.

223. — EFFETS DE L'HABITUDE

I. — **Facilité croissante de l'action** : l'habitude rend les actes **plus faciles**, car plus l'acte est répété, plus l'effort diminue : la voie est frayée. Toute activité s'exerce naturellement suivant la ligne de moindre résistance. De là résulte une double conséquence ; l'acte devient :

1°) **Plus rapide**, car la durée diminue avec l'effort.

2°) **Moins vif** : étant plus facile, il exige moins d'attention. Plus un ivrogne a bu, plus il boira ; mais il boira *plus vite* et avec une *sensation plus faible*, puisque la durée et l'intensité des actes diminuent avec le nombre.

II. — **Propension croissante à l'action** : l'habitude rend les actes **plus nécessaires**, car elle produit le besoin ou l'accroît. En effet, les actes opposés à l'habitude devenant de plus en plus difficiles, les actes habituels deviennent un *besoin*, une *nécessité*. Au début, il fallait un effort pour produire l'acte d'où est issue l'habitude ; dans la suite, il faut un effort pour ne pas le faire. Aussi Aristote a-t-il dit que l'habitude est « une seconde nature », *ὡςπερ γὰρ φύσις ἢ δὲ τὸ ἔθος* (1). La nature a des inclinations fatales, instinctives ; le *besoin* de l'habitude est une *inclination acquise*, d'où résulte le plaisir ou la douleur, selon qu'elle est satisfaite ou contrariée. Plus un ivrogne a bu, plus il aura besoin de boire ; la sensation de moins en moins sentie devient de plus en plus indispensable. C'est la punition des âmes livrées au plaisir : la jouissance va en diminuant, mais le besoin augmente. De là viennent le danger des mauvaises habitudes et la difficulté de les déraciner (2).

(1) ARISTOTE, *De la mémoire et de la réminiscence*, Ch. II. (Edit. Didot, t. III, p. 498.)

(2) MONTAIGNE a vigoureusement décrit la tyrannie de l'habitude : « C'est, à la vérité, une violente et traistresse maistresse d'eschole que la coutume.

III. — **Diminution de la conscience** : l'acte devient **plus obscur**, parce que la réflexion s'en retire de plus en plus ; il tend vers l'inconscience : vg. le goût du buveur s'émousse de plus en plus ; — le sachet de fleurs se sent de moins en moins. — Ce troisième effet convient spécialement à l'habitude *passive*.

Remarque : comment se fait-il que des sensations, qui sont d'abord désagréables (vg. quand on commence à fumer) finissent par être agréables, si on en contracte l'habitude ? — C'est que l'habitude engendre un besoin, le besoin de la satisfaire, et que le plaisir résulte précisément de l'activité satisfaite (23, II).

224. — LOIS DE L'HABITUDE

A) **Lois relatives à ses conditions** : l'habitude a pour cause un ou plusieurs phénomènes antérieurs (sensation, sentiment, acte quelconque). Or, *toutes choses étant égales d'ailleurs*, elle est proportionnée :

I. — **A la fréquence** des phénomènes qui lui ont donné naissance : en effet, une action ou une sensation *répétée* a plus d'influence qu'une action ou une sensation *unique*.

II. — **A leur durée** : une action ou une sensation *prolongée* a plus d'influence qu'une action ou une sensation *passagère*.

III. — **A leur force** : une action ou une sensation *énergique* a plus d'influence qu'une action ou une sensation *faible*.

B) **Lois relatives à ses effets** : I. — L'habitude accroît la **facilité**.

II. — Elle augmente le **besoin** ou l'engendre s'il n'existe point.

III. — Elle diminue la **conscience** et la **sensibilité** (223).

C) **Limites ou exceptions à ces trois dernières lois** :

I. — Il y a des bornes à l'accroissement de la facilité, parce que

Elle établit en nous, peu à peu, à la desrobée, le pied de son auctorité ; mais, par ce doux et humble commencement, l'ayant rassis et planté avec l'aide du temps, elle nous découvre tantost un furieux et tyrannique visage, contre lequel nous n'avons plus la liberté de haulser seulement les yeux. » (*Essais*, L. I, Ch. XXI).

nous ne disposons que d'une certaine somme d'activité ; au delà d'une limite déterminée l'organisme se fatigue.

II. — L'habitude n'engendre pas toujours un besoin. Sans doute elle tend à rendre les émotions inconscientes, et à mesure que la sensation s'atténue, elle devient de plus en plus un besoin.

Mais si l'on réagit contre l'envahissement progressif de l'inconscience, au moyen de l'attention, la sensation continue d'être sentie et sa transformation en besoin est ralentie.

III. — Ici les exceptions sont plus nombreuses :

1^o) On ne s'habitue pas à des sensations trop violentes : vg. goutte.

2^o) Les plaisirs qui naissent de besoins périodiques ne deviennent jamais insipides : vg. le boire, le manger.

3^o) Certaines jouissances ne deviennent que plus intenses et plus vives par la répétition : tandis que, chez le buveur, le goût se blase de plus en plus et que le plaisir devient de moins en moins senti, chez le liquoriste, qui est dégustateur, le même sens s'affine de plus en plus et la jouissance devient de plus en plus délicate ; de même un auditeur vulgaire se fatigue vite d'entendre le même chant, tandis qu'un véritable artiste jouit plus à la seconde audition qu'à la première.

4^o) Les désirs, qui par la nature même de leur objet ne sont pas susceptibles d'être pleinement satisfaits, ne sont pas sujets à s'affaiblir : tel l'amour du vrai, du bien, du beau.

Mais ces exceptions sont plus apparentes que réelles ; en effet :

a) Dans les deux premiers cas, l'émotion ne peut s'émousser par l'habitude, car l'habitude n'existe pas. Dans l'un, l'excitation est trop violente ou trop opposée aux tendances naturelles de l'être ; or, dans ces conditions, l'habitude ne peut se former (221, III). — Dans l'autre, il s'agit de besoins périodiques ; or ces besoins sont tels qu'après avoir été assouvis, ils reparaissent, en vertu du rythme de la vie, aussi impérieux qu'auparavant. Il est donc naturel que l'émotion renaisse chaque fois que le besoin est de nouveau satisfait.

b) Le dégustateur et le dilettante ne se bornent pas à recevoir passivement la sensation ; ils en font l'analyse, la comparent, y

découvrent des nuances nouvelles. Ce déploiement d'activité ravive la sensation et l'empêche de s'émousser.

c) De la même façon s'explique la vivacité des plaisirs de la science, de la vertu, de l'art. Seulement ici, ni la satiété, ni l'ennui ne sont à craindre, parce que l'activité déployée est moins dépendante de l'organisme et que le but poursuivi, étant l'infini, ne pourra jamais être atteint (26, III).

Conclusion : les lois de l'habitude relatives à ses effets peuvent, en définitive, se ramener à une seule : *Toute faculté se développe en s'exerçant*, car l'habitude aboutit à un accroissement d'activité (225, II, Conclusion).

225. — NATURE DE L'HABITUDE

Cette question a donné lieu à deux théories opposées :

I. — L'habitude est un **phénomène de passivité** : c'est l'idée de Descartes et d'A. Comte, qui la regardent comme une conséquence de la loi d'inertie. Aussi, d'après eux, l'habitude est-elle un fait général de la nature, mais elle atteint son *maximum* dans les êtres matériels, car toute modification apportée à la matière persiste, tant qu'une cause nouvelle n'intervient pas : vg. un boulet lancé conservera indéfiniment sa vitesse et sa direction.

II. — L'habitude est une **loi de l'activité** :

A) **Exposé** : c'est une loi propre aux êtres vivants, en vertu de laquelle ils tendent à persévérer dans leur être et par conséquent dans l'action. C'est la théorie d'Aristote. Sans doute on peut, si l'on y tient, appeler habitude la *persistance passive*, dans la matière, des modifications qu'elle reçoit. Mais il faut admettre que, dans le domaine de la vie, l'habitude ajoute à l'idée de persistance passive l'idée d'effort, de *tendance* à reproduire dans l'être un état antérieur. Qui dit inertie dit indifférence à toute modification. Au contraire l'habitude est le besoin de sortir de l'état présent pour reconstituer un état passé. Entendue dans ce sens strict, l'habitude ne commence qu'avec la vie. La pierre jetée en l'air des millions de fois, dit Aristote, ne cessera pas de retomber

en bas. Incapable de commencer le mouvement, la pierre est incapable de le recommencer ou de le modifier : elle ne peut donc acquérir d'habitude (1).

De plus l'habitude se développe *en proportion* même du degré de vie. Elle apparaît dans le règne *végétal* : l'acclimatation des plantes est une forme de l'habitude. Chez les *animaux*, où la vie est plus parfaite, l'habitude a un rôle plus considérable. La bête s'adapte au milieu. La domestication introduit dans l'animal des modifications qui deviennent habituelles. — Mais c'est chez l'homme que l'habitude a un domaine très étendu : toutes ses facultés, *physiques, intellectuelles* ou *morales* peuvent contracter des habitudes (226).

B) **Preuves** : la théorie qui voit dans l'habitude un phénomène passif ne rend pas compte de sa vraie nature :

1°) L'assimilation des habitudes acquises par les vivants aux modifications durables des êtres inanimés est contestable, au point de vue *physique*. Chez les êtres inorganiques, on ne constate qu'une *permanence passive* ; chez les êtres animés, dont les éléments matériels se renouvellent sans cesse, il y a une *persistance active*, un *continuel effort* pour retrouver l'état antérieur.

2°) Par là même, au point de vue *psychologique*, la théorie cartésienne de la passivité n'explique pas la *tendance* ou *besoin*, qui est le fond même de l'habitude et qui se ramène à l'activité.

3°) Elle n'explique pas davantage l'effacement progressif des impressions passives, car cet effacement semble prouver en faveur de la nature active de l'habitude. En effet, nous ne subissons pas simplement les impressions, nous *réagissons* ; mais réagir c'est une façon d'agir ; or, plus nous agissons, plus, en vertu de l'habitude même, nous tendons à agir, plus par conséquent nous nous mettons au niveau de l'excitation qui a produit l'impression passive. De là vient que nous en sommes de moins en moins modifiés.

(1) ARISTOTE, *Éthique à Nicomaque*, L. II, Ch. 1, § 2. Voici le texte complet : « Jamais les choses de la nature ne peuvent, par l'effet de l'habitude, devenir autres qu'elles ne sont ; par exemple la pierre, qui naturellement se précipite en bas, ne pourrait prendre l'habitude de monter, essayât-on en la lançant un million de fois de lui imprimer cette habitude » (Trad. Barthélemy Saint-Hilaire).

C'est que la sensibilité ne vit que de contrastes entre le sujet sentant et l'excitation. Mais par l'habitude les contrastes s'effacent, puisque c'est le même état qui se répète (vg. odeur persistante). Alors le sujet se monte peu à peu au ton de l'excitation : toute différence s'évanouit, et, du même coup, l'émotion s'éteint dans l'indifférence. Cet affaiblissement progressif et cet effacement final s'expliquent donc par la prédominance de l'activité du sujet sur l'excitation produite par l'objet.

Conclusion : l'opposition établie entre l'habitude active et l'habitude passive ne doit donc pas être trop accentuée. C'est une distinction commode pour classer les faits. Mais au fond l'habitude est **surtout active**. En effet dans les cas qu'on appelle habitude passive, où la sensation est de moins en moins sentie, ce résultat est dû à un accroissement de réaction, fruit de l'habitude, c'est-à-dire à un accroissement d'activité qui l'emporte sur la passivité. De cette façon, on comprend comment, en définitive, l'effet de l'habitude est toujours le même : une augmentation d'activité. Que la modification de l'être soit passive ou active, l'habitude a pour résultat final de constituer une seconde nature, de se transformer par conséquent en besoin, caractéristique de l'activité.

226. — DOMAINE DE L'HABITUDE

Le domaine de l'habitude s'étend aussi loin que celui de la vie. On peut distinguer dans l'homme deux grandes catégories d'habitudes : les unes **physiques**, les autres **psychologiques**, qui peuvent être actives ou passives.

I. — **Habitudes physiques** : elles concernent notre organisme. Le corps s'habitue : 1) à certaines **modifications** : vg. froid, chaud ; poison pris à petite dose, etc.

2) A certains **actes** : marche, escrime, natation, écriture, etc. L'apprentissage d'un métier manuel crée des habitudes corporelles, qui constituent les arts mécaniques.

II. — **Habitudes psychologiques** : elles se rapportent aux trois puissances fondamentales de l'âme ; les habitudes de l'intel-

lignage sont appelées **mentales** ; celles de la sensibilité et de la volonté, **morales** :

A. — **Sensibilité** : a) on s'accoutume à la souffrance et au bonheur.

b) Un certain nombre de nos inclinations sont des habitudes contractées peu à peu.

c) Les passions sont des habitudes de la sensibilité.

B. — **Intelligence** : a) l'habitude joue un grand rôle dans les perceptions acquises (102, § II).

b) La mémoire est conditionnée par l'association des idées ; or l'association n'est qu'une habitude de l'intelligence (119).

c) La pensée s'accoutume à abstraire, à réfléchir, à raisonner ; ces opérations spontanées, faites d'abord difficilement, sont rendues aisées par l'habitude.

d) Un genre spécial d'études fait naître des habitudes particulières : le mathématicien est porté à n'accorder de valeur probante qu'à la méthode déductive ; le physicien qu'à la méthode expérimentale : de là une certaine tendance au scepticisme. Certains esprits s'habituent à ne voir que le détail des choses, ils aiment à diviser et à subdiviser : ils seront *analytiques* ; d'autres les envisagent dans leurs rapports généraux : ils seront *synthétiques*.

C. — **Volonté** : il faut distinguer ici les habitudes :

1° **Volontaires** : ce sont celles qui sont dues à l'effort conscient de la volonté, mais qui peuvent aussi bien se rapporter à l'organisme, à l'intelligence ou à la sensibilité qu'à la volonté même.

2° **De la volonté** : elles concernent la volonté seule. Celle-ci les contracte selon :

a) La **manière** dont elle s'exerce ; on peut s'habituer à vouloir avec opiniâtreté, promptitude, etc. ; de là les caractères énergiques, etc.

b) Les **motifs** d'après lesquels elle se détermine : *passion, intérêt ou devoir* ; de là les vertus ou les vices ; la générosité, l'avarice, l'ambition, etc.

Remarque : d'autres classent les habitudes de la façon suivante :

1° **Physiologiques** : habitudes contractées par les organes.

2° **Instinctives** : habitudes qui ne font que préciser ou affer-

mir un instinct antérieur plus ou moins indéterminé : vg. marche, vue, parole.

3° **Intellectuelles** ou **mentales** : habitudes relatives aux opérations de l'intelligence.

4° **Morales** : habitudes de la sensibilité et de la volonté.

227. — ROLE ET IMPORTANCE DE L'HABITUDE

L'habitude étant coextensive à toutes nos facultés, son rôle est immense : quels sont ses *avantages* et ses *inconvenients* ?

A. — **Bienfaits et services** : elle est la *condition* :

I. — **De la continuité de la vie humaine** : grâce à elle l'homme accumule et conserve les résultats sans cesse accrus de son activité. « Pour l'être capable d'habitudes, il n'est pas vrai de dire que le passé n'est plus » ⁽¹⁾ car aucun de ses efforts n'est perdu ; il en reste quelque trace. C'est le cas de rappeler le mot déjà cité de Leibniz : « Le présent est plein de l'avenir et chargé du passé » ⁽²⁾. L'habitude est ainsi une force *accumulatrice* qui fait l'unité de la vie.

II. — **Du progrès dans les domaines divers de l'activité** :

a) Sans elle les actes exigeraient toujours les mêmes efforts, ils seraient toujours aussi hésitants et aussi imparfaits ; il faudrait sans cesse recommencer ; la vie serait un apprentissage continu. Le découragement nous gagnerait vite, spécialement en ce qui regarde la vertu, si la pratique coûtait toujours autant de peine.

b) L'habitude rend faciles et rapides des actes compliqués ; c'est pourquoi, dispensées de surveiller ces actes, la réflexion et la volonté peuvent porter leur effort sur d'autres points.

III. — **De toute éducation** : il faut faire contracter, dès le jeune âge, de bonnes habitudes physiques, intellectuelles et morales ; sinon les mauvaises prennent les devants et le dessus. L'œuvre de l'éducation est double : d'une part, surveiller la for-

⁽¹⁾ A. LEMOINE, *L'habitude et l'instinct*.

⁽²⁾ *Nouveaux essais*... Avant propos, p. 67.

mation des habitudes dans l'enfant, l'empêcher d'en acquérir de mauvaises ; d'autre part, corriger ses habitudes défectueuses, et, pour cela, lui en faire prendre d'autres qui soient bonnes. C'est ainsi que l'habitude lutte contre l'habitude et la détruit.

B. — **Inconvénients et dangers** : I. — En diminuant l'effort, elle *diminue la conscience*, qui est proportionnée à l'effort employé pour accomplir les actes. C'est par là qu'elle se rapproche de l'instinct, en devenant automatique et machinale.

II. — Rendant les actes plus nécessaires, elle peut *diminuer grandement la liberté*. L'habitude est donc dangereuse, puisqu'elle soustrait nos actes à l'empire de la *réflexion* et de la *volonté* ; elle peut dégénérer en *mécanisme* et en *routine*, source de *décadence*.

C. — **Remedes** : pour prévenir ces résultats fâcheux, il faut réagir par la *réflexion* et l'*esprit d'initiative* :

a) L'*attention* peut se porter soit sur des faits nouveaux non habituels et leur donner une force qui s'oppose au développement excessif des anciennes habitudes, soit sur les faits habituels eux-mêmes, maintenir leur intensité et leur durée et par conséquent la conscience qui les accompagne.

b) L'*imagination active* et la *volonté*, puissances *initiatrices du progrès*, doivent intervenir pour empêcher l'habitude de tomber dans la routine ; c'est ainsi qu'on peut écarter ou corriger les mauvais effets de l'habitude.

228. — L'HABITUDE, LA LIBERTÉ ET LA MORALITÉ

A. — **Objection** : l'habitude, en substituant peu à peu une activité inconsciente et fatale à l'activité réfléchie et libre, paraît supprimer en nous la liberté et la responsabilité, le mérite et le démérite.

B. — **Réponse** : I. — En admettant même que l'habitude en vienne à empêcher l'initiative de nos déterminations, comme c'est là une conséquence prévue et voulue par nous, nous en sommes responsables.

II. — L'habitude n'arrive d'ailleurs que lentement, progres-

sivement et rarement à cet état final d'absolue et irrésistible nécessité. Il dépend de chacun de nous de se ressaisir et de remonter le courant, car ce qu'un acte a fait, un acte contraire peut le défaire (65). Il y a donc toujours place pour la liberté.

III. — On a dirigé cette objection spéciale contre les bonnes habitudes : si la vertu est l'habitude de faire le bien, comme le prétend Aristote, la vertu finit par devenir une sorte de routine d'où la liberté est bannie. Aux yeux de Kant, les bonnes habitudes ont un désavantage moral : elles diminuent l'effort et par suite le mérite.

« La bonne habitude qu'on s'est donnée à soi-même, répond M. Marion (1), a de plus en plus droit à l'admiration, parce que, loin de diminuer la liberté, elle l'accroît. On en parle bien à tort comme si elle faisait succéder à l'effort moral, seul méritoire, une vertu automatique sans prix, une sorte d'utile et heureuse routine. C'est le contraire qui a lieu. Cette infailibilité acquise, ou plutôt *conquise*, est le plus haut degré du mérite, et c'est la plus haute liberté », parce qu'elle est le résultat de longs et persévérants efforts. C'est la récompense de la vertu ; aussi Aristote définit-il l'homme vertueux : celui qui *trouve du plaisir* à faire le bien (Cf. Morale) (2).

229. — L'INSTINCT ET L'HABITUDE

I. — **Analogies** : L'habitude et l'instinct ont pour traits communs :

(1) *De la solidarité morale*, p. 106.

(2) Le même philosophe dit en parlant de ceux qui ont contracté de mauvaises habitudes : « S'ils sont coupables et s'ils ont perdu la domination d'eux-mêmes, c'est leur faute. C'est ainsi qu'une fois qu'on a lancé une pierre, on ne peut plus l'arrêter et la reprendre, et cependant il ne dépendait que de nous seuls de la laisser tomber de notre main, car le mouvement initial était à notre disposition. Il en est de même pour le méchant et le débauché ; il dépendait d'eux dans le principe de n'être point tels qu'ils sont devenus, et c'est volontairement qu'ils se sont pervertis. » (Aristote, *Éth. à Nicom.* 1. III, ch. vi, traduction de Barthélemy Saint-Hilaire).

- 1°) La facilité, la rapidité, la perfection des actes.
- 2°) La nécessité.
- 3°) L'automatisme et l'inconscience.

On peut donc dire, non pas à la lettre, mais par manière de comparaison : l'habitude est *comme* un instinct acquis ; l'instinct est *comme* une habitude innée.

II. — **Différences :** 1°) L'instinct est un penchant *primitif* : il possède, dès l'origine, tous les caractères précédents (I). — L'habitude est un penchant *ultérieur*, de seconde formation. De cette différence fondamentale découlent toutes les autres.

2°) L'instinct est *indépendant* de l'intelligence et de la volonté qu'il remplace. — L'habitude ne se prend, d'ordinaire, (1) qu'en *connaissance* de cause et *volontairement*.

3°) L'instinct est *uniforme*, c'est-à-dire identique chez tous les animaux de la même espèce. — L'habitude est *personnelle* : chaque homme a ses habitudes préférées.

4°) L'instinct est *immédiatement parfait* et conséquemment *fixe*. — L'habitude se développe *graduellement*, comme le remarque La Fontaine :

*D'abord il s'y prit mal, puis un peu mieux, puis bien ;
Puis enfin il n'y manqua rien.*

Son perfectionnement exige même parfois un long apprentissage. Les qualités qu'elle acquiert n'atteignent pas le même degré que les caractères analogues de l'instinct : c'est ainsi qu'elle n'arrive pas, comme lui, à l'infailibilité, à l'inconscience et à la nécessité absolues. — De plus, l'habitude peut se modifier ou se perdre ; elle est, par conséquent, essentiellement *variable*.

5°) L'activité instinctive étant *aveugle* et *fatale*, on ne répond pas de ses instincts, tandis qu'on est *responsable* de ses habitudes, parce qu'elles se sont développées avec le concours de la volonté.

(1) Il y a cependant des habitudes *indépendantes de la volonté*, vg. chez l'animal qui n'est pas doué de volonté, — et chez l'homme, certaines habitudes organiques, comme la marche, etc.

LIVRE IV

PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

Elle comprend certains problèmes spéciaux et complémentaires, dont la solution suppose la connaissance préalable de l'âme. Ils sont :

- 1° Les signes et le langage ;
- 2° Les rapports du physique et du moral ;
- 3° La comparaison entre l'homme et l'animal.

- 1°) La facilité, la rapidité, la perfection des actes.
- 2°) La nécessité.
- 3°) L'automatisme et l'inconscience.

On peut donc dire, non pas à la lettre, mais par manière de comparaison : l'habitude est *comme* un instinct acquis ; l'instinct est *comme* une habitude innée.

II. — **Différences :** 1°) L'instinct est un penchant *primitif* : il possède, dès l'origine, tous les caractères précédents (I). — L'habitude est un penchant *ultérieur*, de seconde formation. De cette différence fondamentale découlent toutes les autres.

2°) L'instinct est *indépendant* de l'intelligence et de la volonté qu'il remplace. — L'habitude ne se prend, d'ordinaire, (1) qu'en *connaissance* de cause et *volontairement*.

3°) L'instinct est *uniforme*, c'est-à-dire identique chez tous les animaux de la même espèce. — L'habitude est *personnelle* : chaque homme a ses habitudes préférées.

4°) L'instinct est *immédiatement parfait* et conséquemment *fixe*. — L'habitude se développe *graduellement*, comme le remarque La Fontaine :

*D'abord il s'y prit mal, puis un peu mieux, puis bien ;
Puis enfin il n'y manqua rien.*

Son perfectionnement exige même parfois un long apprentissage. Les qualités qu'elle acquiert n'atteignent pas le même degré que les caractères analogues de l'instinct : c'est ainsi qu'elle n'arrive pas, comme lui, à l'infailibilité, à l'inconscience et à la nécessité absolues. — De plus, l'habitude peut se modifier ou se perdre ; elle est, par conséquent, essentiellement *variable*.

5°) L'activité instinctive étant *aveugle* et *fatale*, on ne répond pas de ses instincts, tandis qu'on est *responsable* de ses habitudes, parce qu'elles se sont développées avec le concours de la volonté.

(1) Il y a cependant des habitudes *indépendantes de la volonté*, vg. chez l'animal qui n'est pas doué de volonté, — et chez l'homme, certaines habitudes organiques, comme la marche, etc.

LIVRE IV

PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

Elle comprend certains problèmes spéciaux et complémentaires, dont la solution suppose la connaissance préalable de l'âme. Ils sont :

- 1° Les signes et le langage ;
- 2° Les rapports du physique et du moral ;
- 3° La comparaison entre l'homme et l'animal.

- 1°) La facilité, la rapidité, la perfection des actes.
- 2°) La nécessité.
- 3°) L'automatisme et l'inconscience.

On peut donc dire, non pas à la lettre, mais par manière de comparaison : l'habitude est *comme* un instinct acquis ; l'instinct est *comme* une habitude innée.

II. — **Différences :** 1°) L'instinct est un penchant *primitif* : il possède, dès l'origine, tous les caractères précédents (I). — L'habitude est un penchant *ultérieur*, de seconde formation. De cette différence fondamentale découlent toutes les autres.

2°) L'instinct est *indépendant* de l'intelligence et de la volonté qu'il remplace. — L'habitude ne se prend, d'ordinaire, (1) qu'en *connaissance* de cause et *volontairement*.

3°) L'instinct est *uniforme*, c'est-à-dire identique chez tous les animaux de la même espèce. — L'habitude est *personnelle* : chaque homme a ses habitudes préférées.

4°) L'instinct est *immédiatement parfait* et conséquemment *fixe*. — L'habitude se développe *graduellement*, comme le remarque La Fontaine :

*D'abord il s'y prit mal, puis un peu mieux, puis bien ;
Puis enfin il n'y manqua rien.*

Son perfectionnement exige même parfois un long apprentissage. Les qualités qu'elle acquiert n'atteignent pas le même degré que les caractères analogues de l'instinct : c'est ainsi qu'elle n'arrive pas, comme lui, à l'infailibilité, à l'inconscience et à la nécessité absolues. — De plus, l'habitude peut se modifier ou se perdre ; elle est, par conséquent, essentiellement *variable*.

5°) L'activité instinctive étant *aveugle* et *fatale*, on ne répond pas de ses instincts, tandis qu'on est *responsable* de ses habitudes, parce qu'elles se sont développées avec le concours de la volonté.

(1) Il y a cependant des habitudes *indépendantes de la volonté*, vg. chez l'animal qui n'est pas doué de volonté, — et chez l'homme, certaines habitudes organiques, comme la marche, etc.

LIVRE IV

PSYCHOLOGIE APPLIQUÉE

Elle comprend certains problèmes spéciaux et complémentaires, dont la solution suppose la connaissance préalable de l'âme. Ils sont :

- 1° Les signes et le langage ;
- 2° Les rapports du physique et du moral ;
- 3° La comparaison entre l'homme et l'animal.

CHAPITRE PREMIER

LES SIGNES ET LE LANGAGE

L'homme, étant un être sociable, éprouve le besoin de communiquer aux autres ses émotions, ses pensées et ses déterminations. Ne pouvant les manifester directement, il les exprime par le langage. Or le langage étant un ensemble de signes par lesquels l'homme fait connaître ses états de conscience, il faut d'abord expliquer ce que l'on doit entendre par *signe* (1).

230. — LES SIGNES

I. — **Définitions** : a) Un *signe* est un phénomène sensible qui éveille l'idée d'un autre phénomène ne tombant pas sous les sens : vg. un cri plaintif est le signe d'une douleur qui ne se voit pas.

b) La *signification* est la propriété, qu'a le fait appelé signe, de suggérer l'idée d'un autre fait à cause du lien qui les unit.

II. — **Nature** : l'analyse de l'idée de signe y fait découvrir un triple élément :

1°) Le fait actuellement sensible qui *signifie* ;

2°) Le fait insensible qui est *signifié* ;

3°) Un *rapport* entre ces deux faits, en vertu duquel le premier signifie le second. Ce sont les éléments du signe *en puissance* ; mais pour qu'il y ait signification *actuelle*, il faut qu'une intelligence perçoive le rapport qui relie les deux faits.

Les principaux rapports du signe et de la chose signifiée sont les rapports :

(1) De GÉRANDE, *Des signes de l'art de penser considérés dans leurs rapports mutuels*. — JOUVERROY, *Nouveaux mélanges philosophiques*, Faits et pensées sur les signes. — M. BRÉAL, *La Sémantique*.

a) **De la cause et de l'effet** : vg. l'explosion et la poudre.
b) **Du moyen et de la fin** : vg. la boussole et la navigation.
c) **De ressemblance** : vg. le portrait et l'original.
d) **De contiguité habituelle**, qu'il résulte de la nature ou d'une convention humaine : vg. l'hirondelle et le printemps — la parole et la pensée.

e) **D'analogie** : vg. la balance et la justice. Le *symbolisme* (1) est fondé sur des rapports d'analogie.

On peut envisager le signe au :

A) **Point de vue objectif** : la signification est une conséquence de la solidarité harmonieuse qui unit tous les êtres de l'univers. Les phénomènes de la nature se signifient les uns les autres. « La nature est un livre, dit Goethe (2), qui contient des révélations prodigieuses, immenses ;... toute chose est écrite quelque part, il s'agit seulement de la trouver ». L'ensemble de la nature forme un vaste symbole. Pour une intelligence pénétrante tout est significatif ; pour le vulgaire tout paraît insignifiant. Il y a des rapports non seulement entre les phénomènes sensibles, mais encore entre le monde matériel et le monde moral, entre le monde visible et le monde intelligible (3). Thomassin a dit avec profondeur « que la créature est une parole de Dieu, mais une parole fixe, stable, qui ne passe pas comme un son traversant les airs (4) ». Goethe semble faire écho quand il dit de son côté : « Les

(1) LANDRIOT, *Le symbolisme*. — De la BOULLERIE, *Le symbolisme de la nature*. — De MONTALEMBERT, *Sainte Elisabeth*, Introduction.

(2) Cité par LANDRIOT, *Op. cit.*, *Introd.*, p. 3.

(3) « Il est incontestable que les objets matériels et inanimés nous présentent et nous rappellent des idées morales par leur forme, leur disposition, par tous les accidents de leur apparence extérieure... » ALFRED TONNELLE, *Fragments sur l'art et la philosophie*, p. 125. — Cf. OZANAM, *Dante et la philosophie catholique au XIII^e siècle*, I^o P., ch. IV, p. 68-69. — G. LONGHAYE, *Théorie des belles lettres*, L. II, ch. IV, § 2, 3^e Edit.

(4) *De Deo*, L. III, ch. IX, n. 2. Parlant du monde intelligible et du monde sensible, THOMASSIN dit encore : « Rien n'est tracé dans le premier qui ne soit exprimé dans le second ; et tout ce qui est déroulé dans le second est enveloppé à l'état idéal dans le premier. *Nihil ibi impressum quod non hic expressum ; nihil hic explicatum quod non ibi complicatum.* » (*Ibid.*, L. V, ch. XV, n. 1).

œuvres de la nature sont toujours comme une parole de Dieu fraîchement exprimée ». C'est au poète, au savant, au philosophe qu'il appartient d'interpréter ce magnifique symbolisme, ces signes que Dieu fait aux hommes.

B) **Point de vue subjectif** : c'est un cas particulier de l'association des idées et du raisonnement. Les idées de deux objets étant contiguës dans la conscience et l'esprit remarquant entre eux un certain rapport, l'un des objets devient signe de l'autre. A cause de cette liaison, la raison peut conclure de l'existence du signe à l'existence de la chose signifiée : un signe ne suggère pas seulement l'idée d'un objet, il en est la preuve.

III. — **Espèces** : on distingue les signes :

A) D'après les sens auxquels ils s'adressent, en signes :

1°) **Visibles** : vg. jeux de physionomie, attitudes, gestes.

2°) **Auditifs** : a) les uns sont *inarticulés* ; ils expriment les émotions : vg. exclamations : ah ! oh !..

b) les autres sont *articulés* ; ils expriment artificiellement les pensées : vg. mots des langues. — On appelle aussi les signes auditifs signes **oraux**, à cause de l'organe (*os, bouche*) qui les produit.

B) D'après les phénomènes psychologiques exprimés, en signes :

1°) **Émotionnels**, qui expriment les états de la sensibilité : besoins, désirs, émotions ; vg. pleurs, signe de douleur. Ce sont des signes *naturels*, parce que les phénomènes sensibles s'expriment spontanément au dehors.

2°) **Conceptuels**, qui expriment les opérations de l'intelligence. Les phénomènes intellectuels restent cachés au fond de la conscience ; il faut donc, pour les traduire au dehors, des signes artificiels, volontairement inventés.

C) D'après les rapports unissant le signe à la chose signifiée, en signes :

1°) **Naturels**, quand le rapport est fondé sur la nature des choses : vg. fumée, signe du feu ; rougeur, signe de la honte.

2°) **Conventionnels, artificiels, arbitraires**, quand le rapport dépend d'une convention entre les hommes : vg. tel drapeau signe de telle nation, tel mot signe de telle idée.

234. — PRODUCTION ET INTELLIGENCE DES SIGNES

A) **Conventionnels** : c'est la volonté qui les crée librement et on les comprend quand on connaît la convention.

B) **Naturels et expressifs** : I. — **École écossaise** : Les Écossais⁽¹⁾, puis Jouffroy et Garnier⁽²⁾ supposent deux facultés spéciales : l'une pour les produire, **faculté expressive** ; l'autre pour les comprendre, **faculté d'interprétation**.

Critique : 1°) les signes naturels ont leur *cause* dans l'union de l'âme et du corps. C'est en vertu des rapports du physique et du moral que vg. le phénomène physiologique de l'épanouissement du visage accompagne le phénomène psychologique de la joie.

2°) Pour l'intelligence de ces signes, il n'est pas non plus nécessaire de recourir à une faculté spéciale ; tout peut s'expliquer par l'association des idées et la réflexion.

Considérons en effet l'enfant. S'il vient à souffrir, il exprime spontanément sa souffrance par des cris ou des larmes. Ces larmes et ces cris ne sont pas d'abord pour lui significatifs ; il crie et il pleure parce qu'il souffre et non parce qu'il veut manifester sa souffrance. Mais l'enfant associe naturellement les cris et les larmes à la douleur qui les provoquent, et cette association se fortifie en se répétant. Dès lors, quand il entendra les cris et verra les larmes des autres personnes, il comprendra, en vertu de l'association des idées jointe à la réflexion, que ces personnes ressentent quelque souffrance. Il n'est donc pas vrai que les signes naturels soient compris *instinctivement* par tous les hommes sans apprentissage antérieur. Mais l'expérience requise pour l'intelligence des signes expressifs est facile et précoce : l'enfant l'acquiert dès les premiers temps⁽³⁾.

H. — **École évolutionniste** : 1°) **Production des signes** : les

(1) REID, *Essais sur les facultés intellectuelles*, Essai VI, ch. v, p. 118.
— DUGALD-STEWART, *Philosophie de l'esprit humain*, T. III (trad. Peisse).

(2) GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, L. VIII, ch. II.

(3) E. EGGER, *Le langage chez les enfants*. — V. B. PÉNEZ, *Les trois premières années de l'enfant*.

signes des émotions sont d'abord les *effets* mêmes qu'elles produisent dans l'organisme, effets qui résultent naturellement de l'union de l'âme et du corps.

De plus, d'après les observations de Charles Bell et de Gratiolet ⁽¹⁾, que Darwin a utilisées, les parties de l'organisme, qui servent à l'expression des émotions, servent aussi et d'abord aux fonctions de la vie. Le signe d'une émotion est donc une *action commencée*, l'action qui est nécessaire pour éviter ou pour prolonger cette émotion, selon quelle est agréable ou pénible : vg. « si la fureur se traduit par un *rietus* qui rétracte les lèvres en découvrant les dents, c'est que c'est le mouvement même par lequel l'animal s'apprête à saisir et à déchirer avec les dents. » Les signes des émotions sont donc, en second lieu, des *actions* ou *moyens* primitivement employés par l'instinct pour les satisfaire : ces actions spontanées restent associées aux émotions, même quand elles ont cessé d'être utiles à leur satisfaction.

Darwin ⁽²⁾ s'est efforcé d'expliquer l'expression des émotions par trois principes : a) *Principe de l'action directe du système nerveux sur l'organisme.* — b) *Principe de l'association des habitudes utiles.* — c) *Principe de l'antithèse.*

H. Spencer ⁽³⁾ conteste ce dernier principe et se contente de deux lois principales qui se ramènent aux deux premiers principes de Darwin : a) *Loi de l'excitation diffuse.* — b) *Loi de l'excitation restreinte.*

2°) **Interprétation des signes** : l'école écossaise admet qu'un instinct nous révèle dès l'origine le sens des signes naturels. L'école évolutionniste soutient une doctrine analogue : les émotions et leurs signes ont été si souvent associés dans l'expérience de nos ascendants qu'ils nous ont légué une tendance héréditaire à ressentir certaines émotions et à les deviner chez les autres au seul aspect des signes qui les accompagnent. L'interprétation naturelle des signes s'expliquerait donc par un phénomène de *sympathie*, soit *innée* (Écossais), soit *héréditaire* (Évolutionnistes).

(1) GRATIOLET, *La Physionomie.*

(2) DARWIN, *De l'expression des émotions.*

(3) SPENCER, *Principes de psychologie*, T. II.

Critique : laissant de côté pour le moment les objections que soulève l'*Évolutionnisme*, faisons seulement remarquer qu'en tout cas cette sympathie aurait besoin d'être excitée, au préalable, par une expérience personnelle de l'émotion et de ses manifestations extérieures. Qu'on parle en enflant la voix et en faisant les gros yeux à un tout jeune enfant, mais sans le maltraiter, il n'aura pas le moindre soupçon que ce sont là des signes de colère. Il faut donc admettre que l'enfant a besoin d'un apprentissage, qui commence avec la vie même, pour comprendre les signes naturels.

232. — LE LANGAGE

C'est un système de signes par lesquels l'homme exprime ses états de conscience ⁽¹⁾.

§ A. — ESPÈCES DIVERSES

On distingue le langage d'après :

I. — **La nature des signes**, en :

A) **Langage d'action** ⁽²⁾ : consistant dans les jeux de la physionomie et les gestes du corps. C'est la **mimique**, en usage surtout chez les sourds-muets qui ont un double langage : 1) *naturel*, dont ils se servent entre eux ; — 2) *artificiel*, inventé par l'abbé de l'Épée et l'abbé Sicard, dont ils usent avec les autres hommes.

(1) MAX MÜLLER, *La science du langage ; Nouvelles leçons sur la science du langage.* — LEMOINE, *De la physionomie et de la parole.* — CHARMA, *Essai sur le langage.* — CHAIGNET, *La philosophie de la science du langage étudiée dans la formation des mots.* — A. DARNESTETER, *La vie des mots étudiée dans leurs significations.* — BOURDON, *L'expression des émotions et des tendances dans le langage.* — S. MILL, *Système de Logique...* L. I. — GRATRY, *La connaissance de l'âme*, L. II ; L. III, ch. vi. — PALMIERI, *Anthropologia*, p. 528-548. — D. PEZZI, *Introduction à l'étude de la science du langage.* — DUGAS, *Le psittacisme et la pensée symbolique.*

(2) LEDOS, *La physionomie humaine.* — P. MANTEGAZZA, *La physionomie et l'expression des sentiments.* — PIDERIT, *Mimique et Physiognomonie.*

B) **Langage écrit** ⁽¹⁾ : système de figures pour représenter la pensée aux yeux d'une façon durable. Il y a deux sortes d'écritures :

1°) **Idéographique** : elle est : a) *Figurative*, quand elle dessine les objets.

b) *Symbolique*, quand elle les exprime par des emblèmes : vg. le chien représentant la fidélité. Telle est l'écriture des Chinois, des Égyptiens. — Indépendante du langage parlé, elle a l'avantage d'être comprise par des gens qui ne savent pas la même langue ; mais elle est très compliquée et le nombre des mots est illimité. — Les Occidentaux n'ont conservé de signes idéographiques que pour l'arithmétique, l'algèbre, etc.

2°) **Phonétique** ⁽²⁾ : chaque caractère ne signifie plus une idée mais un son (φωνή). Elle est :

a) *Syllabique*, quand les signes représentent une syllabe : vg. l'écriture des Assyriens.

b) *Alphabétique* ⁽³⁾, quand les signes représentent des sons simples, voyelles ou consonnes : vg. écriture des Phéniciens qui a été adoptée par les Juifs, les Hellènes, les Latins, etc.

Les *hiéroglyphes* sont un mélange des diverses écritures, figurative, symbolique et phonétique.

C) **Langage oral** : la parole est un ensemble de *mots*, c'est-à-dire de sons articulés et significatifs ⁽⁴⁾. Elle a pris différentes formes qu'on appelle **langues**. C'est le langage le plus avantageux. Le langage d'action et le langage écrit ne sont pas utilisables dans l'obscurité ; les sons s'entendent la nuit comme le jour. — La variété et la rapidité de la parole sont très grandes. — La parole est vivante, tandis que l'écriture est morte ; mais en revanche

⁽¹⁾ BERGER, *Histoire de l'écriture*. — Cf. *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} sept. 1875, un article de M. MAURY.

⁽²⁾ REGNAUD, *Evolution phonétique du langage*, dans la *Revue philosophique*, 1889. — ROUSSALOT, *La phonétique expérimentale*, dans le *Bulletin de l'Institut catholique de Paris*, Nov. 1894.

⁽³⁾ FR. LENORMANT, article *Alphabet*, dans le *Dictionnaire des antiquités grecques et romaines* de Daremberg et Saglio. — D^r MARAGE, *Théorie de la formation des voyelles*.

⁽⁴⁾ H. DE MEYER, *Les organes de la parole*.

celle-ci traverse l'espace et le temps ⁽¹⁾ : *Verba volant, scripta manent*.

II. — **Le rapport des signes aux états de conscience exprimés**, en :

A) **Langage naturel** : qui se compose de signes que les hommes emploient spontanément ; vg. langage d'action, sons inarticulés.

B) **Langage artificiel** : qui se compose de signes convenus ; vg. nomenclature chimique ; signes algébriques ; les langues, bien qu'elles aient leur fondement dans les facultés naturelles de l'homme.

§ B. — LANGAGE NATUREL ET LANGAGE CONVENTIONNEL

I. — **Le langage naturel est** : 1°) **Universel** : tous l'emploient ; tous le comprennent après une rapide expérience ⁽²³¹⁾ : vg. rires, larmes.

2°) **Synthétique** : un geste peut indiquer toute une série de mouvements à exécuter ; vg. geste d'un chef d'armée.

3°) **Expressif et émotionnel** : il rend à merveille les sentiments et les passions.

II. — **Le langage artificiel est** : 1°) **Particulier** : il faut pour le comprendre un certain degré d'instruction et un apprentissage plus ou moins long.

2°) **Plutôt analytique** : il décompose la pensée en ses éléments.

3°) **Conceptuel** : seul il peut exprimer les idées abstraites et générales.

⁽¹⁾ PLATON : « Si on interroge l'écriture, elle garde le silence avec dignité ; si on vient à l'attaquer ou à l'insulter sans raison, elle ne peut se défendre, car son père n'est pas là pour la soutenir » (*Phèdre*). — Cf. DESYRTE DE TRACY, *Idéologie*, ch. xvii, où il montre la supériorité du langage vocal. — VACANT, *Parole et langage*, (Annales de philos. chrét. 1890).

§ C. — NATURE DE LA PAROLE

Nombre de philosophes regardent le langage articulé de la parole comme un langage artificiel. En effet quelques-uns des caractères des signes naturels ne sauraient convenir à la parole : les langues ne sont point des signes spontanés, instinctifs, connus de tous et faciles à interpréter ; elles ont une tendance analytique ; elles sont moins aptes à exprimer les sentiments que les idées ; presque tous leurs mots sont abstraits. Ces différences empêchent, ce semble, de ranger la parole parmi les signes naturels.

D'autre part, certains caractères essentiels des signes artificiels ne paraissent pas convenir davantage à la parole ; vg. la *convention libre*. On conviendra, par exemple, que telle terminaison signifiera, en chimie, les sels, etc. Rien de pareil pour les langues humaines. Comme Condillac lui-même le reconnaît, les hommes « n'ont pas dit : faisons une langue (1) ».

Aussi quelques philosophes ont été amenés à ne ranger la parole ni parmi les signes artificiels, ni parmi les signes naturels, mais à lui donner entre les uns et les autres une place intermédiaire. En effet, les langues ne sont pas artificielles au même sens que la nomenclature chimique ; elles ne sont pas non plus naturelles comme les cris, les larmes et les gestes spontanés. Le naturel et l'artificiel ne s'opposent complètement que dans l'abstrait ; mais dans la réalité, dans toutes ses œuvres, l'homme les rapproche et les unit. Ainsi, l'homme doit à la nature la tendance instinctive à émettre des sons articulés pour manifester aux autres ses états intérieurs ; mais l'intelligence et la volonté humaines ont contribué au développement des langues (233, § E). En somme, on peut conclure que les langues relèvent à la fois du langage naturel et du langage artificiel.

Conclusion : il ne faut pas confondre entre eux :

1° Le **signe** : tout phénomène extérieur qui en rappelle un autre, *quel qu'il soit*, est un signe. Les nuages sont signe de pluie. C'est la notion la plus générale.

2° Le **langage** : c'est un signe spécial. Il *exprime* les phéno-

(1) *Logique*, II^e P.

mènes *psychologiques* ; qu'il soit *naturel* ou *conventionnel*, qu'il soit *mimique*, *écrit* ou *oral*. Tous les signes ne sont donc pas un langage, mais tout langage se compose de signes. « Le langage est plus que le signe de la pensée, il en est l'expression (1) ».

3° La **parole** : c'est le langage *articulé*.

4° Les **langues** : systèmes de mots dont se servent les différents peuples.

233. — ORIGINE DU LANGAGE

On s'est demandé depuis longtemps comment l'homme avait commencé à parler (2). A cette question (3) cinq réponses principales ont été faites ; le langage est dû :

(1) De CARBAILLAC, *Études de philosophie*, T. II, p. 226. — Cf. DE BOSSAULT, *Législation primitive*, L. I, ch. 1, § 7 : « Les images et les mots sont plus que les signes de nos pensées ; ils en sont l'expression, et de là vient que les mots s'appellent des *expressions* et que l'on dit, avec raison, d'un homme qui parle : Il s'exprime bien ou mal ».

(2) Cette question soulève deux problèmes distincts : a) Comment, *en fait*, le langage a-t-il commencé ? C'est le problème *historique*. — b) Comment le langage a-t-il pu commencer ? C'est le problème *philosophique*, le seul qui nous occupe ici : il envisage la question au point de vue de la *possibilité*. Le problème *historique* ne peut être résolu qu'au moyen de documents positifs. Certains auteurs allèguent comme document un texte de la Bible : on lit dans la Genèse qu'après la création des animaux de la terre et des oiseaux du ciel, Dieu les amena au premier homme *ut videret quid vocaret ea* ; *omne enim quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus*. (Ch. II, v. 19). Il ressort seulement de ce texte que ce n'est pas Dieu mais Adam lui-même qui imposa leurs noms aux êtres créés ; il montre Adam parlant mais laisse intacte la question de l'origine du langage. — Eunomius ayant accusé saint Basile de nier la Providence parce que ce Docteur attribua à l'homme l'invention du langage, saint Grégoire de Nysse lui répondit : « De ce que Dieu a donné à la nature humaine ses facultés, il ne s'ensuit pas que Dieu produise toutes les actions que nous accomplissons. Il nous a donné la faculté de bâtir une maison et de faire tout autre ouvrage ; mais c'est assurément nous qui sommes les constructeurs, et non pas lui. De même la faculté de parler est l'œuvre de celui qui a ainsi formé notre nature ; mais l'invention des mots pour nommer chaque objet est l'œuvre de notre esprit ». (*Contra Eunomium* liv. XII). — Cependant, en général, les philosophes catholiques, tout en reconnaissant la *possibilité* de l'invention du langage par l'homme, admettent qu'*en fait* c'est Dieu qui a donné à Adam la science infuse du langage.

(3) REGNAUD, *Origine du langage*. — RENAN, *Origine du langage*. — ZABOROWSKI, *L'origine du langage*. — WHITNEY, *La vie du langage*.

- 1°) A une invention humaine.
- 2°) A une révélation divine.
- 3°) A un instinct spécial.
- 4°) A une évolution des facultés animales.
- 5°) A une élaboration progressive du langage naturel.

§ A. — INVENTION CONVENTIONNELLE

I. — **Exposé** : si l'on en croit Proclus⁽¹⁾, Démocrite regarderait le langage comme une institution arbitraire et artificielle. Après une période plus ou moins longue de vie solitaire, un homme mieux doué que les autres aurait inventé un système de sons articulés, lequel serait devenu, par suite d'une convention plus ou moins formelle, la langue du genre humain.

II. — **Critique** : cette doctrine fut réfutée, dès l'antiquité, par Épicure⁽²⁾ et Lucrèce⁽³⁾. Épicure dit catégoriquement que les mots ne proviennent pas d'une institution arbitraire : *μὴ θεοῖσιν ἢ ἀνθρώποισιν ἐπέσθησαν*. Lucrèce traite cette hypothèse d'absurde. En effet :

a) Il faut supposer dans l'inventeur une intelligence absolument exceptionnelle.

b) Comment a-t-il pu faire accepter son système linguistique des autres hommes qui n'avaient aucun usage de la parole ?

c) L'homme, étant naturellement sociable, a toujours vécu en société ; or on ne conçoit pas une société sans langage. — Il faut donc conclure que toute convention pour créer le langage suppose un langage préexistant pour servir d'intermédiaire.

§ B. — RÉVÉLATION DIVINE

I. — **Exposé** : la théorie imaginée par Bonald a été suivie par J. de Maistre⁽⁴⁾, F. de Lamennais⁽⁵⁾ et toute l'école tradition-

⁽¹⁾ *Commentaire sur le Cratyle*, 16. — A. Saitta, *Essai sur l'origine du langage*, soutient aussi l'opinion de la création artificielle du langage.

⁽²⁾ *Épicure*, apud Diogen. Laert. X, 75.

⁽³⁾ *Lucrèce*, *De natura rerum*, L. V, v. 1040-1055.

⁽⁴⁾ *Soirées de Saint-Petersbourg*, II^e Entretien.

⁽⁵⁾ *Essai sur l'indifférence en matière de religion*.

liste⁽¹⁾. Pour bien saisir le système de Bonald, on doit se rappeler que le problème du langage n'est pas à ses yeux un problème particulier, mais le problème philosophique en général. Ce philosophe cherche, en effet, un fait primitif qui serve de fondement inébranlable aux grandes vérités métaphysiques et morales. Ce fait, ce fondement, il croit l'avoir trouvé dans le don du langage accordé par Dieu à nos premiers parents. « Le langage a été divinement inspiré à l'homme, de sorte qu'il a eu des paroles aussitôt que des pensées et des pensées aussitôt que des paroles. » C'est cette inspiration qui fit « apparaître à la lumière de la conscience » les vérités latentes contenues dans l'esprit, comme l'existence de Dieu, l'immortalité de l'âme, l'existence de la loi morale, etc. Si la parole est un don de Dieu, elle suppose un commerce primitif de Dieu avec l'homme. Donc Dieu existe ; donc les idées, que la parole de Dieu a éveillées dans l'âme de nos premiers parents, sont divines et conséquemment absolument certaines, comme cette parole même. Le fondement de la certitude est donc pour nous dans la tradition par laquelle ces idées ont été transmises de père en fils. Voilà le *traditionalisme*.

Actuellement, quel est le rôle du langage dans l'éducation ? D'après de Bonald, la faculté de penser est *native* en l'homme, les idées sont *innées* en nous ; mais elles sommeillent ; elles sont à l'état latent, en puissance dans l'âme. Les mots les éveillent, les font passer de la puissance à l'acte, les manifestent à l'âme. Le langage a donc un véritable pouvoir créateur : « Tous les jours l'esprit de l'homme est tiré du néant par la parole. » Les idées existent en nous ; mais elles ne nous sont connues que par les mots qui les révèlent. C'est ainsi que « l'esprit n'existe ni pour les autres ni pour lui-même avant la connaissance de la parole. »⁽²⁾

Avons-nous fidèlement interprété la pensée du philosophe ? Pour s'en convaincre, il suffit de le citer : « L'idée suppose le mot, n'est donnée par lui, leur apparition est simultanée. Cepen-

⁽¹⁾ BONNETTY, *Annales de philosophie chrétienne*, 4^e série. — J. VENTURA, *De la méthode philosophique*.

⁽²⁾ *Recherches philosophiques sur les premiers objets de nos connaissances*, ch. II.

dant l'idée doit être antérieure au mot, car tout objet est nécessairement antérieur à son image. Logiquement, l'idée est antérieure au mot, c'est vrai; mais, en fait, elle n'apparaît à la lumière de la conscience qu'avec le mot et par lui. Les idées vivent en nous latentes, inaperçues, hors du temps; les mots, par une merveilleuse correspondance, par une sorte d'association préétablie, ont la vertu de les faire passer à l'acte, de les amener à la lumière de la conscience. La pensée se manifeste donc à l'homme ou se révèle avec l'expression et par l'expression. » C'est pourquoi « il est nécessaire que l'homme pense sa parole avant de parler sa pensée »⁽¹⁾. On l'a remarqué avec raison⁽²⁾, la théorie de Bonald rappelle par certains côtés le platonisme : chez Platon, c'est le *phénomène sensible* qui fait souvenir de l'idée (177); pour Bonald, c'est le *mot* qui évoque l'idée.

Tout le système de Bonald repose donc sur la solution qu'il a donnée à la question de l'origine du langage. Voici les principaux arguments apportés en faveur d'une révélation divine.

II. — **Arguments :** A) L'invention du langage dépasse absolument les forces humaines. En effet, la parole est un mécanisme complexe qui suppose des règles variées et des combinaisons multiples. Pour concevoir et coordonner un pareil ensemble de signes articulés, il faudrait beaucoup de réflexion; mais l'emploi de la réflexion suppose une intelligence très développée et le développement de l'intelligence exige l'usage de la parole. Il y a donc flagrante contradiction entre le degré de force intellectuelle requis pour créer une langue et l'état de faiblesse intellectuelle où languit l'homme privé de la parole. L'homme est par conséquent radicalement incapable d'inventer le langage.

Réponse : 1° Bonald se fait la partie belle pour prouver l'impossibilité de l'invention du langage : il suppose, en effet, qu'il aurait fallu le créer de toutes pièces artificiellement. Nous montrerons plus loin qu'en admettant que l'homme débute par le langage naturel, il s'en suit que les langues peuvent être le développement progressif de ce langage spontané. Dès lors, il n'y a

(1) *Législation primitive*, Discours préliminaire.

(2) V. EGGER, *La parole intérieure*.

plus d'évidente impossibilité comme dans l'hypothèse forgée par de Bonald.

2° On répond ensuite à de Bonald en prouvant, contrairement à son assertion, que l'homme peut penser sans paroles (233) et conséquemment que la pensée est réellement antérieure au langage. Mais il faut noter que de Bonald reconnaît expressément, nous l'avons vu, l'*antériorité logique* de la pensée.

3° Son système suppose l'innéité des idées, qui « vivent en nous latentes ». On peut donc faire valoir contre lui les objections apportées contre la théorie des idées innées (179). De plus, pour que les mots puissent éveiller les idées, Bonald est obligé d'admettre une « merveilleuse correspondance » entre les uns et les autres. Comment expliquer alors, depuis la modification du langage primitif, que les mots, qui diffèrent selon les langues, évoquent des idées identiques ?

B) L'homme, dit encore Bonald, est essentiellement sociable; or, le langage est indispensable pour vivre en société. Dieu a donc dû créer l'homme avec le langage, nécessaire instrument de toute relation sociale, comme il l'a créé avec la vue et l'ouïe.

Réponse : de ce que l'homme est un être sociable on doit conclure non qu'il a été créé parlant, mais capable de parole.

Conclusion : c'est le cas de répéter avec Bossuet : « Toute erreur est fondée sur quelques vérités dont on abuse »⁽¹⁾. Bonald avait sans doute été frappé du grand rôle que le langage a dans l'éducation de l'enfant et dans les méditations de l'homme fait⁽²⁾. Mais de là à soutenir que l'idée est donnée par le mot, ou même que l'enseignement oral est absolument indispensable pour penser, il y a un abîme (233).

§ C. — INSTINCT PHILOLOGIQUE

I. — **Exposé :** malgré des divergences secondaires, Reid⁽³⁾,

(1) BOSSUET, *Apocalypse*, Préface, XXVII.

(2) S. AUGUSTIN, *De Magistro*. — S. THOMAS, in quest. *De Magistro*.

(3) REID, *Essais sur les facultés intellectuelles de l'homme*, Essai VI, ch. v, 9^e principe.

Jouffroy⁽¹⁾, Garnier⁽²⁾, Renan⁽³⁾, Max Müller⁽⁴⁾ s'accordent à dire que la parole est due à un *instinct spécial*, en vertu duquel les mêmes idées s'associent naturellement aux mêmes mots dans tous les esprits. On a justement remarqué que ce système peut s'appeler la *révélation naturelle*⁽⁵⁾ et qu'il se ramène à la théorie de la *révélation surnaturelle* de Bonald, puisque cet instinct philologique est un don de la nature, c'est-à-dire de Dieu, comme le reconnaît expressément Renan : « Le véritable auteur des œuvres spontanées de la conscience, c'est la nature humaine ou, si l'on aime mieux, la cause supérieure de la nature »⁽⁶⁾.

Reid, Jouffroy et Garnier admettent, parmi les facultés primitives, la faculté *expressive*, c'est-à-dire la faculté de s'exprimer par des signes.

Pour Renan, la parole est « naturelle et quant à sa production organique et quant à sa valeur expressive. » Tout en regardant le langage comme une production *spontanée* de la raison, il fait la part très large à l'onomatopée et à la métaphore analogique.

Mais c'est M. Müller qui a le mieux exposé la nature de l'*instinct philologique*, créateur du langage. D'après lui, c'est une loi de l'esprit que l'idée générale appelle le mot correspondant. Par exemple, les idées d'*aller*, de *labourer*, de *donner*, de *broyer*, etc., ont suggéré les racines *i*, *ar*, *dâ*, *mar*. Le savant philologue cherche à prouver cette thèse par l'analyse des langues existantes. Or le résidu de cette analyse comprend quelques centaines de racines abstraites et générales : « Les quatre ou cinq cents racines qui nous restent, après l'analyse la plus minutieuse, comme éléments constitutifs des différentes familles de langues, ne sont ni des interjections, ni des onomatopées. Ce sont des *types phonétiques* produits par une puissance inhérente à l'esprit humain. Ces racines ont été créées par la nature, comme dirait Platon, mais avec le même Platon, nous nous hâtons, d'ajouter

(1) JOUFFROY, *Nouveaux mélanges*. Faits et pensées sur les signes.

(2) A. GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, L. VIII, ch. II.

(3) RENAN, *Origine du langage*.

(4) MAX MÜLLER, *Leçons sur la science du langage*, 9^e leçon.

(5) RABIER, *Psychologie*, p. 598.

(6) RENAN, *Op. cit.*, p. 94.

que par la *nature* nous entendons la main de Dieu. Dans son état primitif et parfait... l'homme possédait la faculté de donner une expression articulée aux conceptions de sa raison... C'était un instinct, un instinct mental aussi irrésistible que tout autre. En tant qu'il a été produit par cet instinct, le langage appartient clairement au domaine de la nature »⁽¹⁾.

II. — Critique : 1^o L'argument philologique sur lequel s'appuie Max Müller a été fortement contesté par M. Michel Bréal⁽²⁾. D'après ce dernier, les racines abstraites et générales qu'on peut dégager des langues existantes, ne constituent pas les éléments primitifs du langage. Elles ne seraient, au contraire, que des débris de substantifs *antérieurs*, des résidus de noms *concrets*. Par conséquent, ces racines abstraites ne sauraient nous renseigner sur le premier langage. Il faut ajouter que l'intelligence et par suite le langage ne débutent point par l'abstrait et le général (149).

2^o Recourir à un instinct, à l'innéité, c'est un expédient commode pour se tirer d'embarras ; ce n'est pas une explication. Ici surtout c'est inacceptable, car il faudrait admettre une double innéité : l'innéité des mots entraîne l'innéité des idées correspondantes. En effet, un mot n'est pas un mot, mais un simple son, s'il n'est associé avec l'idée qu'il signifie ; il faut donc admettre une *association innée* entre les deux, entre le mot et l'idée. Quel défenseur de l'innéité oserait aller jusque-là ?⁽³⁾

3^o Cette théorie a le tort d'exagérer le caractère naturel du langage et de laisser sans explication suffisante l'infinie variété des langues et leurs incessantes transformations. En effet, l'instinct est invariable et indéfiniment transmissible ; mais alors

(1) Max Müller, *Op. cit.*, p. 460-461.

(2) *Mélanges de mythologie et de linguistique*.

(3) N'est-il pas piquant de voir Renan, adversaire déclaré du miracle, imaginer un système, non seulement extraordinaire comme le miracle, mais incompréhensible ? Celui qui rejette avec un dédain transcendant la notion du miracle, pourtant si rationnelle quand on admet l'existence d'un Dieu sage et tout puissant, ose proposer à notre acceptation des théories comme celle-ci : « Une intuition primitive révéla à chaque race la coupe générale de son discours et le grand compromis qu'elle dut prendre une fois pour toutes avec sa pensée » (*Origine du langage*, p. 20).

pourquoi a-t-il disparu ? Répondre, avec M. Müller, qu'il s'est atrophié faute d'objet, est une affirmation gratuite, car les langues n'ont pas cessé de se métamorphoser.

§ D. — HYPOTHÈSE TRANSFORMISTE

I. — **Exposé** : d'après Darwin et Spencer, l'homme serait issu, après une série de lentes transformations, d'espèces animales antérieures. Pour eux, le langage, comme la nature humaine tout entière, dérive donc d'une évolution des facultés animales (1).

II. — **Critique** : un certain nombre d'animaux ont des articulations rudimentaires ; mais, instinctives et involontaires, elles ne servent qu'à exprimer des sensations ou des besoins. Or, il est impossible que ce langage *spontané* et *émotionnel* se transforme en langage *réfléchi* et *conceptuel*, exprimant volontairement des idées générales, car ce dernier est le propre de l'homme. Il suppose, en effet, les facultés d'abstraire et de généraliser, qui font défaut à l'animal. (Livre IV, ch. III).

§ E. — ÉLABORATION PROGRESSIVE

La plupart des philosophes contemporains expliquent l'origine de la parole par l'élaboration progressive du langage naturel. Ce travail s'est fait sous la pression du besoin, avec le concours du temps, par la collaboration des facultés humaines. C'est notamment l'opinion de Ravaisson (2), de M. Rabier (3), du philologue américain Whitney (4). Cette doctrine se retrouve, plus ou moins

(1) DARWIN, *De l'origine des espèces*. — *De l'expression des émotions* (Cf. *supra*, n. 231, B, II).

(2) RAVAISSON, *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, § 31.

(3) RABIER, *Psychologie*, ch. XLIII, § 4.

(4) WHITNEY, *La vie du langage*.

en germe, dans Platon (1), Leibniz (2), Condillac (3), le président de Brosses (4), Maine de Biran (5).

Il faut noter tout d'abord, disent les partisans de ce système, que la langue primitive n'avait ni la complication, ni la perfection des langues actuelles. Cette remarque préliminaire faite, voici comment ils tâchent d'expliquer l'évolution du langage.

1°) L'homme naît avec la *faculté* de parler. Être *sociable*, il éprouve naturellement le *besoin* d'exprimer ses émotions et ses désirs et il se sert spontanément de son *organe vocal* pour les manifester. Ce sont là des signes instinctifs, qui traduisent les états intérieurs : ils ne constituent pas encore un langage. Pour cela il faut que l'homme les reproduise avec l'*intention* de signifier les émotions dont ils étaient d'abord la manifestation spontanée. « Le passage de la vie animale à la vie intellectuelle ou active, dit Maine de Biran (6), se manifeste dans l'homme enfant au moment où il transforme les vagissements ou premiers cris de la douleur en signes d'appel, dont il se sert volontairement pour qu'on vienne à lui... C'est la première et véritable institution du langage ». C'est le langage naturel.

2°) Être intelligent, capable d'abstraire et de généraliser, l'homme perçoit le rapport du signe à la chose signifiée et s'élève ainsi spontanément à l'*idée générale de signe* comme moyen universel d'expression.

3°) Guidé par cette idée, l'homme utilise d'abord les éléments que lui fournit le langage naturel : les *interjections*. Il reproduit

(1) PLATON, *Cratyle*.

(2) LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, L. III.

(3) CONDILLAC, *Essai sur l'origine des connaissances humaines*. Pour se conformer à la tradition, il admet que Dieu révéla le langage à Adam et à Ève. Mais il fait ensuite cette supposition : quelque temps après le déluge, deux enfants se sont égarés avant d'avoir pu connaître aucun signe. Il ajoute : « Qui sait même s'il n'y a pas quelque peuple qui ne doive son origine à un pareil événement ? La question est de savoir comment cette nation naissante s'est fait une langue. » Il se prononce en faveur d'un langage d'origine naturelle qui se perfectionne sous l'action du besoin. Cf. *Essai*... II^e P., sect. 1 — *Logique*, II^e P., ch. II, III, V.

(4) DE BROSSES, *Essai sur la formation mécanique des langues*.

(5) M. DE BIRAN, *Œuvres inédites*, t. III.

(6) MAINE DE BIRAN, *Œuvres inédites ; Fondements de la Psychologie*.

intentionnellement les interjections spontanées pour signifier les émotions (vg. crainte, surprise, joie, douleur) qui les avaient causées. Puis il imite volontairement les bruits de la nature, les cris d'animaux, pour désigner les objets capables de les produire : ce sont les **onomatopées** : τὰ φύσιν μίμησιν (Aristote).

4^e) Enfin l'homme étend les mots ainsi formés à d'autres objets, grâce aux *rappports* de contiguïté dans le temps ou dans l'espace, de cause à effet, surtout de ressemblance ou d'analogie, qu'il découvre, rapports parfois très lointains et même imaginés. C'est donc principalement par la *métaphore* que les langues se sont développées.

Tels sont les « quatre stades successifs » (1) qu'on peut noter dans l'évolution du langage :

- a) Emploi intentionnel de signes particuliers.
- b) Conception de l'idée générale de signe.
- c) Imitation volontaire des interjections spontanées et des bruits naturels.
- d) Extension analogique (2) des mots ainsi créés à toute sorte d'objets. Les défenseurs de ce système le confirment en faisant remarquer que les procédés indiqués sont ceux-là mêmes qu'emploie l'enfant pour se créer un langage et l'humanité pour transformer les langues existantes. Voici, par exemple, la marche que suit l'enfant :

Premier pas : après avoir remarqué le résultat de ses cris, l'enfant crie *volontairement* pour qu'on s'occupe de lui : c'est le *premier langage*.

Deuxième pas : il arrive vite à comprendre qu'il est possible de tout exprimer.

Troisième pas : pour réaliser cette idée et satisfaire le besoin qu'elle provoque, il se sert des moyens que lui fournit le langage naturel : les *gestes* et les *sons*. Pour désigner un objet présent, il le *montre*. Si l'objet est absent, il l'*imite* : c'est l'*onomatopée*. Pour signifier ses émotions et les objets qui les provoquent, il

(1) RABIER, *Psychologie*, p. 601-609.

(2) V. HENRY, *Etude sur l'analogie en général et sur les formations analogiques de la langue grecque*.

reproduit *intentionnellement* les *interjections*, par lesquelles il les a tout d'abord exprimées instinctivement.

Quatrième pas : enfin l'enfant applique les mots dont il dispose à des objets nouveaux, quand il remarque entre ceux-ci et les objets déjà nommés des rapports quelconques. C'est ainsi qu'il appelle *koko* tous les oiseaux. On cite encore l'exemple des jeunes sourds-muets : livrés à eux-mêmes ils ont vite fabriqué une langue à la fois naturelle et conventionnelle. Il en serait *a fortiori* de même entre enfants ayant l'usage de tous leurs sens.

L'homme a reçu de Dieu tout ce qui est nécessaire pour la création du langage : la faculté de produire et d'entendre des sons articulés ; la faculté d'abstraire et de généraliser, de juger et de raisonner ; la faculté de vouloir et de choisir les sons comme signes de ses états intérieurs. L'homme a donc pu faire à l'origine ce que font aujourd'hui les enfants.

Conclusion : le résultat des analyses psychologiques et des recherches philologiques a été de ramener les solutions contraires, relatives à l'origine du langage, à une solution conciliatrice. Dans l'antiquité on rencontre deux théories : φύσιν τὰ ὄνόματα ἢ θέσει. D'après les uns, les mots sont d'origine naturelle (1) (φύσιν) ; ils imitent et signifient la nature des choses. D'après les autres, les mots sont d'invention artificielle (θέσει) et partant ne signifient pas l'essence des choses. Ces deux solutions ont une part de vérité : il est vrai que les mots, à l'origine, résultant de l'élaboration du langage naturel (interjections, onomatopées), exprimaient dans une certaine mesure les qualités des objets. Il est vrai, d'autre part, que les langues n'ont pu se développer et s'enrichir que par le travail de la réflexion.

Dans les temps modernes, le problème a été posé autrement ; en recherchant si la parole est naturelle ou conventionnelle, on se demande : Peut-on penser sans le secours du langage, et, conséquemment, le langage a-t-il pu être créé par la pensée ? A cette question deux réponses contradictoires ont été faites d'abord : le langage est une révélation divine, le langage est une institution

(1) Épicure, exagérant le caractère naturel du langage, disait que « l'homme parle aussi naturellement que le chien aboie. »

humaine. On rejette aujourd'hui comme inadmissible l'hypothèse que la parole est le résultat artificiel d'un contrat et d'une convention. C'est un produit naturel, une œuvre de la spontanéité humaine, perfectionnée par une élaboration volontaire, plus ou moins réfléchie. On voit maintenant dans quel sens et dans quelle mesure les langues sont tout ensemble naturelles et artificielles.

Elles se sont développées comme un organisme vivant, sous l'action collective et variée des différentes races. C'est pourquoi, par certains côtés, la science du langage se ramène aux sciences de la nature (1). Les mots naissent, grandissent, se transforment et disparaissent (2), non pas selon le bon plaisir individuel, mais d'après des lois qui sont fondées sur la constitution physiologique et mentale de l'homme. Cependant il ne faut pas oublier qu'il n'y a là qu'une comparaison et une métaphore. On peut dire que le langage est un organisme pour montrer l'un de ses aspects. Les sons, qui relèvent des organes et de la physiologie, sont la moindre partie du langage; ce sont des moyens, car le langage est avant tout l'expression de l'âme par des sons articulés.

234. — RAPPORTS DU LANGAGE ET DE LA PENSÉE

§ A. — INFLUENCE DE LA PENSÉE SUR LE LANGAGE

La pensée est *antérieure* au langage : a) En effet, avant de faire volontairement un signe, il faut avoir quelque chose à signifier. — b) Ce qui le prouve encore, c'est que l'on peut penser sans le secours des mots : les enfants, les sourds-muets pensent avant de parler (235). C'est donc la pensée qui préside à la formation du

(1) MAX MÜLLER, *La science du langage*, Leçon IIe. Cf. SCHLEICHER, *Compendium de la grammaire comparative des langues indo-germaniques*. Il exagère la comparaison tirée de l'organisme : d'une simple analogie, il fait une identité. M. Bréal proteste contre cette assimilation. « Dire que le langage est un organisme, c'est obscurcir les choses et jeter dans les esprits une semence d'erreurs ».

(2) WHITNEY, *La vie du langage*. — DARMESTETER, *La vie des mots*.

langage, dans lequel on distingue le *vocabulaire* qui en est la *matière*, et la *syntaxe* qui en est la *forme*.

I. — **Vocabulaire** : sans la pensée les mots ne sont plus que des sons vides de sens. C'est elle qui leur donne leur signification, l'étend ou la restreint; c'est elle encore qui crée des mots nouveaux pour rendre des idées nouvelles. On parle parfois de la vie des mots; c'est une métaphore, car la vie est dans la pensée que les mots reflètent.

II. — **Syntaxe** : la syntaxe des langues subit, comme leur vocabulaire, l'influence de la pensée. Les lois de la grammaire en effet ne sont que l'expression des lois de la pensée : c'est la *logique du langage*. Leur application, pour être correcte, exige toujours une certaine attention de l'esprit. C'est un fait que les langues suivent, dans leurs transformations, l'évolution des peuples qui les parlent; elles se perfectionnent ou se corrompent selon le progrès ou la décadence intellectuelle.

§ B. — INFLUENCE DU LANGAGE SUR LA PENSÉE

I. — Le langage concourt à **perfectionner** la pensée, car il l'**éclaircit**, la **fixe** et la **simplifie**, en tant qu'il est un :

1°) **Instrument d'analyse** : notre pensée est généralement synthétique au début; elle enveloppe plusieurs éléments confondus. Or, si nous la développons, comme chaque mot n'exprime qu'un élément de l'idée simple, il nous faut décomposer cette pensée synthétique en ses divers éléments et exprimer chacun d'eux par un terme spécial. C'est ainsi que le langage **éclaircit** la pensée, car, selon la remarque de Montesquieu, « on ne sait bien ce que l'on a voulu dire que lorsqu'on l'a dit. »

2°) **Instrument d'abstraction** : l'intelligence peut abstraire sans la parole, c'est-à-dire considérer une qualité spéciale d'un objet séparément des autres qualités; mais cette séparation dans la pensée ne correspond pas à une séparation réelle, car, en réalité, les qualités sont intimement unies dans le tout concret. Aussi, en vertu de leur association par contiguïté, l'ensemble des qualités tend à se reformer spontanément, quand l'opération

abstractive est terminée. Il ne resterait donc rien du travail de l'abstraction qu'il faudrait recommencer sans cesse. Mais, par le langage, l'idée abstraite est liée à un mot et est fixée pour toujours. Le langage oppose ainsi à l'association naturelle par contiguïté une association artificielle qui la contrebalance : l'association de la qualité avec le mot. C'est ainsi que le langage sert à fixer la pensée.

3° **Instrument de généralisation et de classification** : il faut faire pour la généralisation le même raisonnement que pour l'abstraction. La représentation des caractères communs, qui constituent l'idée générale, s'évanouirait aussitôt après la comparaison abstractive (qui les a dégagés, si le mot ne permettait de rendre stable le souvenir de ces caractères et ne dispensait de les rechercher ultérieurement. Hamilton (1) a bien marqué ce rôle du langage : « Un signe est nécessaire pour donner de la stabilité à nos progrès intellectuels, pour fixer chaque pas de notre marche et en faire un nouveau point de départ pour de nouveaux progrès. Une armée peut se répandre sur un pays, mais elle n'en fait la conquête qu'en y établissant des forteresses. Les mots sont les forteresses de la pensée ».

Pour toutes ces raisons, c'est-à-dire parce que le langage est un instrument d'analyse, d'abstraction et de généralisation, il simplifie la pensée en substituant les mots aux images et aux idées. L'esprit n'a pas besoin de recommencer à chaque fois toute une série d'opérations ; il pense un signe, et c'est comme s'il pensait la chose.

II. — Le langage conserve et transmet la pensée, en tant qu'il est un :

1° **Instrument de mnémotechnie** : il sert à la conservation des idées et en facilite le rappel.

2° **Instrument de communication** : sans lui pas de société. Il sert à l'instruction et l'éducation.

Conclusion : par la parole et surtout par l'écriture sont conservés et transmis d'âge en âge les trésors de la pensée humaine (sciences, lettres). C'est grâce au langage que l'humanité peut être

(1) *Lectures on Metaphysics*, III, p. 138 et s.

considérée, selon le mot de Pascal, « comme un même homme qui subsiste toujours et qui apprend continuellement » (1). Le langage est donc un puissant moyen de progrès individuel et social.

235. — PEUT-ON PENSER SANS LANGAGE ?

La réponse sera différente selon qu'on prendra le terme langage dans le sens de *mots* ou de signes *sensibles* autres que les mots (2).

I. — **Mots** : si par langage on entend les mots, il faut dire qu'on peut penser sans leur secours. En effet :

A. — L'enfant a des idées qui préexistent chez lui au langage ; vg. idées de ce qu'il voit autour de lui : personnes, tables, chaises. — idées d'actions, telles que boire, manger, etc. — Les sourds-muets ont aussi des idées et n'ont pas de mots.

B. — La pensée peut à la rigueur se passer du langage, car, en présence des choses ou de leurs images, l'intelligence est capable d'abstraire, de juger, même de raisonner. Le langage a pour condition cette pensée antécédente (234 § A). C'est précisément son absence, bien plus que la forme de leurs organes, qui rend les animaux impropres à la parole.

C. — En fait, on constate souvent un écart entre la faculté de penser et la faculté d'exprimer sa pensée. Les penseurs les plus profonds n'ont pas toujours l'élocution la plus facile. — Dans les langues les plus parfaites, dans l'expression la plus achevée de la pensée, il y a toujours quelques nuances de l'idée qui restent inexprimées. Il n'y a donc pas de liaison nécessaire entre l'idée et le mot.

D. — L'idée peut exister sans le mot : c'est un fait d'expérience qu'on cherche parfois ses mots pour exprimer ses idées. — Réciproquement, le mot peut exister sans l'idée : on peut lire ou débiter des phrases entières en pensant à autre chose. Il faut

(1) *Fragments d'un traité du vide*, Éd. HAVET, p. 436.

(2) V. EGGER, *La parole intérieure*.

donc conclure que l'homme peut absolument penser sans le secours des mots.

II. — **Autres signes sensibles ou images** : si par langue on entend un signe sensible se rapportant aux sens autres que l'ouïe, il faut reconnaître que l'esprit peut les employer à la place des signes articulés ou mots. C'est ainsi que les sourds-muets se servent de gestes. L'aveugle-sourde-muette Laura Bridgman a été éduquée au moyen du langage tactile (1).

L'esprit peut même se passer de signes extérieurs ; mais alors il doit user des images qui servent de matière, de « schème » à sa pensée (148). C'est un minimum nécessaire ; c'est pour cela qu'Aristote a dit : « On ne peut penser sans image. » Νοεῖν οὐκ ἔστιν ἄνευ φαντάσματος (2).

Conclusion : c'est donc à tort que Condillac (3) et de Bonald (4) prétendent que le langage est antérieur (5) à la pensée et que conséquemment on ne peut penser sans le secours des mots. Mais il faut reconnaître qu'une pensée, aidée seulement par des images ou des signes moins parfaits que les mots (6), serait une pensée :

(1) Notice du Dr Howe sur l'éducation de L. Bridgman (*Revue philosoph.* T. I).

(2) *De Memoria*, C. 1 ; Cf. *De Anima*, L. III, C. 8.

(3) *Logique*, ch. v. — *La langue des calculs*. — *Grammaire*.

(4) *Législation primitive*, Discours préliminaire.

(5) Nous avons vu que Bonald admet l'antériorité *logique* du langage (233, § B) ; en fait, chez le premier homme il admet la *simultanéité* de la pensée et des mots ; depuis, le langage est *antérieur réellement*, parce que c'est lui dont se sert l'éducateur pour éveiller les idées chez l'enfant.

(6) La pensée est, ordinairement, accompagnée de paroles intérieures. C'est pourquoi Platon définit la pensée « le dialogue de l'esprit avec lui-même », λόγον ἑν αὐτῇ, πρὸς αὐτὴν ἢ ψυχῇ διεξέρχεται περὶ ὧν ἂν σκοπῆι (*Théétète*, 190, A) ; et encore : « un dialogue intérieur et silencieux de l'âme avec elle-même », ὁ ἐντὸς τῆς ψυχῆς πρὸς αὐτὴν διάλογος ἄνευ φωνῆς γινόμενος. — Le même mot, dans certaines langues, signifie tout ensemble parole et pensée : vg. *λόγος*. — D'après M. Müller, pour les Polynésiens penser c'est parler dans l'estomac. — « Penser, c'est parler tout bas ; parler c'est penser tout haut. Le mot c'est la pensée revêtue d'un corps. » (Max Müller). — La pensée et les mots sont donc, *pratiquement*, inséparables. De là une importante conséquence littéraire : travailler le style c'est travailler la pensée. Cf. Longhaye, *Théorie des belles lettres*, L. III, ch. I, § II.

1°) *Obscure, confuse, synthétique.*

2°) *Passagère et discontinue.*

3°) *Lente, pénible, impliquée* dans les sensations et les images. C'est pourquoi si les mots ne sont pas nécessaires à la pensée, ils lui sont cependant souverainement utiles, car le langage étant un instrument d'analyse, d'abstraction et de généralisation, c'est lui qui *éclaircit, fixe et simplifie* la pensée (234 § B).

236. — INCONVÉNIENTS DU LANGAGE

Si le langage rend de grands services à la pensée, il faut convenir aussi qu'il a ses inconvénients et ses dangers (1). Sans doute Condillac exagère en disant que *toutes nos erreurs* viennent du langage ; néanmoins on doit reconnaître qu'il est une source d'erreurs et de sophismes (*Logique*, L. III, Ch. II).

I. — Le langage, étant une traduction matérielle de la pensée, est plus ou moins, comme toute traduction, une trahison : *traductore, traditore*. C'est ainsi que l'expression des choses spirituelles, comme *esprit, pensée, idée*, etc. étant empruntée au monde extérieur, les métaphores qui en résultent nous exposent à *matérialiser* les objets qu'elles expriment (2).

II. — Les notions abstraites, étant rendues par des *substantifs*, le langage nous porte à réaliser des abstractions, c'est-à-dire à les *substantialiser*, même à les *personnifier* : vg. la nature, le hasard, la loi.

III. — Les *synonymes* et les *homonymes* sont une cause d'équivoque, car aucune langue n'a un vocabulaire assez riche et assez précis pour suffire à l'expression de toutes les nuances de la pensée.

IV. — Les mots ont une valeur *subjective, relative*, qui dépend des tendances naturelles ou acquises de chacun, de l'éducation ou de l'expérience personnelle. C'est ainsi que le même mot n'a

(1) FR. SARCEY, *Le mot et la chose*.

(2) ЛЮБША ЯЕ, *Théorie des belles lettres*, L. III, ch. IV, § 4.

pas le même sens pour tous, n'éveille pas le même cortège d'idées et de sentiments. Cette remarque s'applique surtout aux mots qui expriment des notions très-compréhensives, *vg.* bonheur ou malheur, progrès ou décadence, etc. De là viennent souvent la divergence des opinions et la stérilité des discussions. On n'est pas sur le même terrain : comment pourrait-on se rencontrer ? Il faut donc commencer par circonscrire le terrain, c'est-à-dire par définir les termes qu'on emploie.

V. — Le langage, en fixant l'idée, nous épargne la peine de recommencer sans cesse le travail délicat de l'abstraction et de la généralisation. Mais ce service ne va pas sans un grand danger : le langage peut nous dispenser de penser. C'est le danger du *psittacisme* (Leibniz) ou *verbalisme*. Le langage nous transmet des opinions toutes faites : de là une foule d'erreurs, de préjugés, d'antipathies, si l'on n'a pas le souci de les contrôler par la réflexion et l'étude. On s'expose alors à se payer et à payer les autres de mots, au lieu de donner des raisons, oubliant que les mots ne sont « pas de l'argent comptant », mais de simples « jetons » (Hobbes) ⁽¹⁾. On parle à vide et à faux : c'est prendre « la paille des termes pour le grain des choses » ⁽²⁾. L'histoire des sciences offre de nombreux exemples de ces grands mots vagues, qui cachent le néant de la pensée : *vg.* *vertus dormitives*, *vertus magnétiques*, *influence psychique*, etc., etc.

VI. — En exprimant la pensée, le langage en reflète les défauts comme les qualités. Des idées confuses, des analyses incomplètes ou fausses, des rapprochements hasardés ou périlleux sont l'origine de certains mots vagues qui nous induisent en erreur sur les objets. C'est ce que Bacon a bien nommé *idola fori*, les idoles de la place publique. De fait, certaines époques ont pour les grands mots et les formules creuses un culte vraiment idolâtrique. Le prestige, qui les entoure et fait tant de dupes, tient sans doute à leur vague mystérieux et à leur sonorité ; mais leur succès tient surtout à ce qu'ils flattent les passions, l'orgueil ou la convoitise.

⁽¹⁾ La logique ou le calcul.

⁽²⁾ LEIBNIZ, *Théodicée*, III^e P., n. 320. — DUGAS, *Le psittacisme et la pensée symbolique*.

Bossuet le notait déjà : « Quand une fois on a trouvé le moyen de prendre la multitude par l'appât de la liberté, elle suit en aveugle pourvu qu'elle en entende seulement le nom » ⁽¹⁾. Depuis lors la tyrannie des grands mots s'est singulièrement étendue et accentuée. Au XVIII^e siècle, ce sont les mots : *nature*, *sensation*, *despotisme*, *liberté*, *égalité*, *fraternité*, *fanatisme*, *superstition*, *tolérance*, etc. « Ces termes peu définis, que la raison n'emploie qu'avec sobriété et n'applique qu'avec circonspection, prodigués jusqu'au dégoût, étaient clairs, évidents même et sans difficulté pour les passions » ⁽²⁾. Pendant la Révolution, « la parole gigantesque et vague s'interpose entre l'esprit et les objets ; tous les contours sont brouillés et le vertige commence... La magie souveraine des mots va créer des fantômes, les uns hideux, l'*aristocrate* et le *tyran* ; les autres adorables, l'*ami du peuple*, le *patriote incorruptible* ; figures démesurées et forgées par le rêve, mais qui prendront la place des figures réelles » ⁽³⁾. Pendant la Restauration, les mots en vogue sont : *parti prêtre*, *jésuitisme*, *congrégation*, *réaction*, etc. Depuis 1830, les grands mots vagues et perfides ont pullulé : *vg.* *Théocratie*, *droit divin*, *sécularisation*, *laïcisation*, *idées modernes*, *principes de 89*, *droit au travail*, *souveraineté du peuple*, *droit nouveau*, *civilisation*, *progrès*, *science*, *cléricalisme* ⁽⁴⁾, etc., etc.

Remède : il faut savoir s'imposer, par la réflexion, « la plus entière précision dans les idées ou, ce qui est pratiquement tout un, la plus sévère propriété dans les termes » ⁽⁵⁾.

237. — LES LANGUES

Une langue est un système de mots dont se sert un peuple. — On peut les diviser :

- (1) BOSSUET, *Oraison funèbre de la reine d'Angleterre*.
 (2) DE BOSSET, *Mélanges littéraires*, t. I, *Réflexions philosophiques sur la tolérance des opinions*.
 (3) TAINE, *L'ancien régime*, l. IV, ch. III, § 5.
 (4) Le Play montre fort bien le danger de ces grands mots. Cf. *La réforme sociale*, ch. IXXI, § 41 ; *L'organisation du travail*, § 56-60.
 (5) LONGHAYE, *Théorie des belles lettres*, l. III, ch. II, § 2.

I. — Au point de vue psychologique, en langues :

A) **Synthétiques** : langues qui tendent à exprimer plusieurs idées par un seul mot : vg. $\lambda\upsilon - \theta - \chi - \sigma - \omicron - \mu\alpha\iota$. $\sqrt{\lambda\upsilon} =$ = idée de délier ; $\mu\alpha\iota$ = désinence personnelle ; σ = idée de futur en général ; χ = passif ; θ = futur premier ; \omicron = voyelle modale de l'indicatif.

B) **Analytiques** : celles qui tendent à exprimer chaque idée par un mot distinct : vg. je serai délié. C'est le besoin de clarté qui a transformé les langues synthétiques en analytiques, où les pronoms (je délierai, Cf. $\lambda\upsilon\sigma\omega$), les prépositions (à Dieu, Cf. *Deo*), les auxiliaires (*être, avoir* : je serai, j'aurai délié) servent à marquer les rapports grammaticaux. Dans les langues analytiques, à cause de l'absence de désinences, l'ordre des mots est soumis à des lois rigoureuses ; les inversions sont rares. Ainsi, en latin, sans changer le sens, on peut dire indifféremment : *Petrus verberat Paulum*, ou *Paulum verberat Petrus*, tandis qu'en français l'inversion est impossible.

Loi d'évolution : l'évolution du langage correspond à celle de la pensée. La pensée est d'abord synthétique. Ses divers éléments ne se distinguent que peu à peu ; c'est plus tard, par la réflexion, qu'elle devient analytique (72). Les langues sont régies par la même loi : d'abord synthétiques, elles deviennent de plus en plus analytiques.

1° **Explication de cette loi** : la pensée tendant de plus en plus à la netteté et à l'analyse, les langues sont amenées à marquer les rapports grammaticaux par des mots distincts.

2° **Preuves de cette loi** : on peut la prouver en alléguant :

a) Qu'on est passé du langage naturel, qui est synthétique, au langage artificiel, qui est analytique (233, § A).

b) Qu'à des langues flexionnelles synthétiques, comme le *latin*, ont succédé les langues *romanes* (vg. français, etc.), dérivées du latin, où l'usage des prépositions a remplacé les déclinaisons (vg. *rosa, de la rose, à la rose*)⁽¹⁾.

(1) Voir, en tête du *Dictionnaire général de la langue française*, par A. Hatzfeld, A. Darmesteter et A. Thomas, un *Traité de la formation de la langue*. — V. HENRY, *Antinomies linguistiques*.

Remarques : 1) Il faut d'ailleurs noter que chaque langue conserve toujours cependant une tendance synthétique, qui contrebalance l'effet de la tendance analytique ; la première répond au besoin de simplicité ; la seconde au besoin de clarté. Or ces deux besoins de l'esprit humain sont indestructibles. La langue la plus parfaite sera celle qui saura les satisfaire dans une juste mesure.

2) Ces appellations « analytique », « synthétique » sont relatives : vg. le grec est une langue synthétique par rapport aux langues modernes de l'Europe, mais elle est analytique par rapport au sanscrit.

II. — **Au point de vue morphologique** : d'après l'état de la racine et la nature des formes ($\mu\omicron\sigma\sigma\eta$) grammaticales, on peut les classer en trois groupes. On distingue alors les langues en :

A) **Isolantes ou monosyllabiques** : vg. chinois, annamite, siamois, birman, tibétain. Les mots sont des monosyllabes juxtaposés ; les rapports grammaticaux sont indiqués par la position relative des mots : vg. en chinois : i (avec) kien (l'épée) ; Cf. en latin : *ense*⁽¹⁾.

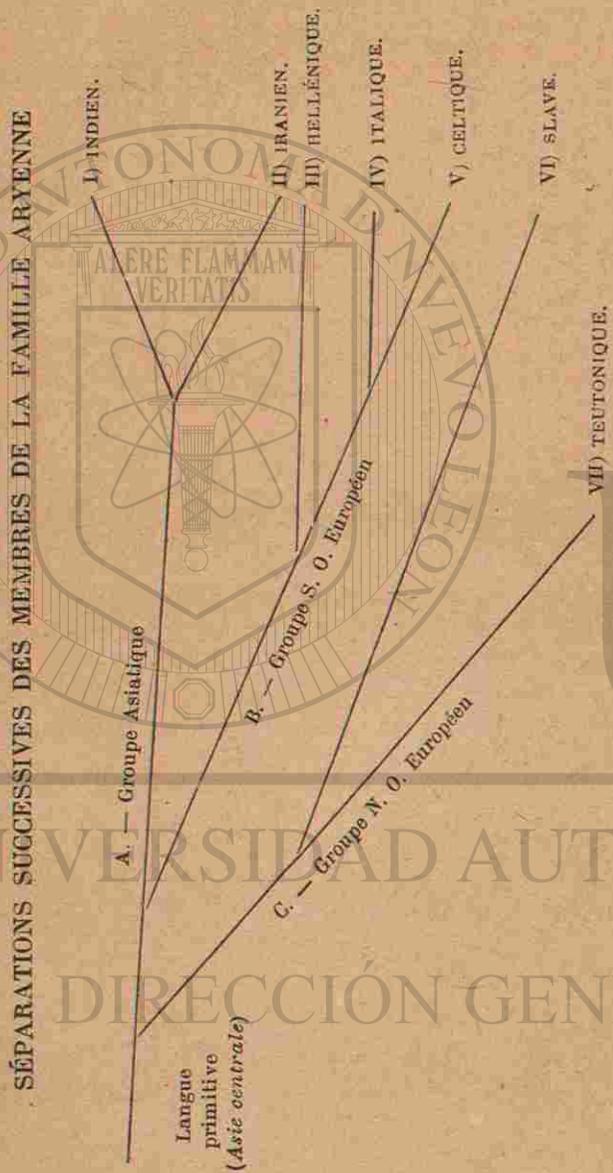
B) **Agglutinantes** : la racine reste invariable ; les rapports sont indiqués par des mots ou particules collés à la racine : vg. ture, finnois, hongrois, japonais, café, langues des tribus américaines. En ture, vg. $\sqrt{\text{sev}}$ = idée d'amour ; *mek* = idée d'infinitif présent : d'où *sevmek* = aimer ; — *er* = idée de participe présent, d'où : *sever* = aimant ; — *im* = je, d'où *severim* = aimant je = j'aime⁽²⁾.

C) **Flexionnelles** : la racine se modifie et les rapports sont indiqués par des désinences. La terminaison s'infléchit pour rendre les diverses modifications de l'idée principale exprimée par la racine : vg. langues sémitiques et langues aryennes. En latin : vg. *amavero*.

N. B. Jusqu'à présent la théorie dominante c'est que les idiomes

(1) MAX MÜLLER, *Leçons sur la science du langage*, p. 135, note de M. Julien.

(2) MAX MÜLLER, *Leçons sur la science du langage*, l. VIII, p. 369 et s.



aryens seraient successivement passés par les trois périodes : monosyllabique, etc... Sayce l'a attaquée. (1).

III. — **Au point de vue généalogique** : c'est-à-dire d'après la race. Cette classification serait la meilleure ; mais elle n'est pas possible partout, d'autant que les langues sont souvent indépendantes de la race. Voir, comme échantillon, le tableau ci-joint d'une classification *généalogique*, tracé d'après Max Müller (p. 546).

Remarque : unité primitive du langage. — « La philologie comparée a démontré isolément la parenté qui relie entre elles les différentes langues de la famille indo-européenne et de la famille sémitique, ainsi que de plusieurs branches de la famille touranienne, mais elle n'a pu aller plus loin » (2). La linguistique n'arrivera peut-être jamais à démontrer l'existence de l'unité primitive du langage, faute de documents assez anciens, qui permettent de rattacher les divers rameaux des langues connues à une même souche. Cependant la découverte de la langue dite *accadienne* ou *sumérienne* a fait avancer la question. Quoi qu'il arrive d'ailleurs, les linguistes reconnaissent que la *diversité* actuelle des langues n'est pas un argument contre la *possibilité* de l'unité primitive. « Il n'y a point de limites, dit Whitney, à la diversité qui peut résulter des différents développements entre des langues originaires une » (3). M. Müller est plus explicite encore : «... Nous arrivons à cette conviction que, quelque diversité qui existe dans les formes et dans les racines des langues humaines, on ne peut tirer de cette diversité aucun argument concluant contre la *possibilité* de l'origine commune de ces langues » (4).

(1) SAYCE, *Principes de philologie comparée*. — Cf. VAN DES GREYN, *Essais de mythologie et de philologie comparées*.

(2) VIGOUROUX, *La Bible et les découvertes modernes en Egypte et en Assyrie*, t. I, l. I, ch. vii.

(3) WHITNEY, *La vie du langage*, p. 221.

(4) M. MÜLLER, *La science du langage*, 9^e leçon, p. 469 de la 3^e édit. fr.

238. — QUALITÉS D'UNE LANGUE BIEN FAITE

Une langue bien faite doit répondre aux exigences multiples des facultés humaines, aux exigences de l'intelligence, de la sensibilité, de l'imagination et des organes des sens. C'est pourquoi elle doit être :

I. — **Logique** : la clarté est la qualité souveraine du langage, car on parle pour se faire comprendre : *Perspicuitas orationis summa virtus est* (Quintilien). Si les lois, qui président à la formation des mots et qui règlent leurs rapports syntaxiques, sont simples et logiques, la clarté et la précision seront la conséquence nécessaire de leur application. La clarté et la précision n'excluent d'ailleurs ni la richesse, ni la flexibilité des combinaisons, comme l'atteste, par exemple, le *verbe grec* ⁽¹⁾, qui est une merveille de logique souple et variée. Mais l'homme n'est pas intelligence pure ; les qualités logiques ne sauraient donc suffire.

II. — **Expressive** : elle doit répondre aux besoins de l'imagination et de la sensibilité, car l'homme aime à rendre ses sentiments, ses passions, ses résolutions par des images vives et des termes émouvants.

III. — **Rythmique** : comme l'homme ne communique avec ses semblables que par l'intermédiaire des organes, une langue, se prêtant aux combinaisons sonores et harmonieuses, au nombre et à la cadence, produit dans l'auditeur une sensation agréable qui le dispose favorablement.

Comparaison des langues synthétiques et analytiques :

A) Les langues **synthétiques**, ayant des formes multiples et variées, une grande facilité de flexion, de dérivation et de composition, moins de mots abstraits, sont plus *énergiques*, plus *vivantes*, plus favorables à l'*éloquence* et à la *poésie* que les langues *analytiques*.

B) Les langues **analytiques**, rendant chaque idée par un mot

⁽¹⁾ Voir l'ouvrage capital de G. Curtius sur le *verbe grec*. — Cf. MEYER, *Grammaire grecque*.

spécial, atteignent un degré supérieur d'abstraction et possèdent un grand nombre de mots invariables. Par là même, elles exigent un ordre de construction toujours le même dans les mêmes cas ; elles ont donc l'avantage de la *clarté* et de la *précision* et sont plus favorables à la *science*.

Pour bien juger de la valeur d'une langue, il faut se rappeler que « la parole est une et double comme l'homme lui-même, comme lui corporelle et spirituelle, corporelle par le son, par « l'air battu », spirituelle par la pensée qui s'y incarne : en tout image et résumé de notre nature » ⁽¹⁾.

239. — LANGUE UNIVERSELLE

On peut entendre par langue universelle, soit :

I. — Une langue **absolument** universelle : **théoriquement**, ce n'est pas une invention impossible ; des tentatives plus ou moins heureuses ont été faites ⁽²⁾.

Mais, **pratiquement**, c'est un projet chimérique. Car comment faire accepter cette invention par toute l'humanité ? Comment, s'il s'agit non seulement d'un système d'*écriture*, mais d'une méthode de langue *parlée*, fixer cette méthode et l'empêcher de varier avec les habitudes organiques et psychologiques des différents peuples ? ⁽³⁾

II. — Une langue **spéciale**, c'est-à-dire **relativement** universelle, faite pour l'*écriture* plutôt que pour la parole : *vg. diplomatique, scientifique, commerciale*. C'est possible **théoriquement** et **pratiquement**. Le latin a été longtemps la langue des savants ; le français était jusqu'à ces derniers temps la langue

⁽¹⁾ BOSCHAVE, *Théorie des belles lettres*, p. 1-2.

⁽²⁾ MAX MÜLLER, *Nouvelles leçons sur la science du langage*. Il cite *vg. WILKINS, Essai d'un caractère réel et d'une langue philosophique*. — DON SIMBALDO DE MAS, *Idéographie* (t. I, 2^e leçon, p. 56 et s. de la trad. fr.).

⁽³⁾ Descartes parle ainsi de ce projet dans une lettre au P. Mersenne ; « ... Je tiens que cette langue est possible... Mais n'espérez pas de la voir jamais en usage... » (Edition Cousin, t. VI, p. 61).

diplomatique. Les chiffres et les signes algébriques sont une langue artificielle qui, bien que prononcée diversement par chaque peuple, exprime pourtant les mêmes idées. Un Allemand a tout récemment (1881) imaginé une langue universelle commerciale, qu'on appelle le *volapük*. Leibniz forma, sans le réaliser, le projet de constituer une langue universelle (1).

Conditions : Leibniz a du moins montré que, pour inventer une pareille langue, il faudrait d'abord déterminer par l'analyse tous les concepts *élémentaires*, qui entrent dans les concepts composés et fixer les lois de leurs combinaisons (2). Il faudrait ensuite imaginer des signes d'une valeur absolue pour exprimer ces concepts élémentaires et leurs combinaisons.

Ces signes, d'après Condillac (3), devraient être :

1°) **Simplex et peu nombreux.**

2°) Avoir un sens **rigoureusement déterminé.**

3°) Être composés d'après les lois de l'analogie.

L'effort réuni des plus grands philosophes pourrait seul mener à terme une pareille entreprise.

240. — APHORISMES DE CONDILLAC

I. — « **Tout l'art de raisonner se réduit à l'art de bien parler** » (4). — Sans doute il est impossible d'enchaîner les raisonnements si les idées, qui les composent, ne sont pas énoncées par des termes et des propositions. Sans doute encore l'art de raisonner sera d'autant plus facile que les termes et les propositions seront formés d'après des règles plus précises et plus simples. Il peut même arriver, vg. en algèbre, que l'art de raisonner et la langue qui lui sert d'expression soient inséparables. Mais on ne

(1) LEIBNIZ, *Lettres à Remond de Montmort* (Édit. Dutens, T. V, p. 7 et s.)

(2) LEIBNIZ, *Lettre à Th. Burnet* (*Ibid.* T. VI, p. 262. Cf. M. Müller, *op. cit.*, p. 55-57).

(3) CONDILLAC, *Langue des calculs*, Préface.

(4) *Logique*, II^e P., ch. v ; Cf. ch. vii.

saurait concéder davantage à Condillac ; il est impossible de ramener l'art de raisonner à « une langue bien faite », parce que :

a) Cette langue elle-même est le produit d'une longue suite de raisonnements antécédents.

b) Le raisonnement est toujours requis pour manier cette langue correctement.

c) On ne peut ramener l'une à l'autre deux opérations aussi différentes que celles de percevoir des rapports et de créer des signes.

d) On peut assurément résoudre une équation en suivant mécaniquement les règles de la langue algébrique ; mais, pour mettre le problème en équation, l'algébriste a besoin de réflexion et de raisonnement.

II. — « **Une science n'est qu'une langue bien faite.** » C'est à tort que Condillac réduit en somme la science à une collection de mots quand il dit : « Créer une science n'est autre chose que faire une langue » (1). En effet :

1°) Il y a entre la science et la langue la même relation qu'entre l'idée et le mot, car la science n'est qu'un tissu d'idées enchaînées. Or, nous l'avons montré, ce n'est pas le mot qui produit la pensée, mais c'est la pensée qui crée le mot (234, 235). De même, ce n'est pas la langue qui fait la science, mais c'est la science qui se fait sa langue, la précise et la complète, au fur et à mesure qu'elle se développe elle-même et progresse.

2°) Réduire la science à une langue bien faite, à une collection de mots, c'est la réduire à des définitions *verbales*. Or la science doit aboutir à des définitions *réelles*, car elle est, selon l'expression de Bacon : *Commercium mentis et rerum*, « le commerce de l'esprit avec les choses » (Cf. *Logique*). Cette doctrine est une conséquence du *nominalisme* de Condillac, qui ne voit dans l'idée générale qu'un *nom commun* (144).

Conclusion : ce n'est pas à dire cependant que la terminologie ne contribue pas à son tour aux progrès de la science. C'est ainsi que la nomenclature chimique a facilité les découvertes ultérieures. Ce n'est là qu'une réaction. La science et la

(1) *Langue des calculs*, I, I, ch. xvi.

langue, comme la pensée et le langage, ont des rapports d'influence réciproque. Mais la priorité appartient à la science. Il faut donc retourner la proposition de Condillac et dire : *Une langue bien faite vient d'une science bien faite.*

241. — LA GRAMMAIRE

I. — **Grammaire particulière** : ensemble des règles suivies par une langue pour l'expression de l'âme et de ses phénomènes : vg. la grammaire française.

II. — **Grammaire comparée ou historique** : elle étudie, au point de vue de la **Phonétique**, de l'**Étymologie**, de la **Morphologie** et de la **Syntaxe**, deux ou plusieurs langues étroitement apparentées : vg. grammaire comparée des langues indo-européennes ⁽¹⁾.

III. — **Grammaire générale** : après avoir rapproché la plus grande partie des langues connues, l'on donne aux règles communes, qu'on a réussi à en dégager, le nom de *grammaire générale* ⁽²⁾. Pour constituer une *grammaire universelle*, il faudrait pouvoir comparer entre elles toutes les langues qui existent ou ont existé. A défaut de cette tentative chimérique, on se contente d'étudier le plus grand nombre possible de langues.

On peut rapporter tous les mots à deux grandes classes : le **Verbe** et le **Nom**.

Le **Verbe** (*ἔργον, verbum*) est le mot, la parole par excellence,

⁽¹⁾ vg. F. BOPP, *Grammaire comparée des langues indo-européennes*. — E. EGGER, *Notions élémentaires de grammaire comparée pour servir à l'étude des trois langues classiques*. — V. HENRI, *Précis de grammaire comparée du grec et du latin*. — F. BRESOT, *Grammaire historique de la langue française*. — H. PAUL, *Principien der Sprachgeschichte*. — DEUMÉNIL, *Einführung in das Sprachstudium*. — PAPILLOX, *Philology comparative*. — P. MERLO, *Le radici e le prime formazioni grammaticali della lingua ariana*, etc.

⁽²⁾ vg. PONT-ROYAL, *Grammaire générale et raisonnée*. — BEAUZÉE, *Grammaire générale*. — S. DE SACY, *Principes de grammaire générale*. — BÉROUZE, *Principes de la grammaire générale*, etc.

parce que, à lui seul, il peut former une proposition (vg. *ἴστω*) et que, dans les autres propositions, c'est lui qui réunit ou divise le substantif et l'attribut.

Le **Nom** (*ὄνομα, nomen*) c'est ce qui fait connaître la nature des personnes et des choses. Dans la classe du nom, on a distingué le nom proprement dit ou **Substantif**, qui exprime l'être ou substance des choses, et l'**Adjectif** ou l'**Attribut**, qui exprime leur manière d'être. Le **verbe**, le **substantif** et l'**adjectif** sont les trois éléments essentiels de toute langue : ils expriment les idées et les rapports simples. Les mots *accessoires* sont des termes de liaison : ils servent à rendre les nuances de la pensée et certains rapports plus compliqués. Les **Pronoms** tiennent la place des noms ; l'**Article** et l'**Adverbe** modifient l'un le substantif, l'autre l'adjectif et le verbe. La **Préposition** marque le rapport d'un mot à un autre, la **Conjonction** indique le rapport d'une proposition à une autre. L'**Interjection** proprement dite (*αἶψα, heu, ah*) est un mot à peine articulé qui rappelle le langage naturel.

Le **substantif**, l'**adjectif**, le **participe** qui rentre dans la catégorie de l'adjectif, le **pronom** et l'**article** se ramènent naturellement au **nom**. L'**adverbe**, la **préposition** et la **conjonction** se rattachent aussi au **nom**, car ces mots sont des noms à un certain cas ⁽¹⁾.

Après avoir énuméré les principaux éléments du discours, la grammaire traite de la **formation** des mots (c'est l'objet de la *phonétique*, de l'*étymologie* et de la *morphologie*) et de leur **disposition** dans la phrase (c'est le but de la *syntaxe*). Sous ce rapport, il ne se dégage pas de règle absolument commune. Nous avons noté, par exemple, qu'au point de vue *morphologique*, les procédés se ramènent aux trois suivants : *juxtaposition* de racines monosyllabiques, isolées et invariables ; — *agglutination* de particules à la racine ; — *fusion intime* de la racine et des particules qui la modifient. Ces particules s'appellent *affixes* d'une façon générale ; *préfixes*, quand elles sont placées avant la racine ; *suffixes* quand elles le sont après.

⁽¹⁾ PAPILLOX, *opere citato*.

CHAPITRE II

LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Cette question donne lieu à deux problèmes différents :

I. — Quelle est la **nature** des rapports du physique et du moral, c'est-à-dire de l'union du corps et de l'âme dans l'homme, et quel en est le **principe** ? Ce problème relève de la Métaphysique (Cf. *Psychologie rationnelle*).

II. — Quels sont, dans l'homme, les **effets** de cette union du physique et du moral ? Ce second problème ressortit à la Physiologie et à la Psychologie expérimentale. — On peut, pour coordonner les faits, distinguer d'une part des rapports **généraux** ; d'autre part des rapports **spéciaux**, résultant de certains états particuliers qui peuvent être *réguliers* ou *anormaux*, comme le sommeil, l'hallucination, le rêve, le somnambulisme, l'hypnotisme, la folie.

ARTICLE I

RAPPORTS GÉNÉRAUX DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Le *physique* désigne ici l'ensemble des phénomènes *physiologiques* ; le *moral* signifie l'ensemble des phénomènes *psychologiques*. Or c'est un fait constaté par l'expérience et confirmé par la science que le physique agit sur le moral et que le moral agit à son tour sur le physique⁽¹⁾. Cette influence réciproque est un effet

(1) DESCARTES, *Les passions de l'âme*. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III. — CABANIS, *Rapports du physique et du moral*. — MAINE DE BIRAN, *Rapports du physique et du moral de l'homme*. — BERARD, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*. — LUTS, *Le cerveau et ses fonctions*. — RICHEL, *L'homme et l'intelligence*

de l'union intime de l'âme et du corps, de « cette étroite couture de l'esprit et du corps s'entrecommuniquant leur fortune ». (Montaigne).

242. — INFLUENCE DU PHYSIQUE SUR LE MORAL

Il suffit de passer en revue les différentes facultés de l'âme pour montrer que leur exercice est plus ou moins conditionné par l'organisme :

I. — **Sensibilité** : A). — La sensation a pour antécédent une triple impression ; 1^o *Organique* ; 2^o *nerveuse* ; — 3^o *cérébrale* (31). — Les idées de couleur, de son, font défaut aux aveugles, aux sourds de naissance.

B). — Il suffit parfois d'imiter l'expression de certains sentiments par l'attitude du corps et le jeu de la physiologie, pour provoquer dans l'âme l'éveil de ces sentiments. Un air martial et décidé suggère le courage, une posture humble inspire la soumission ; un sourire forcé diminue la tristesse. On chante pour se donner du cœur et de l'assurance. C'est un phénomène d'auto-suggestion qui s'explique aisément. A l'origine, c'est l'émotion qui détermine le mouvement ; mais à son tour le mouvement peut provoquer l'émotion, à cause de leur association

— MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit et Pathologie de l'esprit*. — BAIN, *L'Esprit et le corps*. — CABO, *Le matérialisme contemporain*. — PAUL JANET, *Le matérialisme contemporain*. — LEMOINE, *L'âme et le corps*. — RAVAISSON, *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, § 26, 28, 29, 30. — GARDAIR, *Corps et âme*. — FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*. — H. HOFFDING, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. — DE BONNIOT, *L'âme et la physiologie*. — SERBLED, *Le cerveau ; La vie affective*. — F. LAGRANGE, *L'exercice chez les enfants et les jeunes gens*, IV^e P. — CHARLTON-BASTIAN, *Le cerveau*. — RICHEL, *La fatigue intellectuelle*. — DUMAS, *Les états intellectuels dans la mélancolie*. — LÉLUT, *Physiologie de la pensée*. — P. JANET, *Le cerveau et la pensée*. — CH. WASHINGTON, *De l'âme humaine*, ch. VI, § 2. — E. NAVILLE, *Le matérialisme et la science*. — En attendant la publication du compte rendu du IV^e congrès international de Psychologie, tenu à Paris du 20 au 25 août 1900, on peut voir l'indication de ses travaux, où les rapports du physique et du moral tiennent une grande place, dans *l'Enseignement chrétien* (1^{er} janv. 1901, article de M. Durand, p. 21).

CHAPITRE II

LES RAPPORTS DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Cette question donne lieu à deux problèmes différents :

I. — Quelle est la **nature** des rapports du physique et du moral, c'est-à-dire de l'union du corps et de l'âme dans l'homme, et quel en est le **principe** ? Ce problème relève de la Métaphysique (Cf. *Psychologie rationnelle*).

II. — Quels sont, dans l'homme, les **effets** de cette union du physique et du moral ? Ce second problème ressortit à la Physiologie et à la Psychologie expérimentale. — On peut, pour coordonner les faits, distinguer d'une part des rapports **généraux** ; d'autre part des rapports **spéciaux**, résultant de certains états particuliers qui peuvent être *réguliers* ou *anormaux*, comme le sommeil, l'hallucination, le rêve, le somnambulisme, l'hypnotisme, la folie.

ARTICLE I

RAPPORTS GÉNÉRAUX DU PHYSIQUE ET DU MORAL

Le *physique* désigne ici l'ensemble des phénomènes *physiologiques* ; le *moral* signifie l'ensemble des phénomènes *psychologiques*. Or c'est un fait constaté par l'expérience et confirmé par la science que le physique agit sur le moral et que le moral agit à son tour sur le physique⁽¹⁾. Cette influence réciproque est un effet

(1) DESCARTES, *Les passions de l'âme*. — BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III. — CABANIS, *Rapports du physique et du moral*. — MAINE DE BIRAN, *Rapports du physique et du moral de l'homme*. — BERARD, *Nouvelles considérations sur les rapports du physique et du moral*. — LUTS, *Le cerveau et ses fonctions*. — RICHEL, *L'homme et l'intelligence*

de l'union intime de l'âme et du corps, de « cette étroite couture de l'esprit et du corps s'entrecommuniquant leur fortune ». (Montaigne).

242. — INFLUENCE DU PHYSIQUE SUR LE MORAL

Il suffit de passer en revue les différentes facultés de l'âme pour montrer que leur exercice est plus ou moins conditionné par l'organisme :

I. — **Sensibilité** : A). — La sensation a pour antécédent une triple impression ; 1^o *Organique* ; 2^o *nerveuse* ; — 3^o *cérébrale* (31). — Les idées de couleur, de son, font défaut aux aveugles, aux sourds de naissance.

B). — Il suffit parfois d'imiter l'expression de certains sentiments par l'attitude du corps et le jeu de la physiologie, pour provoquer dans l'âme l'éveil de ces sentiments. Un air martial et décidé suggère le courage, une posture humble inspire la soumission ; un sourire forcé diminue la tristesse. On chante pour se donner du cœur et de l'assurance. C'est un phénomène d'auto-suggestion qui s'explique aisément. A l'origine, c'est l'émotion qui détermine le mouvement ; mais à son tour le mouvement peut provoquer l'émotion, à cause de leur association

— MAUDSLEY, *Physiologie de l'esprit et Pathologie de l'esprit*. — BAIN, *L'Esprit et le corps*. — CABO, *Le matérialisme contemporain*. — PAUL JANET, *Le matérialisme contemporain*. — LEMOINE, *L'âme et le corps*. — RAVAISSON, *Rapport sur la philosophie en France au XIX^e siècle*, § 26, 28, 29, 30. — GARDAIR, *Corps et âme*. — FARGES, *Le cerveau, l'âme et les facultés*. — H. HOFFDING, *Esquisse d'une psychologie fondée sur l'expérience*. — DE BONNIOT, *L'âme et la physiologie*. — SERBLED, *Le cerveau ; La vie affective*. — F. LAGRANGE, *L'exercice chez les enfants et les jeunes gens*, IV^e P. — CHARLTON-BASTIAN, *Le cerveau*. — RICHEL, *La fatigue intellectuelle*. — DUMAS, *Les états intellectuels dans la mélancolie*. — LÉLUT, *Physiologie de la pensée*. — P. JANET, *Le cerveau et la pensée*. — CH. WADDINGTON, *De l'âme humaine*, ch. VI, § 2. — E. NAVILLE, *Le matérialisme et la science*. — En attendant la publication du compte rendu du IV^e congrès international de Psychologie, tenu à Paris du 20 au 25 août 1900, on peut voir l'indication de ses travaux, où les rapports du physique et du moral tiennent une grande place, dans *l'Enseignement chrétien* (1^{er} janv. 1901, article de M. Durand, p. 21).

mutuelle : en prenant l'expression extérieure d'une émotion nous excitons les impressions nerveuses qui la suscitent en nous.

C) L'âge, le climat, le régime alimentaire modifient le tempérament et celui-ci influe sur les inclinations et les passions, les goûts et les aptitudes (213). De même certaines maladies chroniques, la dyspepsie, l'anémie, portent à la mélancolie, à l'irritabilité, à la mollesse. Une bonne digestion favorise la belle humeur. Un ciel pur rend expansif et gai; un temps gris rend triste et sombre.

D). — L'instinct dépend directement de l'organisme en tant qu'il est une coordination de réflexes (61, V).

II. — **Perception externe** : les perceptions sensibles dépendent de l'état des organes sensoriels (100, 106, § C).

III. — **Mémoire** : la persistance des souvenirs suppose une habitude physiologique (109) et les troubles de la mémoire ont pour causes des maladies cérébrales (117). Un coup, une chute, une fièvre peuvent amener une perte partielle ou totale de la mémoire.

IV. — **Imagination** : l'image, étant un résidu de la sensation, est par conséquent, comme la sensation, dépendante du cerveau. Cf. les diverses manifestations de l'imagination dans la rêverie, le rêve, l'illusion, l'hallucination, le délire (123; et L. IV, ch. II, art. II). Certains narcotiques ou des liqueurs alcoolisées peuvent stupéfier ou surexciter l'imagination (2).

V. — **Opérations proprement intellectuelles** : l'influence du physique sur les opérations inférieures de l'intelligence qu'on nomme sensibles, est, nous venons de le voir, directe, parce que ces opérations sont liées aux organes. Son action sur les opérations proprement intellectuelles, pour être indirecte, est cependant réelle.

Les opérations sensibles, les sens, la mémoire, l'imagination, l'association des idées, fournissent à la pensée sa matière; les sensations et les images. Or comme l'état du cerveau et du système nerveux influe puissamment sur ces opérations, il est clair que, par

(1) AZAM, *Le caractère dans la santé et dans la maladie*.

(2) RICHET, *Revue des Deux Mondes*, 15 février et 1^{er} mars 1877. — A. BARINE, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} août 1897.

leur moyen, il agira sur la pensée proprement dite, c'est-à-dire sur le jugement et le raisonnement. C'est ainsi que la fatigue ou l'anémie cérébrale nous empêche de réfléchir et de raisonner. L'action de l'organisme est donc réelle, quoique indirecte. Aristote l'a constaté depuis longtemps : « On ne pense pas sans images » (235) et Bossuet le reconnaît après lui : « On n'entend point sans imaginer ni sans avoir senti » (1). Mais Bossuet (2) affirme d'autre part que le même Aristote (3) a « parlé divinement » quand il a dit « que l'entendement, de soi, n'est point attaché à un organe corporel, et qu'il est, par sa nature, séparable du corps ».

D'un côté, il est vrai qu'aucune image sensible ne se forme dans la conscience sans qu'une impression n'y corresponde dans le corps; il est vrai encore que l'idée est ordinairement accompagnée d'une image. En ce sens on doit dire qu'on ne pense pas sans images; or, comme les images sont les résidus des sensations et comme les sensations sont conditionnées par l'organisme, on voit pourquoi les opérations sensibles dépendent directement du corps. Mais, d'un autre côté, l'opération par laquelle l'esprit compare, juge, raisonne, est essentiellement différente de l'opération par laquelle il se souvient, imagine et perçoit. C'est pourquoi l'acte purement intellectuel se fait sans images et est soustrait à l'action directe de l'organisme. Par exemple, dans ce jugement : Dieu est bon, on peut sans doute se représenter les idées de *bonté* et de *divinité* par des images ou au moins par des mots, mais comment se représenter le rapport de convenance qui relie ces deux idées? Il n'y a aucune ressemblance entre l'idée de rapport et l'idée des termes entre lesquels le rapport est perçu (4).

(1) *De la connaissance de Dieu...* ch. III, § 16.

(2) *Ibidem*, ch. I, § 17.

(3) *De anima*, L. II, ch. II; L. III, ch. V.

(4) « Que concevons-nous plus clairement que notre pensée lorsque nous pensons? Et cependant il est impossible de s'imaginer une pensée, ni d'en peindre aucune image dans notre cerveau. Le *oui* et le *non* n'y en peuvent aussi avoir aucune, celui qui juge que la terre est ronde et celui qui juge qu'elle n'est pas ronde ayant tous deux les mêmes choses peintes dans le cerveau, savoir la terre et la rondeur, mais l'un y ajoutant l'affirmative qui est une action de son esprit, laquelle il conçoit sans aucune image cor-

Dans le raisonnement même impossibilité, car comment se représenter le rapport de connexion logique qui existe entre les prémisses et la conclusion ? Voilà pourquoi les opérations proprement intellectuelles, en soi indépendantes de l'organisme, n'en relèvent qu'indirectement, c'est-à-dire par l'intermédiaire des images ou des mots qui accompagnent les idées, matière du jugement et du raisonnement⁽¹⁾.

VI. — **Volonté** : l'activité volontaire subit l'influence indirecte de l'organisme, parce que le tempérament a sur le caractère une action *prédisposante*, c'est-à-dire qui l'incline dans un certain sens (213).

243. — INFLUENCE DU MORAL SUR LE PHYSIQUE

I. — **Influence de la sensibilité** : A) Toute émotion, en général, c'est-à-dire tout plaisir, toute douleur modifient plus ou moins l'organisme. Les expressions populaires : sécher d'ennui, languir de tristesse, pâlir d'effroi, être rongé de remords, etc., en témoignent à leur manière.

Les émotions provoquent des phénomènes *expressifs*, car elles se manifestent au dehors par les jeux de physionomie⁽²⁾, les gestes⁽³⁾, les gémissements, les larmes, les cris, le rire, le frisson⁽⁴⁾, etc.

porielle, et l'autre une action contraire qui est la négation, laquelle peut encore moins avoir d'image », (*Logique de Port-Royal*, 1^{re} P., ch. i).

(1) RABIER, *Psychologie*, ch. xxi. § 6.

(2) MANTEGAZZA, *La physionomie et l'expression des sentiments*.

(3) MONTAIGNE remarque qu'avec les yeux, la tête, les mains on parle « à l'envy » de la langue : « Quoy des mains ? nous requérons, nous promettons, appelons, congédions, menaçons, prions, supplions, nions, refusons, interrogeons, admirons, nombrons, confessons, repartons, craignons, vergoignons, doutons, instruisons, commandons, incitons, encourageons, jurons, témoignons, accusons, condamnons, absolvons, injurions, mesprisons, desfions, despitons, flattons, applaudissons, bénissons, humilions, moquons, reconcilions, recommandons, exaltons, festoyons, resjouissons, complaignons, attristons, desconfortons, desesperons, estonnons, escrions, taisons, et quoy non ? d'une variation et multiplication, à l'envy de la langue ». (*Essais*, L. II, C. 12).

(4) Mosso, *La peur*.

Les émotions produisent aussi des altérations dans la vie organique. Ces altérations peuvent avoir un caractère *pathologique*. Une émotion forte peut causer des syncopes. M^{me} de Girardin a finement intitulé une de ses pièces : « La joie fait peur ». Bien plus, on a vu des gens mourir de joie ou d'épouvante. Un malade découragé succombe plus vite que celui qui a conservé l'espoir de guérir. En temps d'épidémie surtout, la crainte affaiblit l'organisme et le prédispose à contracter le mal régnant. La confiance, l'énergie, le calme ont des effets tout contraires. *A la guerre*, a dit Napoléon, *le moral est au physique comme dix est à un*.

B) Les **passions**, étant des inclinations devenues véhémentes, leur influence sur l'organisme est plus décisive encore. Nombre de maladies ont pour causes des habitudes déréglées : la colère, l'intempérance, la jalousie, etc. On connaît le vieux dicton : *La table tue plus de monde que la guerre*. Platon n'a-t-il pas dit également que l'intempérance tend à rendre l'homme inhabile à tous les dons du génie, des grâces et de la vertu, et à éteindre en lui l'esprit divin⁽¹⁾ ? Par contre, les bonnes habitudes, la tempérance, la force morale, la vertu, en un mot, qui est la santé de l'âme, réagit très efficacement sur la santé du corps. Cette influence est réciproque, car l'âme et le corps forment « un tout naturel ». La sagesse antique a résumé cette vérité dans cet adage : *Mens sana in corpore sano*.

C) L'âme exerce une influence **plastique** sur le corps : elle peut le façonner, dans une certaine mesure, à son image et ressemblance. « L'esprit, dit Michelet, est l'ouvrier de sa demeure. Voyez comme il travaille la figure humaine dans laquelle il est enfermé, comme il en forme et déforme les traits ». Lavater a écrit de son côté : « Le moyen le plus sûr d'embellir notre physionomie, autant qu'il dépend de nous, est d'embellir notre âme et d'en refuser l'entrée à toute passion vicieuse. Le meilleur moyen de la rendre expressive et intéressante est de penser juste et avec délicatesse. Enfin pour y répandre un caractère de dignité, remplissez votre

(1) *Timée*, cité par J. de MAISTRE, *Soirées de Saint-Petersbourg*, 1^{er} Entretien. Il cite aussi le sermon sur la prédestination où Bourdaloue commente ce texte : *Vis sanus fieri !*

âme de sentiments vertueux et religieux (1) ». Cette loi n'a rien d'absolu, car il y a des visages qui restent réfractaires à l'expression des sentiments de l'âme, comme certains milieux opaques à la transmission de la lumière. Mais, parlant en général, on peut admettre cette parole de Sulzer : « Nous voyons l'âme dans le corps. Aussi nous pouvons dire : Le corps est l'image de l'âme, ou l'âme elle-même rendue visible (2) ».

II. — **Influence de l'imagination** : l'intelligence proprement dite, l'entendement, n'agit pas directement sur l'organisme. L'imagination a au contraire une influence très grande. A. Bain a formulé cette loi : La représentation mentale d'un objet tend à faire renaitre les mouvements physiques qui ont été primitivement associés à la sensation de cet objet. C'est l'effet moteur des images, c'est leur loi dynamique (128, § IV).

Les faits abondent. L'imagination d'une chose effrayante ou le souvenir d'un danger couru peut donner le frisson. La représentation du bâillement suffit parfois à le provoquer. Le vertige est la réalisation du mouvement que l'on imagine et que l'on craint. En racontant une scène animée on en reproduit machinalement les divers mouvements. Si l'on se figure vivement le mouvement d'un pendule qu'on tient suspendu, ce pendule paraît se mouvoir spontanément : c'est l'expérience de Chevreul. L'imagination joue un grand rôle dans les maladies, soit pour les aggraver, soit pour en faciliter la guérison. C'est encore par l'influence de l'imagination sur l'organisme que s'expliquent certains phénomènes de l'hystérie et de l'hypnotisme (247, 248). La seule représentation

(1) *Fragments physiognomoniques*. — Cf. DE MAISTRE, *Examen de la philosophie de Bacon*, T. II, ch. vi (fin du). — CH. LEVÉQUE, *La science du beau*, T. I, 1^{re} P., ch. III, p. 64 et s. (2^e Ed.). — 2^e P., ch. II, p. 300 et s. — J. RAMBASSON, *La transmission par contagion des phénomènes nerveux, intellectuels et moraux*.

(2) *Théorie générale des Beaux arts*. — S'il est vrai que l'homme se peint dans son style, on peut dire aussi qu'il se révèle dans ses moindres gestes : « Le sage prend son chapeau où il l'a laissé, tout autrement que le sot ». (STERN). — Cf. P. GARDOT, *Le beau dans la nature et dans les arts*, T. I, 1^{re} P., ch. III, Art. 2, § 2.

d'un mets répugnant peut amener des nausées, comme celle d'un fruit savoureux fait venir l'eau à la bouche (3).

III. — **Influence de la volonté** : A) La volonté influe indirectement sur l'organisme par l'attention qu'elle commande. L'attention renforce ou affaiblit les sensations, elle évoque ou chasse les souvenirs ; or, comme sensations et souvenirs sont conditionnés par des antécédents physiologiques, l'attention et conséquemment la volonté, dont elle dépend, doivent influencer sur ces antécédents (4).

B) La volonté exerce encore une influence indirecte sur les fonctions de nutrition et sur le tempérament : elle en vient à modifier insensiblement l'organisme, selon qu'elle accorde plus ou moins à la nourriture, aux exercices corporels, au sommeil, etc. (5).

C) L'action de l'âme sur le corps apparaît surtout dans le mouvement volontaire (6), dans les fonctions de relation. C'est par l'intermédiaire des nerfs sensitifs ou afférents que le corps et, par lui, le monde extérieur agissent sur l'âme ; mais

(1) Ce fait peut servir à mettre en évidence l'étroite parenté de l'image et de la sensation, et la ressemblance de leur action sur l'organisme. « C'est un fait de notoriété vulgaire que, lorsque la sensibilité gustative est mise en éveil par la vue, le fumet ou seulement par le souvenir d'un mets agréable, l'eau en vient à la bouche », c'est à dire que la sécrétion salivaire se produit en abondance. Ce que l'on ne savait point, c'est que l'eau en vient aussi à l'estomac, c'est à dire que la même excitation sensorielle suscite la sécrétion gastrique. A plus forte raison ce liquide afflue-t-il lorsque, au lieu d'un vain fantôme, c'est l'aliment savoureux lui-même qui est présenté à l'animal introduit dans sa cavité buccale et promené par la langue sur toutes les surfaces impressionnables du goût. Un flux de sue gastrique répond à l'excitation sensorielle... Cette sécrétion sensorielle est adaptée aux qualités gustatives de l'aliment. Le mets savoureux et de haut goût bexalle; l'aliment insipide, de goût plat ou désagréable, ne saurait l'éveiller. On voit le rôle considérable de la sensation gustative; elle est le *primum movens* de l'activité de l'estomac; c'est la sensation per se qui provoque l'écoulement du suc le plus énergétique... C'est ainsi que la sensation gustative nous apparaît comme la condition du fonctionnement normal de l'estomac et comme le ressort de son activité physiologique. Elle entre, en un mot, dans les desseins de la nature ». (A. DASTRE, *Revue des Deux Mondes*, 1^{er} Nov. 1900, p. 220-223).

(2) BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. III, § 17.

(3) BOSSUET, *Ibidem*, ch. III, § 16.

(4) BOSSUET, *Ibidem*, ch. III, § 15. — *Élévations sur les mystères*, 4^e semaine, 8^e Elévation.

c'est au moyen des nerfs *moteurs* ou *efférents* que la volonté agit sur le corps et, par lui, sur le monde extérieur. L'ordre des phénomènes se présente ici en sens *inverse* de celui que nous avons constaté dans la sensation (32, p. 83, n. 1). Le point de départ est un fait psychologique : la *volition*. Cette incitation volontaire met en branle la cellule *cérébrale* psycho-motrice ; — cet ébranlement matériel vient solliciter la cellule psycho-motrice dans un centre nerveux *encéphalo-rachidien* ; — et, ce n'est qu'après cette station intermédiaire, que l'excitation cérébrale arrive à sa destination, c'est-à-dire à un organe fonctionnel ordinaire, tel que le muscle. Arrivé là, l'ébranlement moléculaire détermine le mouvement physique : *vg.* lever les yeux. — La volonté peut non seulement produire mais empêcher certains mouvements ; c'est pourquoi son action est *excitatrice* ou *inhibitive*.

Conclusion : en somme, le corps est pour l'âme un moyen :
a) D'**information** : il fait parvenir jusqu'à l'âme les impressions du monde extérieur ; — *b)* d'**action** : il fait parvenir jusqu'au monde extérieur les émotions, les pensées et les volitions de l'âme. — La science des rapports du physique et du moral relève de deux autres sciences, la psychologie et la physiologie. C'est une science *mêlée*, qu'on nomme **psycho-physiologie** ; elle n'est pas encore bien constituée, car, si la psychologie n'a cessé de progresser depuis Socrate, la physiologie nerveuse n'en est encore qu'à ses débuts (4, 9).

Remarque : autres théories. — C'est par l'action mutuelle que nous avons expliqué les rapports du physique et du moral. Certains philosophes, rejetant l'idée de causalité, ne veulent voir dans l'union de l'âme et du corps qu'un cas de *parallélisme*. C'est l'opinion :

I. — De **Malebranche** (*théorie des causes occasionnelles*) et de **Leibniz** (*théorie de l'harmonie préétablie*). Tous deux admettent bien la distinction des faits physiologiques et des faits psychologiques ; mais ils ne voient entre ces deux séries de phénomènes irréductibles qu'une harmonieuse correspondance, sans action réciproque.

II. — Des **matérialistes** et de certains **phénoménistes** : les faits psychiques et les faits organiques forment deux séries, mais

sans aucune réciprocité d'influence. Le moral n'a aucune action sur le physique. Bien plus, la conscience avec ses modes, l'émotion, la pensée, la volition, n'est qu'un *reflet* des phénomènes cérébraux, un contre-phénomène (*).

Ces théories diverses s'accordent à nier toute action de l'âme sur le corps. Par conséquent nos réflexions, nos déterminations n'exercent aucune influence sur nos mouvements organiques, ni sur nos actes et œuvres extérieurs (parole, industrie, art, etc.).

Ce ne sont là que des affirmations qui attendent leur preuve. Elles sont non seulement en contradiction avec les apparences, mais encore avec la réalité, car la conscience atteste nettement l'action de la pensée et de la volition sur nos mouvements. La réfutation directe des principes, sur lesquels reposent ces différentes théories, trouvera sa place en Métaphysique.

ARTICLE II

RAPPORTS SPÉCIAUX

244. — LE SOMMEIL ET LE RÊVE (2)

I. — **Causes du sommeil :** le sommeil n'est point un état anormal. Il consiste dans une détente périodique, plus ou moins complète, des fonctions vitales et psychologiques qui constituent

(1) LANGE, *Histoire du matérialisme*, T. II. — Cf. FOUILLÉE, *L'évolutionnisme des idées-forces*, L. III. — RABIER, *Psychologie*, ch. LXVII, § 2.

(2) P. RADESTOCK, *Schlaf und Traum*. — MAURY, *Le sommeil et les rêves*. — SULLY, *Les illusions des sens et de l'esprit*. — TISSIÉ, *Les rêves*. — M. DE BIRAN, *Nouvelles considérations sur le sommeil* (Œuvres éditées par COUSIN, t. II). — JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, Du sommeil. — DEGAS, *Le sommeil*, *Revue philosoph.* Avril 1897. — D^r FERRAND, *Le sommeil et le rêve*, *Annales de philos. chrétienne*, Octobre 1895. — DEGALD STEWART, *Éléments de la philosophie de l'esprit humain*, I P., Sect. V, Ch. v.

la vie de relation. Le sommeil du corps est généralement regardé comme la cause du sommeil de l'esprit. La cause habituelle du sommeil physiologique est la fatigue cérébrale, le besoin qu'a le système nerveux, soumis à la loi d'intermittence, de se refaire par le repos. — Il est favorisé par toutes les circonstances qui atténuent ou suspendent l'exercice des facultés mentales : vg. absence d'émotion, monotonie des impressions, le silence, les ténèbres. — Le sommeil peut aussi avoir des causes artificielles, comme l'ingestion de certaines substances soporifiques, ou accidentelles, comme certains états morbides.

II. — **Effets physiologiques** : le sommeil a pour effets :

1° **L'anesthésie partielle** du système nerveux *sensitif* : le dormeur n'est plus accessible aux excitations ordinaires qui stimulent les sens ; il ne voit plus, n'entend plus etc. C'est l'image de la mort : *Similitudo mortis imago*. Cependant il n'y a pas suppression, mais simple affaiblissement de la sensibilité, car, si l'on renforce l'intensité des excitations habituelles, le dormeur les perçoit et se réveille.

2° **La paralysie plus ou moins grande** du système *musculaire* : les yeux se ferment, les mouvements du corps s'alanguissent, les membres deviennent inertes et n'obéissent plus aux commandements de la volonté. Cependant les nerfs moteurs ne sont pas complètement paralysés, car les fonctions de circulation, de respiration, de sécrétion continuent et bien des mouvements plus ou moins inconscients s'accomplissent durant le sommeil.

III. — **Effets psychologiques** : il est possible qu'il n'y ait jamais sommeil absolu, c'est-à-dire suspension complète de toute activité consciente. Peut-être doit-on dire avec Descartes, en prenant comme lui le mot pensée dans le sens de conscience spontanée, que l'âme pense toujours. Mais c'est une hypothèse invérifiable (82). Cependant le sommeil est parfois si profond qu'il équivaut à une suspension complète des fonctions psychologiques, quand il y a eu absence totale de rêve ou que du moins le rêve n'a laissé aucun souvenir. Quoi qu'il en soit, le sommeil physiologique a pour conséquence de modifier plus ou moins notablement l'activité des facultés de l'âme :

1° **Perceptions externes** : il y a affaiblissement général ou

même absence complète des perceptions externes, surtout de la vue.

2° **Conscience réfléchie** : l'exercice de la réflexion, du jugement, du raisonnement est ordinairement suspendu.

3° **Volonté** : pendant le sommeil, on veut certaines choses, vg. marcher, lui, parler ; mais ces volitions restent ordinairement sans exécution. La liberté et partant la responsabilité disparaissent quand l'attention est supprimée et que la conscience réfléchie fait défaut.

4° **Imagination** : l'activité de cette faculté est au contraire grandement accrue pendant le sommeil. Ce surcroît d'activité a pour causes l'anesthésie des organes sensoriels et l'absence de réflexion :

a) L'imagination, privée du contrôle de la raison, est alors livrée sans frein à toutes les divagations.

b) D'autre part, pendant la veille, l'incessante comparaison, que nous faisons entre les sensations externes et les images, nous empêche de les confondre. Durant le sommeil, comme les sens ne fonctionnent plus ou ne fonctionnent que très faiblement, la confrontation des représentations imaginatives et des représentations sensibles est impossible. De là viennent l'intensité exceptionnelle des images, la tendance invincible de l'esprit à les objectiver et l'illusion persistante qui en résulte. De là vient aussi le grossissement extraordinaire des sensations internes. Reid raconte que, souffrant de la tête, par suite d'une chute, « l'emplâtre qu'on lui avait appliqué le tourmenta extrêmement ». Il rêva « très clairement qu'il était tombé entre les mains d'un parti d'Indiens et qu'ils lui enlevaient la peau du crâne » (1). Ainsi, pendant le sommeil, les images sont prises pour des réalités et les sensations sont démesurément agrandies, parce que nous n'avons pas pour les refréner ou les contrôler le contraste des sensations normales de la veille et que la réflexion est assoupie.

Conclusion : il faut noter qu'il y a, entre le sommeil profond et l'état de veille parfaite, une infinité de degrés ; c'est pourquoi,

(1) REID, *Œuvres complètes*, traduct. fr., t. I, p. 92.

entre ces limites extrêmes, les effets physiologiques et psychologiques du sommeil peuvent présenter une grande variété.

IV. — **Causes du rêve** : le rêve est l'ensemble des pensées que nous avons pendant le sommeil. Il a pour causes principales :

1° *Les dernières pensées de l'état de veille* : en vertu de l'association elles suggèrent les premières idées du sommeil.

2° *Les inclinations et préoccupations habituelles*.

3° *L'état de l'organisme* qui provoque certaines sensations sourdes même pendant le sommeil. L'imagination s'en empare, les grossit et les incorpore dans la trame du rêve commencé ; c'est l'une des causes de l'incohérence du rêve. Ainsi, dit-on, Descartes piqué par une puce se crut percé par un coup d'épée.

V. — **Rêve et rêverie** : (1) a) Le rêve a lieu pendant le sommeil ; la rêverie suppose l'état de veille. Aussi dans la rêverie, la continuation des perceptions actuelles nous empêche de prendre pour des réalités les imaginations de notre esprit.

b) Dans la rêverie, malgré l'assoupissement des facultés supérieures, une certaine réflexion persiste et maintient un certain ordre logique jusque dans les associations les plus bizarres, tandis que dans le rêve tout se mêle d'une façon incohérente (123).

La rêverie a des charmes, comme l'a noté La Fontaine :

*Chacun songe en veillant,
Il n'est rien de plus doux.*

C'est que la rêverie est le déploiement libre et facile de l'activité imaginative, pendant la somnolence des facultés proprement spirituelles qui, pour s'exercer, exigent un certain effort. Mais il faut réagir contre cette tendance à la rêverie, parce qu'elle renverse l'ordre hiérarchique des choses, en exaltant les puissances sensibles de l'âme au détriment des puissances intellectuelles. Les règles d'une saine morale l'exigent aussi bien que les préceptes d'une sage esthétique (2).

(1) JOUFFROY, *Mélanges philosophiques*, loco citato.

(2) LONGHAYE, *Théorie des belles lettres*, L. II, Ch. IV, § 3 (3^e Édit.).

245. — RÊVE ET RÉALITÉ

I. — **Objection** : les partisans de l'idéalisme objectent, contre la réalité du monde extérieur, l'impossibilité de trouver un critérium entre la veille et le sommeil. Leibniz n'a-t-il pas dit que les « perceptions externes sont des rêves bien liés ? ». C'est une des raisons que Descartes (1) fait valoir pour fonder son doute méthodique : « Considérant que toutes les mêmes pensées que nous avons étant éveillés nous peuvent aussi venir quand nous dormons, sans qu'il y en ait aucune pour lors qui soit vraie, je me résolus de feindre que toutes les choses qui m'étaient jamais entrées en l'esprit n'étaient non plus vraies que les illusions de mes songes ». Ce n'était pour Descartes qu'une *fiction*. Mais, d'après les sceptiques, rien ne prouve que la réalité soit autre chose qu'un *rêve bien lié*, car nous prenons les illusions des rêves pour des objets réels. Cette prétention n'est pas fondée.

II. — **Réponse** : 1°) Les sceptiques raisonnent ainsi : le rêve et la réalité se ressemblent ; il n'y a entre eux qu'une différence de degré ; donc la réalité n'est qu'un rêve. On peut rétorquer l'argument et dire : la réalité et le rêve se ressemblent ; donc le rêve est une réalité (2).

2°) L'incohérence des idées est la caractéristique du rêve ; la cohérence est la marque distinctive de la réalité. C'est la réponse qu'on donne habituellement ; elle n'est pas suffisante, car il arrive parfois que, dans le sommeil, on raisonne avec suite et logique. C'est la distinction apportée par Descartes lui-même dans ses *Méditations* (3). Mais sa propre expérience aurait dû le convaincre de l'insuffisance de ce critérium : « Descartes eut trois songes mystérieux, et dans le troisième il fit l'interprétation des

(1) DESCARTES, *Discours de la méthode*, IV^e P. — Cf. PASCAL, *Pensées*, Art. VIII, 1 ; III, 14.

(2) G. MÉLINAND, *Le rêve et la réalité*, Revue des Deux Mondes, 15 Janv. 1898, p. 424 et s.

(3) *Sixième méditation*, n. 23, t. I, p. 177 (Édit. A. Garnier).

deux autres. Il s'aperçut un moment qu'il passait de l'état de songe à l'état de veille, quoiqu'il continuât à s'occuper des mêmes idées. Il aurait dû se rappeler cette expérience personnelle lorsque, plus tard, cherchant à établir la certitude de la perception matérielle, il prétendit que l'esprit ne distinguait entre l'état de veille et l'état de rêve que par le plus ou moins de régularité des idées » (1). Cette régularité plus ou moins grande des idées n'est donc pas une caractéristique universelle. Il doit y avoir d'autres critères, car un rêve, où les idées sont enchaînées logiquement, ne sera pas confondu par nous avec une perception, pas plus qu'une série de perceptions sans liaison ne sera confondue avec un rêve. Voici des différences plus décisives.

3°) Pendant l'état de veille, nous savons qu'il existe un autre état que nous nommons le rêve. Pendant l'état de rêve, nous ignorons qu'il y a un autre état appelé veille.

4°) On se réveille du rêve ; on ne se réveille pas de la réalité. La perception et le rêve s'opposent par leur contraste naturel : il est impossible de ne pas les discerner au moment où le réveil succède au sommeil, la perception au rêve.

5°) La perception explique le rêve, le rêve ne peut rendre compte de la perception. La perception est un fait *primaire*, une *production* ; le rêve est un fait *secondaire*, une *reproduction*. Ce qui le prouve, c'est que nous ne rêvons jamais aux choses dont nous n'avons jamais entendu parler (98, B, II). — Si l'on considère les causes du rêve, on arrive à la même conclusion (244, IV).

6°) La perception est *sociale*, c'est-à-dire *commune* à tous les hommes. Non seulement nos sens se contrôlent réciproquement, mais leurs perceptions sont confirmées par celles de nos semblables. De là vient que la science peut ramener les phénomènes sensibles à des lois générales et les prévoir. Au contraire, le rêve est *individuel*, *variable*. Non seulement chaque rêve, considéré en lui-même, est ordinairement décevant et inconsistant ; mais il y a incohérence entre les rêves successifs.

Conclusion : Leibniz n'a pas donné de gages aux sceptiques,

(1) A. GARNIER, *Œuvres philosophiques de Descartes*, Notice biographique, p. XIII.

quand il a dit que les perceptions externes étaient des « rêves bien liés », car il a complété sa pensée en ajoutant que c'étaient aussi des phénomènes « bien fondés ». Les perceptions sont cohérentes et, de plus, elles ont un objet réel qui leur correspond en dehors de l'esprit.

On dit parfois qu'il n'y a entre le rêve et la réalité qu'une différence *accidentelle*, une différence de *degré*. Si l'on se place au point de vue des facultés *inférieures*, *sensitives*, on peut le soutenir, car entre l'image du rêve et la perception de la veille il n'y a qu'une différence de *plus* ou de *moins* (123, III). Mais il reste des divergences essentielles : vg. l'exercice normal et plénier des facultés supérieures, l'intelligence proprement dite et la volonté libre, est le privilège de l'état de veille.

246. — LE SOMNAMBULISME

I. — **Définition :** c'est un *rêve en action*, tandis que le rêve simple n'est qu'une *contemplation*. Le rêveur ordinaire sent, imagine, pense ; le somnambule parle, gesticule, marche ; bref, il agit tout en dormant. C'est pourquoi, en dépit de l'étymologie, il y a somnambulisme, que ce soient les bras, les jambes ou la langue qui s'agitent. Cet état anormal est la conséquence de préoccupations prolongées, de chagrins persistants, de fatigues excessives, de passions violentes (1).

II. — **Différences :** le rêve somnambulique se distingue du rêve ordinaire par les caractères suivants :

1° La *motricité*, plus ou moins suspendue dans le rêve normal, reparait dans le rêve somnambulique. Parfois même, le somnambule déploie une force et une activité extraordinaires.

2° Dans le sommeil naturel, l'*anesthésie* des sens est générale et à peu près égale. Dans le sommeil somnambulique, certains sens restent actifs relativement à l'objet du rêve, mais ils sont fermés à toutes les autres impressions. Parfois même l'acuité des

(1) DESPINE, *Étude scientifique sur le somnambulisme*.

sens est singulièrement accrue : « Il y a anesthésie en différents points, parce qu'il y a *hyperesthésie* sur d'autres » (Despine).

3^o La *cohérence*, qui manque généralement au rêve ordinaire, se rencontre dans le rêve somnambulique, parce les images s'y déroulent sous l'empire d'une idée prédominante.

4^o Le dormeur se rappelle ordinairement son rêve. Le somnambule perd, le plus souvent, tout souvenir de ce qui s'est passé pendant son sommeil. Le souvenir reparait parfois dans une nouvelle crise. Pendant l'état somnambulique, la mémoire des faits les plus lointains et les plus insignifiants revient avec une étonnante précision : il y a *hypermnésie* (117).

III. — **Explication** : comment expliquer ces contrastes d'anesthésie et d'hyperesthésie, de paralysie et de motilité, d'amnésie et d'hypermnésie, qu'on remarque dans le sommeil somnambulique ? La cause en est dans le développement exceptionnel d'un état qui se présente dans la veille et qui s'appelle la *préoccupation*. Un homme préoccupé ne perçoit rien de ce qui ne se rapporte pas à l'objet qui attire toute son attention. De même le somnambule est tellement absorbé par une image obsédante que toute son activité tend à la réaliser : le reste lui devient étranger.

247. — L'HYPNOTISME

L'hypnotisme (*ὑπνος*, sommeil) est un somnambulisme artificiel provoqué par des procédés spéciaux, tandis que le somnambulisme est *naturel* et *spontané*. Mesmer signala, vers la fin du XVIII^e siècle (1775), les effets étonnants qu'on pouvait obtenir par le *magnétisme* : il en attribuait la cause à un fluide animal qui, émané de l'opérateur, agirait sur le sujet magnétisé. Ce système fut appelé le *Mesmérisme*. Vers le milieu du XIX^e (1843), Braid, de Manchester, après de nouvelles recherches, expliqua le sommeil hypnotique (qu'on a nommé aussi *Braidisme*) non plus par l'action de l'opérateur, mais par un état morbide du sujet (1).

(1) JAMES BRAID, *Neurohypnologie. Traité du sommeil nerveux et hypnotisme*. — E. MÉRIC, *Le merveilleux et la science*, t. I, ch. II, v. — J. DE

De nos jours, la question de l'hypnotisme a été l'objet de controverses très vives (1).

§ I. — LES ÉCOLES ET LES SYSTÈMES

A) **École de Paris** : le D^r Charcot et les médecins de la Salpêtrière assignent, comme Braid, une cause purement *physiologique* à l'hypnotisme. Le rôle de l'hypnotiseur se borne à provoquer la crise dans un sujet qui s'y trouve prédisposé par une maladie nerveuse. La *grande hypnose*, c'est-à-dire l'hypnotisme pleinement développé, ne peut s'obtenir que sur des sujets savamment entraînés. D'après Charcot, il faut y distinguer trois phases successives : *cataplexie*, *léthargie*, *somnambulisme*.

I. — **Cataplexie** : la crise est produite en enjoignant au sujet de dormir (2) et en lui faisant entendre un bruit intense et inopiné ou en lui faisant fixer un objet brillant. L'état cataleptique est caractérisé par l'impassibilité, par la souplesse et la rigidité des muscles, ce qui leur permet de prendre et de conserver longtemps toutes les positions qu'on leur donne, même les plus

BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons*, II^e p. ch. v. Le merveilleux de salon ; Magnétisme et Spiritisme.

(1) CH. RICHTER, *L'homme et l'intelligence*. — BERNHEIM, *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*. — BRADIS, *Le somnambulisme provoqué*. — LIÉGROIS, *De la suggestion et du somnambulisme dans leurs rapports avec la jurisprudence et la médecine légale*. — OUBOROVICZ, *De la suggestion mentale*. — PIERRE JANET, *L'automatisme psychologique*. — GILLES DE LA TOURETTE, *L'hypnotisme et les états analogues*. — A. BINET ET CH. FÉRÉ, *Le magnétisme animal*. — GASC-DESPOSSÉS, *Le magnétisme vital*. — G.-L. DÉPRAT, *L'instabilité mentale*. — SCHNEIDER, *L'hypnotisme*. — COCOSNIER, *L'hypnotisme franc*. — J. DE BONNIOT, *Le miracle et ses contrefaçons*, II^e p. ch. vi. Le merveilleux des cliniques. — E. MÉRIC, *Le merveilleux et la science*. — PORTALIÉ, *L'hypnotisme au moyen-âge*, dans la Revue des Etudes, 1892. — CH. HÉLOT, *Névroses et possessions diaboliques*. — MOREAU (de Tours), *Psychologie morbide*. — AZAM, *Hypnotisme et double conscience*.

(2) On ne peut endormir quelqu'un, au début du moins, malgré lui, à moins qu'une maladie nerveuse ne l'ait déjà extrêmement affaibli. Mais il semble ressortir de certains faits qu'on finit par jeter dans le sommeil hypnotique, à son insu, un sujet longuement façonné.

ne commodes. En outre, le sujet est suggestionné par les attitudes ou mouvements qu'on lui impose : vg. si on lui joint les mains, son visage se recueille comme pour la prière. Si on lui suggère l'idée de la colère, son corps prend une pose menaçante.

II. — **Léthargie** : pour obtenir l'état léthargique, il suffit de fermer les yeux du sujet. Conscience, mémoire, intelligence, volonté, toute vie psychologique semble abolie. Mais, en revanche, il y a surexcitation du système névro-musculaire. Le moindre contact suffit pour déterminer la contracture des tissus sous-jacents et même des muscles qui ne sont pas soumis au commandement de la volonté.

III. — **Somnambulisme lucide** : pour faire passer le sujet de l'état léthargique au somnambulisme, on n'a qu'à presser légèrement le sommet de la tête. L'hypnotisé devient insensible à la douleur : il y a *analgésie* complète. Mais la vraie caractéristique de cet état, c'est le développement exceptionnel de la force musculaire et l'acuité extraordinaire des sens de l'ouïe et de la vue. La suggestion atteint son maximum de puissance dans cette troisième phase. On obtient le réveil soit par une injonction, en disant au sujet : réveillez-vous, soit en lui soufflant sur les yeux.

Bref l'hypnotisme est un sommeil morbide, à trois phases successives. Sa cause est une maladie nerveuse ; les occasions, qui déterminent la crise, sont la fixation d'un objet brillant et la suggestion du sommeil. Il n'est donc pas constitué par la suggestion, quoiqu'il soit un état très propice à son développement.

B) **École de Nancy** : elle est représentée par les docteurs Bernheim, Liébault, Beaunis, Liégeois. Cette école n'admet les trois phases signalées que chez les sujets souvent exercés. De plus, l'état hypnotique n'est pas un sommeil morbide ; non seulement il favorise la suggestibilité, mais il est l'effet direct de la suggestion.

Il résulte de cette manière de comprendre l'hypnotisme que sa cause est avant tout *psychologique*, qu'il n'y a pas de différence essentielle entre le sommeil hypnotique et le sommeil ordinaire et par conséquent que tout le monde est plus ou moins hypnotisable. On pourrait peut-être concilier les deux explications en disant que, si la cause principale et habituelle de l'hypnotisme est

la suggestion, il faut cependant reconnaître que certains phénomènes proviennent uniquement de la maladie, qu'en tout cas un état névropathique est la condition nécessaire du développement intense de la suggestion. Il faut se rappeler, en effet, que le système nerveux a une influence directe sur l'imagination.

§ II. — LES FAITS HYPNOTIQUES

Les phénomènes psychiques, produits par la suggestion chez l'hypnotisé, se ramènent à des **hallucinations** et à des **volitions**. En voici quelques exemples :

1° Un hypnotisé croit voir, entendre, goûter, sentir une chose dont on lui a suggéré l'existence et qui n'existe pas : vg. boire du vin dans un verre vide. C'est une hallucination *positive*. Inversement, pour empêcher l'hypnotisé de voir, d'entendre, de goûter, de sentir, il suffit de lui affirmer qu'il ne voit plus, qu'il n'entend plus, ne goûte plus, ne sent plus : vg. il ne sent plus les piqûres d'épingle. C'est l'hallucination *négative*.

2° La suggestion peut paralyser un membre : vg. on dira à l'hypnotisé : « Vous ne pourrez plus remuer le bras » et, malgré tous ses efforts, il n'y parvient pas.

3° On peut faire croire à un hypnotisé qu'à tel moment de sa vie passée il a posé tel acte qui n'a jamais existé ; on peut aussi lui faire oublier ce qu'il voit et entend présentement.

4° L'hallucination enfin peut porter sur la personnalité même de l'hypnotisé. Si on lui suggère qu'il est soldat, enfant, avocat, chien, chat, etc., immédiatement il agit en conséquence de cette persuasion.

5° On peut encore suggérer des *volitions* : vg. on ordonne à l'hypnotisé de faire telle chose bonne ou mauvaise, soit immédiatement après son réveil, soit plus tard, à une époque déterminée, vg. dans trois mois et, au moment fixé, il exécute l'ordre ponctuellement. C'est ainsi qu'on a fait commettre des assassinats sur des mannequins.

Voilà des faits certains. Il en est d'autres dont la réalité n'est pas établie d'une façon incontestable : vg. vue à travers les corps

opaques; indication des maladies dont d'autres personnes souffraient. Telle est surtout le fait de la suggestion *mentale* ou à *distance* : certains hypnotiseurs auraient pu, par un commandement intérieur, endormir ou réveiller quelques personnes hystériques qui se trouvaient séparées d'eux par une distance de plusieurs kilomètres.

§ III. — EXPLICATION DES FAITS

Si l'on veut esquisser ce qu'on pourrait appeler la *psychologie de la suggestion*, il importe de distinguer les suggestions *intra-hypnotiques*, *posthypnotiques* et à *distance* :

A) **Suggestions intrahypnotiques**, c'est-à-dire celles qui ont leur effet *pendant* le sommeil hypnotique. Pour bien saisir les explications suivantes, on doit se rappeler que la suggestion se ramène en définitive, comme dit Wundt, à « une association accompagnée d'une concentration de la conscience sur les représentations engendrées par l'association (1). » Il faut se rappeler encore la *loi dynamique* de l'image : toute image de mouvement ou d'acte tend à se réaliser, proportionnellement à sa force et à sa netteté. Quand l'image est unique ou d'une intensité qui annule toute image concurrente, elle se réalise nécessairement (128, §1V). Ceci posé, voyons comment la suggestion opère.

L'injonction de dormir faite par l'hypnotiseur évoque, avec l'idée de sommeil, les impressions qui l'accompagnent (alanguissement des membres, occlusion des paupières, etc). Si le sujet concentre son attention sur l'association suggérée, l'hypnose se déclare.

Le premier résultat de ce sommeil hypnotique est, comme dans le sommeil naturel, d'assoupir les facultés proprement intellectuelles et de laisser le champ libre à l'imagination. C'est pourquoi l'association suggérée par l'hypnotiseur absorbe entièrement la conscience. Dès lors se produisent naturellement les hallucinations dont il a été question : l'hypnotiseur évoque, par ses pa-

(1) *Hypnotisme et suggestion.*

roles, dans l'esprit de l'hypnotisé, le cortège d'images qu'elles rappellent, et ces images, comme dans le rêve, sont prises pour des réalités (244). En suggérant au sujet qu'il est vg. un lion, on éveille en lui l'image de certaines attitudes et de certains mouvements et, par suite, la tendance à les reproduire. L'hypnotisé cède fatalement à cette impulsion, parce que l'usage de la raison et de la volonté lui manque pour la contrôler et lui résister.

B) **Suggestions posthypnotiques**, c'est-à-dire qui n'ont leur effet qu'*après* un intervalle plus ou moins long. On a dit à un sujet endormi : Vous irez, tel jour, quand telle heure sonnera, à tel endroit. Cette injonction est d'abord perdue de vue au sortir de l'hypnose. Mais quand les conditions posées se réalisent, vg. quand l'heure indiquée sonne, le sujet exécute l'ordre. Comment l'expliquer ? Commençons par noter qu'un fait analogue se passe dans la vie normale : on se dit le soir avant de s'endormir, je veux me réveiller à telle heure et on se réveille à l'heure voulue. Il est clair que cette volonté, plus ou moins latente, persiste dans le sommeil. De même, les phénomènes de l'état hypnotique laissent des traces chez celui qui a été endormi ; ils peuvent reparaitre si leur réviviscence est provoquée par une association. C'est précisément ce qui a lieu : l'image de l'ordre à exécuter renaît quand elle est évoquée par la sensation actuelle d'une circonstance mentionnée dans la suggestion, comme la sonnerie d'une horloge. Quand cette condition n'est pas réalisée, la suggestion faite pendant l'hypnose reste inefficace. Il faut remarquer, en outre, que l'état d'un sujet, qui a été soumis à l'influence tyrannique d'un commandement antérieur, n'est pas l'état de veille ordinaire : au moment où s'accomplit la suggestion impérative, il retombe partiellement dans l'état hypnotique, dont le renouvellement est déterminé par la reviviscence des phénomènes éprouvés pendant le sommeil précédent. Les faits confirment cette explication, car les suggestions *posthypnotiques* n'ont d'influence que sur les sujets prédisposés par des hypnoses répétées.

Objection contre le libre arbitre : on a voulu tirer de ces commandements à plus ou moins longue échéance une objection contre la liberté. L'hypnotisé les exécute, à heure fixe, en vertu de la suggestion qui s'impose à lui, et cependant il est convaincu

qu'il est libre, qu'il aurait pu agir autrement. On peut donc se croire libre et ne pas l'être : et alors que vaut l'argument fondé sur le sentiment de notre libre arbitre ? Ainsi raisonne, en substance, le D^r Beaunis.

La réponse est aisée. Le sommeil hypnotique supprime la liberté, comme le fait d'ailleurs le plein sommeil naturel, parce qu'il prive l'hypnotisé de l'usage de sa raison. L'hypnotisé est, par rapport à la liberté, dans une illusion analogue à celle qu'il éprouverait si on lui suggérait, dans l'hypnose, qu'il tient dans la main un sceptre, quand il n'a qu'un bâton. Cette hallucination prouve-t-elle que cet homme, qui a vu, éveillé, des sceptres réels, se soit trompé en les voyant ? Nullement, car son illusion présente provient de son état anormal. Il en est de même pour les illusions sur sa liberté : elles ne prouvent aucunement que le témoignage de sa conscience, à l'état de veille, était imaginaire. Autant vaudrait dire d'un homme qu'on a enivré et qui déraisonne : Cet homme délire, tout en croyant raisonner juste ; nous pouvons donc nous croire raisonnables et ne l'être pas. Et alors que devient l'argument tiré du sentiment que nous avons de notre faculté de raisonner ?

Bien plus, il faut ajouter que cet hypnotisé n'aurait jamais l'illusion de la liberté, s'il n'en avait eu l'expérience antérieure, pas plus qu'il n'aurait pu imaginer un sceptre, si ce mot, prononcé par l'hypnotiseur, n'avait éveillé en lui le souvenir de perceptions antérieures (98, B, II).

C) **Suggestions à distance** : les faits, analysés jusqu'ici, sont plus ou moins anormaux ; mais ils n'ont rien de merveilleux. Il est une dernière catégorie sur laquelle on ne peut être aussi affirmatif, d'abord parce que leur existence n'est pas universellement reconnue et que, le fût-elle, leur nature a quelque chose de mystérieux⁽¹⁾. Une réponse catégorique, sans distinction de cas, est

(1) En pareille matière il faut regarder de très près, car les hypnotisés, à cause de l'acuité de leurs sens, font, sur des indices imperceptibles pour tout autre, des conjectures qui parfois tombent juste et ressemblent à des perceptions réelles. C'est ainsi que certains sujets paraissent voir, sur un carton placé devant leurs yeux, les objets qu'on leur présentait derrière la tête. En réalité, d'après le dire du D^r Bernheim, ils avaient deviné, à cer-

impossible. S'il était établi qu'un hypnotisé ou un magnétisé a parlé une langue dont il ne connaissait pas le premier mot, vg. le chinois ; ou bien encore qu'il a révélé, étant complètement étranger à la médecine, non seulement le siège mais la nature d'une maladie interne, dont le D^r hypnotisant ne soupçonne même pas l'existence, il serait manifeste qu'il y eu intervention d'une cause extranaturelle. C'est un cas analogue à celui où des tables tour-nantes répondent d'une manière intelligente. Ici le doute n'est pas possible, car c'est un principe d'évidence immédiate qu'il n'y a pas de fait sans cause et que l'effet doit être proportionné à la cause. Or il faudrait nier ce principe, c'est-à-dire admettre une absurdité, pour affirmer qu'on peut parler une langue dont on ignore même l'existence, qu'on peut indiquer sûrement la nature de maladies invisibles sans avoir jamais appris la médecine, ou qu'un être irraisonnable, comme le bois d'une table, peut produire un effet intelligent.

Même réponse s'il s'agit d'une suggestion *strictement mentale*, opérant à distance, c'est-à-dire d'un ordre sans parole et sans signe, renfermé dans le for intérieur. En effet ce fait irait contre une loi existante, à savoir que les actes internes de l'esprit sont immanents et qu'ils ne peuvent être connus des autres personnes qu'au moyen de phénomènes matériels qui en sont les signes et le véhicule. Or, par hypothèse, l'ordre reste purement interne ;

tains signes invisibles aux autres assistants, la nature de ses objets. — La mésaventure arrivée au D^r Luys doit rendre défiant et circonspect. L'expérience consistait à mettre dans des tubes de verre fermés à la lampe diverses substances. Si l'on approchait un de ces tubes d'un sujet hypnotisé qui ignorait la nature du médicament contenu, le médicament produisait néanmoins son effet : vg. l'ipéca le faisait vomir. Tels étaient les résultats que le D^r Luys prétendait avoir obtenus. Il soumit le cas à l'Académie de médecine qui nomma une commission. Celle-ci fit fabriquer des tables et expérimenta. Trois tubes contenant de l'eau distillée produisirent des effets appréciables mais différents ; le même tube, appliqué au même sujet, à quelques jours d'intervalle, eut des effets dissemblables ; ce fut un tube vide qui produisit l'effet le plus sensible ; M. Dujardin-Beaumez conclut avec raison dans son rapport (séance du 9 mars 1838) que les effets obtenus, n'étant pas en rapport avec les substances renfermées dans les tubes, étaient dus à l'imagination et aux souvenirs du sujet en expérience.

il ne peut donc agir au loin, car l'action à distance, c'est-à-dire sans intermédiaire, répugne. En effet un phénomène ne peut agir où il n'est pas, parce que là où il n'est pas, il n'est rien ; or le rien ne produit rien.

Si au contraire l'ordre est transmis oralement ou s'il est question d'une acuité exceptionnelle des sens, il est difficile de se prononcer en faveur d'une intervention préternaturelle, dans l'état actuel des recherches, car la découverte des rayons X et les expériences de la télégraphie sans fil, qui n'ont rien que de naturel, commandent la réserve.

§ IV. — DANGERS ET USAGES DE L'HYPNOTISME

A) **Dangers** : il résulte de ce qui précède que l'hypnotisme présente des dangers⁽¹⁾ :

I. — **Psycho-physiologiques** : en surexcitant le système nerveux, il exalte l'imagination et la sensibilité au préjudice des facultés supérieures, l'intelligence et la volonté. — Les pratiques hypnotiques, pour peu qu'elles se renouvellent, rendent le sujet impressionnable et hypnotisable à la moindre suggestion. — En ébranlant profondément le système nerveux, elles prédisposent à la folie.

II. — **Moraux** : l'hypnotiseur acquiert sur l'hypnotisé un ascendant qui peut devenir irrésistible et qui persiste en dehors des crises. Or il est immoral d'abdiquer ainsi sa liberté. — Entre des mains malhonnêtes, l'hypnotisme peut devenir un instrument de crimes, d'autant plus redoutable que l'hypnotiseur a le pouvoir d'imposer l'oubli de l'acte commis. On doit donc approuver les mesures qui, dans certains pays, prohibent les expériences publiques d'hypnotisme.

B) **Usages** : à cause des dangers qu'on vient d'énumérer, on comprend qu'il faut de graves raisons pour autoriser l'usage de l'hypnotisme :

(1) Mémo, *opere cit.*, L. III, ch. 1.

I. — Les expériences faites par pure curiosité ne sauraient être permises.

II. — Les expériences scientifiques ne peuvent l'être sans réserve, car, au-dessus de l'intérêt de la science, il y a les droits sacrés de la morale qui prescrit des respecter la personne humaine. L'homme ne doit pas être traité comme un moyen ; ce n'est pas une matière à expérience, *experimentum in anima vili*. Mais les savants peuvent utiliser les cas de névroses qui se présentent spontanément.

III. — L'hypnotisme a donné lieu à des applications thérapeutiques⁽¹⁾. On peut en user pourvu que le médecin soit prudent et honnête, c'est-à-dire n'emploie que des moyens naturels avec circonspection et qu'il y ait une raison grave : vg. s'il s'agit d'une maladie qu'on ne peut guérir autrement⁽²⁾.

248. — L'EXTASE

L'hystérie est un affolement chronique du système nerveux ; les grandes crises, qui en sont la forme aiguë, sont assimilées par certains savants aux extases que l'on rencontre dans la vie des

(1) Le Dr BERNHEIM, dans son livre *De la suggestion et de ses applications à la thérapeutique*, décrit les guérisons qu'il a obtenues par ce moyen. Il en cherche l'explication dans l'action de l'imagination sur le système nerveux et, par lui, sur tous les organes. Aussi affirme-t-il que cette thérapeutique est incapable de reconstituer les tissus endommagés. L'éminent praticien a raison de limiter ainsi l'influence curative de l'imagination ; mais il sort de son domaine et tombe dans l'erreur en assimilant ces cures hypnotiques à certaines guérisons regardées comme miraculeuses par l'Église. En effet, un siècle avant le Dr Bernheim, Benoît XIV, dans son ouvrage *De beatificatione sanctorum* (L. VI, 1^{re} P., ch. xxxiii), traitant du pouvoir de l'imagination, le circonscrit dans les mêmes limites. C'est pourquoi aucune des cures indiquées par le Dr Bernheim ne serait considérée comme extranaturelle, au témoignage même de Benoît XIV. Cf. *Dictionnaire d'apologétique*, Art. *Miracle*, § 8.

(2) LEHMKULB, *Theol. mor.*, T. I, n. 994, nota. — *Lettre encyclique* de la Congrégation du saint Office à tous les évêques, 30 juillet 1856. Cf. apud Méric, *Le merveilleux et la science*, L. I, ch. v (fin).

saints (1). Ils distinguent trois périodes dans l'attaque hystérique : 1^o la période *tétanique* où les membres se raidissent et les yeux se convulsent ; — 2^o la période des *grands mouvements* ou *convulsionnaire* ; — 3^o la période des *hallucinations*. C'est entre cette troisième période et l'extase miraculeuse qu'on prétend établir un rapprochement. L'extase des mystiques est un état surnaturel, dans lequel l'âme, absorbée par la contemplation et l'amour des choses divines, suspend les effets de sa vie sensible et extérieure.

Il faut distinguer, dans l'extase, le côté intérieur, ce qui se passe dans l'âme, et le côté extérieur, les conséquences physiologiques dont elle est accompagnée. Au dedans, c'est l'activité très intense des facultés supérieures, l'intelligence et la volonté, mises en présence du divin. Au dehors, c'est la suspension plus ou moins complète des phénomènes de la vie végétative : l'extatique ne voit plus, n'entend plus, ne sent plus ; les fonctions de la respiration et de la circulation du sang sont plus ou moins ralenties. Ces effets extérieurs sont la conséquence de ce qui passe à l'intérieur : la vie extraordinaire des facultés supérieures absorbe toute l'activité de l'âme, qui ne peut plus suffire aux fonctions organiques (2). Ce sont ces effets extérieurs que les médecins ont voulu comparer à l'extase hystérique.

Entre l'extase divine et l'extase hystérique il y a ce point de ressemblance : l'insensibilité corporelle. Mais : a) Jamais les théologiens n'ont rangé cette anesthésie parmi les miracles ; c'est une conséquence naturelle de la surexcitation des puissances de l'âme. — b) La cause de l'extase divine est l'activité extraordinaire et admirablement réglée que Dieu communique à l'intelligence et à la volonté. La cause de l'extase hystérique c'est l'état maladif de l'organisme, d'où résulte, avec la suppression de l'activité raisonnable et volontaire, l'exaltation désordonnée de l'imagination en délire. Il y a donc opposition complète : les effets extérieurs (insensibilité, immobilité) qu'on rapproche sont causés, dans un cas, par l'activité puissante et ordonnée de l'âme ; dans

(1) De BOSSUOT, *Le miracle et ses contrefaçons*, 2^e P. ch. vii ; *Le miracle et les sciences médicales*, L. II, ch. iii. — RIBET, *La mystique divine*, T. II.

(2) SEAREZ, *De religione*, L. II, ch. xv, n. 5.

l'autre, par l'impuissance de l'organisme atteint de maladie nerveuse (3). Aussi les caractères même extérieurs des deux états sont différents. L'extase malade est précédée de catalepsie et de convulsions, et elle est souvent suivie de délire. Rien de pareil dans l'extase mystique.

Si l'on fait la psychologie des hystériques en proie à des extases morbides et celle des saints que Dieu a favorisés d'extases surnaturelles, l'opposition est absolue. L'hystérie, a dit le D^r Richet, c'est « l'impuissance de la volonté à refréner les passions ». Effervescence de l'imagination, mobilité incessante des désirs et des sentiments, besoin instinctif de mentir, incapacité de réfléchir et de juger, obstination et caprice, égoïsme et souci d'attirer l'attention, etc., tel est l'état mental de l'hystérique (2). La physionomie des saints (3) est faite de traits diamétralement opposés : on peut les résumer d'un mot : ils ont pratiqué toutes les vertus à un *degré héroïque* ; ce sont les héros de la volonté. Comment donc supposer que parmi les saints canonisés il y ait des hystériques, c'est-à-dire des malheureux atteints de la plus complète *aboulie* ? Ceci est la contradiction de cela.

249. — L'HALLUCINATION

I — **Nature** : c'est une *perception à vide*, une *perception fausse*, c'est-à-dire sans objet réel. C'est, à l'état de veille, l'objectivation d'une image à laquelle aucun objet ne correspond actuellement dans la réalité. « L'halluciné rêve tout éveillé ». (Esquirol). L'hal-

(1) Les médecins rationalistes ont donc tort de faire consister l'extase mystique dans ces phénomènes extérieurs, qui ne sont que les signes naturels et les effets ordinaires de la véritable extase qui reste cachée dans le sanctuaire de l'âme. C'est un autre tort d'appeler extase la manifestation extérieure des crises hystériques. La comparaison manque donc de fondement et cloche des deux pieds.

(2) De BOSSUOT, *Le miracle et ses contrefaçons*, 2^e P. ch. vii, 1^{re} section ; — Appendice II. — *Le miracle et les sciences médicales*, L. II.

(3) JOUV, *Psychologie des Saints*. — RICHET, *Psychologie des mystiques*, mémoire lu au IV^e Congrès international de Psychologie.

lucination est occasionnée par l'intensité anormale d'une image, qui devient plus forte que les sensations concurrentes. Cette image, présentant les caractères de la sensation, l'esprit l'objective naturellement, c'est-à-dire la rapporte à une cause extérieure.

On peut rectifier l'erreur hallucinatoire par la réflexion, en la confrontant avec les données des autres sens et l'expérience de nos semblables. Tant que l'intelligence est capable de faire cette comparaison, l'halluciné n'est pas victime de l'illusion. L'hallucination d'un sens entraîne ordinairement celle des autres sens. Si ces hallucinations deviennent fréquentes, elles finissent par fausser le jugement du malade et déterminer la folie.

II. — **Explication** : il faut se rappeler que la sensation a pour cause une impression organique qui se transmet par les nerfs au cerveau (31). Or, dans l'hallucination, l'impression part du cerveau malade ; l'ébranlement cérébral se communique aux nerfs et par eux aux organes correspondants : vg. au nerf acoustique et à l'oreille. Cet organe, excité à son tour, renvoie l'impression qu'il en a reçu au nerf et par lui au cerveau. Le cerveau, ébranlé comme il l'est d'ordinaire par l'action des objets extérieurs, détermine une sensation de son, que l'halluciné, en vertu de l'habitude, objective spontanément. L'hallucination est donc une « sorte de choc en retour » (1).

III. — **Différences** : il ne faut pas confondre l'hallucination avec :

A) **Le rêve** : rêve et hallucination se ressemblent en ce point qu'il y a, de part et d'autre, objectivation d'images. Mais dans l'hallucination, à l'état de veille, l'image acquiert une telle force qu'elle refoule les perceptions concurrentes, tandis que dans le rêve, ou hallucination à l'état de sommeil, l'image n'a pas besoin d'être spécialement renforcée pour faire l'effet de la réalité, parce que, les sensations étant absentes, leur absence laisse le champ libre à l'image qui est privée de ses réducteurs habituels.

B) **L'illusion** : c'est une interprétation inexacte d'une perception réelle ; un travestissement de la réalité (vg. perspective d'un panorama). Elle a pour point de départ une sensation produite par un objet extérieur ; l'erreur ne porte donc pas sur l'existence

(1) P. JANET, *Psychologie*, n. 130, note.

de l'objet, mais sur ses manières d'être (125). — Dans l'hallucination, on perçoit réellement, mais il n'y a pas d'objet réel qui corresponde à la perception. L'image est si réelle, chez l'halluciné, qu'on peut la *dédoubler*, l'*agrandir* ou la *diminuer*, la *réfléchir* (1). « L'illusion, dit le docteur Lasègue, est à l'hallucination ce que la médisance est à la calomnie. L'illusion s'appuie sur la réalité, mais elle la brode. L'hallucination invente de toutes pièces ; elle ne dit pas un mot de vrai ».

250. — LA FOLIE

I. — **Formes** : La folie est un désordre partiel ou général de la vie psychologique. Elle revêt un grand nombre de formes que l'on peut ramener, avec Esquirol (2) et Pinel (3), aux quatre espèces suivantes :

1° **Manie** : c'est la folie complète, le délire universel, s'étendant à tous les objets. Les maniaques sont sujets à des accès de fureur plus ou moins violents.

2° **Mélancolie ou lypémanie** : c'est aussi une perturbation générale de la raison, mais caractérisée par la prédominance d'idées tristes (4) et le penchant au désespoir. Les mélancoliques sont en proie à des hallucinations presque continuelles.

3° **Démence** : c'est l'affaiblissement général et progressif des facultés mentales. Le dément a des idées fugitives, mais ne peut les lier. — **L'idiotisme ou imbécillité**, c'est l'impuissance à exercer

(1) Les médecins rationalistes assimilent les visions surnaturelles aux hallucinations. De Bonniot, (*Le miracle et les sciences médicales*, L. I, ch. v) montre bien les différences essentielles qui les séparent. On peut dire, en bref, que les visions dépassent complètement le pouvoir de l'imagination, tandis que les hallucinations sont sous la dépendance immédiate de l'imagination. — GURNEY, MYERS et POUYONNE, *Les hallucinations télépathiques*. — Cf. LODIEL, *Les phénomènes télépathiques*, dans la revue *les Études*, oct. 1900.

(2) *Des maladies mentales*.

(3) *Traité de pathologie cérébrale*.

(4) G. DUMAS, *La tristesse et la joie*.

les facultés mentales : elles ne se développent pas, par suite de l'atrophie du cerveau.

4^o) **Monomanie** : c'est une folie partielle portant sur un objet déterminé : *vg.* folie des grandeurs. Le monomane raisonne juste, mais son point de départ est faux : c'est une *idée fixe*. C'est ainsi que, dans son livre *les Farfadets*, le monomane Berbiguier rattache tous les événements de sa vie à l'influence des esprits lutins.

Ces fous de diverses sortes méritent tous, plus ou moins, le nom d'*aliénés*, parce qu'ils sont *étrangers* à eux-mêmes : ils ne se possèdent plus. Dans ces différentes formes de folie, le fou ignore son état. Mais il en est d'autres, où le fou a conscience de son dérangement intellectuel : *vg.* la *folie du doute*, l'*agoraphobie*, l'*hypochondrie morale* avec l'idée de suicide, l'*impulsion homicide*.

II. — **Causes** : la folie, comme l'hallucination, a toujours pour cause prochaine une affection cérébrale. Mais celle-ci peut être provoquée par des causes qui sont physiques ou morales :

A. — **Physiques** : 1. — Predisposition organique transmise par hérédité.

2. — Alcoolisme : sur le nombre de 80,000 aliénés, que les statistiques relèvent en France, on en compte 20,000 qui doivent leur folie à l'influence de l'alcool.

3. — Accidents : insulations, chocs violents, chutes, etc.

B. — **Morales** : 1. — Préoccupations obsédantes, grandes tristesses, remords, terreurs.

2. — Surexcitation de l'imagination par des lectures dangereuses ou des spectacles troublants.

3. — Passions violentes et surtout le libertinage. Les variétés de la manie sont souvent des passions qui, faute d'être réprimées, sont devenues de plus en plus véhémentes et sont passées à l'état chronique.

CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE COMPARÉE

251. — OBJET, MÉTHODE, UTILITÉ

I. — **Objet** : la *Psychologie comparée* a pour objet l'étude des variétés que présentent les faits psychologiques, soit dans l'humanité, soit dans les espèces animales.

II. — **Méthode** : nous avons vu, en parlant de la *Méthode psychologique* (7, § A), qu'il fallait commencer par s'observer soi-même. Par l'observation externe nous n'atteignons que les *manifestations* de la vie intérieure de nos semblables. Reste à interpréter ces signes extérieurs, au moyen de l'*analogie* qu'ils présentent avec l'expression sensible de nos propres états psychologiques, que la réflexion nous a fait connaître.

C'est par le même procédé que nous arriverons à nous rendre compte de la vie psychologique de l'animal. L'observation externe est impuissante, parce qu'elle ne perçoit que des faits extérieurs. D'autre part, la conscience n'atteint que notre âme. Ne pouvant donc résoudre directement le problème, il faut recourir au *raisonnement*, à la *comparaison*, à l'*analogie*. Après avoir étudié les *manifestations* de nos facultés physiologiques et psychologiques par l'observation externe et la conscience, on observera l'animal dans son organisation physiologique et dans ses actes extérieurs ; puis on conclura de la ressemblance des actes extérieurs à la ressemblance de la faculté qui les produit, en vertu d'une *analogie*, d'une *induction* fondée sur ce principe que les effets semblables supposent des causes semblables et que les mêmes fonctions exigent pour s'exercer les mêmes organes. On doit donc attribuer ou refuser à l'animal les facultés psychologiques suivant

les facultés mentales : elles ne se développent pas, par suite de l'atrophie du cerveau.

4^o) **Monomanie** : c'est une folie partielle portant sur un objet déterminé : vg. folie des grandeurs. Le monomane raisonne juste, mais son point de départ est faux : c'est une *idée fixe*. C'est ainsi que, dans son livre *les Farfadets*, le monomane Berbiguier rattache tous les événements de sa vie à l'influence des esprits lutins.

Ces fous de diverses sortes méritent tous, plus ou moins, le nom d'*aliénés*, parce qu'ils sont *étrangers* à eux-mêmes : ils ne se possèdent plus. Dans ces différentes formes de folie, le fou ignore son état. Mais il en est d'autres, où le fou a conscience de son dérangement intellectuel : vg. la *folie du doute*, l'*agoraphobie*, l'*hypochondrie morale* avec l'idée de suicide, l'*impulsion homicide*.

II. — **Causes** : la folie, comme l'hallucination, a toujours pour cause prochaine une affection cérébrale. Mais celle-ci peut être provoquée par des causes qui sont physiques ou morales :

A. — **Physiques** : 1. — Predisposition organique transmise par hérédité.

2. — Alcoolisme : sur le nombre de 80,000 aliénés, que les statistiques relèvent en France, on en compte 20,000 qui doivent leur folie à l'influence de l'alcool.

3. — Accidents : insulations, chocs violents, chutes, etc.

B. — **Morales** : 1. — Préoccupations obsédantes, grandes tristesses, remords, terreurs.

2. — Surexcitation de l'imagination par des lectures dangereuses ou des spectacles troublants.

3. — Passions violentes et surtout le libertinage. Les variétés de la manie sont souvent des passions qui, faute d'être réprimées, sont devenues de plus en plus véhémentes et sont passées à l'état chronique.

CHAPITRE III

PSYCHOLOGIE COMPARÉE

251. — OBJET, MÉTHODE, UTILITÉ

I. — **Objet** : la *Psychologie comparée* a pour objet l'étude des variétés que présentent les faits psychologiques, soit dans l'humanité, soit dans les espèces animales.

II. — **Méthode** : nous avons vu, en parlant de la *Méthode psychologique* (7, § A), qu'il fallait commencer par s'observer soi-même. Par l'observation externe nous n'atteignons que les *manifestations* de la vie intérieure de nos semblables. Reste à interpréter ces signes extérieurs, au moyen de l'*analogie* qu'ils présentent avec l'expression sensible de nos propres états psychologiques, que la réflexion nous a fait connaître.

C'est par le même procédé que nous arriverons à nous rendre compte de la vie psychologique de l'animal. L'observation externe est impuissante, parce qu'elle ne perçoit que des faits extérieurs. D'autre part, la conscience n'atteint que notre âme. Ne pouvant donc résoudre directement le problème, il faut recourir au *raisonnement*, à la *comparaison*, à l'*analogie*. Après avoir étudié les *manifestations* de nos facultés physiologiques et psychologiques par l'observation externe et la conscience, on observera l'animal dans son organisation physiologique et dans ses actes extérieurs ; puis on conclura de la ressemblance des actes extérieurs à la ressemblance de la faculté qui les produit, en vertu d'une *analogie*, d'une *induction* fondée sur ce principe que les effets semblables supposent des causes semblables et que les mêmes fonctions exigent pour s'exercer les mêmes organes. On doit donc attribuer ou refuser à l'animal les facultés psychologiques suivant

qu'on remarque ou non chez lui des manifestations analogues à celles qu'on constate chez l'homme.

III. — **Utilité** : on sait les services que la méthode comparative a rendus aux autres sciences, notamment aux sciences biologiques, à la linguistique, à l'histoire. La psychologie comparée permet de contrôler et de compléter les résultats obtenus par l'observation personnelle (7, § B).

ARTICLE I

VARIÉTÉS PSYCHOLOGIQUES DE LA VIE HUMAINE

252. — ESQUISSE DE CETTE ÉTUDE

Cette étude est immense ; elle comprend :

1° La psychologie de l'homme dans les diverses phases de son développement : on peut comparer l'enfant (1) (17 II) et le jeune homme, l'homme mûr et le vieillard, l'homme civilisé et le sauvage, l'honnête homme et le criminel (2) etc. (3).

2° La psychologie des états normaux et morbides (ch. II).

(1) J. SULLY, *Études sur l'enfance*. — PREYER, *L'âme de l'enfant*. — PÉREZ, *Les trois premières années de l'enfance ; L'éducation morale dès le berceau ; L'éducation intellectuelle dès le berceau ; La poésie chez l'enfant*. — COMPARÉ, *L'évolution intellectuelle et morale de l'enfant*. — E. EGGER, *Observations et réflexions sur le développement de l'intelligence et du langage chez l'enfant*. — MAULLEY, *Psychologie de l'homme et de l'enfant*. — NICOLAY, *Les enfants mal élevés*.

(2) LOMBROSO, *L'homme criminel*. — GAROFALO, *La criminologie*. — A. GUILLOT, *Les prisons de Paris*. — H. JOLY, *Le Crime ; La France criminelle*. — MAUDSLEY, *Le crime et la folie*. — L. PRUDAL, *Le crime et la peine. — La criminalité politique*. — SIGHELE, *La foule criminelle*.

(3) LOMBROSO, *L'homme de génie*. — H. JOLY, *Psychologie des saints ; Psychologie des grands hommes*. — PAULHAN, *Les types intellectuels ; Esprits logiques et esprits faux*. — CH. BENOIST, *Le prince de Bismarck ; Psychologie de l'homme fort*. — E. HELLO, *Physionomies de saints*.

3° La psychologie des différentes classes (1) ou professions (2) d'une société, des différentes nations (3), des différentes races (4), des différentes civilisations (5) aux diverses époques de l'humanité, etc. (7, § B).

ARTICLE II

L'HOMME ET L'ANIMAL

253. — NATURE DE L'ANIMAL

On a proposé divers systèmes sur la nature de l'animal. Voici d'abord deux théories extrêmes, que nous avons déjà exposées et réfutées :

I. — L'animal a une **âme raisonnable** : c'est l'idée de Plutarque, de Montaigne (6), de Rorarius, etc. (61, I), de Darwin (7), de Spencer (8), etc.

II. — L'animal est une **machine**, un **automate** perfectionné. C'est l'opinion de Descartes (9) (61, II).

III. — L'animal a une **âme sensitive** : c'est-à-dire que l'ani-

(1) P. ALLARD, *Les esclaves chrétiens*. — DE MONTMORAND, *La société française contemporaine*.

(2) P. DE COUBERTIN, *Psychologie du sport*, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} juillet 1900. — *Monographies*, par LE PLAY et son École.

(3) FOUILLÉE, *Psychologie du peuple français ; La France au point de vue moral*. — ED. DE NEVERS, *L'âme américaine*. — Cf. BRUNETIÈRE, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} décembre 1900.

(4) FOUILLÉE, *Races latines*, *Revue des Deux-Mondes*, 1^{er} décembre 1899. — BRUNETIÈRE, *Discours de combat, Le génie latin*. — L. ROURE, *Problèmes et doctrines*, cli. xv. — DEMOLINS, *La supériorité des Anglo-Saxons*.

(5) FUSTEL DE COULANGES, *La cité antique*. — G. KERTH, *Origines de la civilisation moderne*.

(6) MONTAIGNE, *Essais*, L. II, ch. XII.

(7) DARWIN, *La descendance de l'homme*.

(8) SPENCER, *Principes de Psychologie*, T. I.

(9) DESCARTES, *Lettre à Henri Morus*. — *Disc. de la Méthode*, V^e P.

mal est capable de sentir et de produire les opérations *intellectuelles* qu'on nomme *sensitives*. Cette troisième opinion, qui est celle d'Aristote, de saint Thomas, de Bossuet ⁽¹⁾, de Leibniz ⁽²⁾, etc. est seule capable de bien expliquer les faits. On remarque, en effet, chez l'animal, des manifestations :

1^o De *sensibilité* : *vg.* le chien battu ou caressé montre sa joie ou sa douleur.

2^o D'*intelligence* : ⁽³⁾ l'animal fait preuve, par ses actes, qu'il possède les *opérations sensibles, inférieures* de l'intelligence (70) : conscience spontanée, perception externe, mémoire sensible, association, imagination reproductrice.

Mais l'animal n'a pas la faculté de percevoir les rapports, d'abstraire, de généraliser, de juger, de raisonner, c'est-à-dire qu'il est incapable des opérations *proprement intellectuelles*. N'ayant pas l'intelligence proprement dite, il ne saurait avoir la *raison* qui est la faculté de l'absolu, du nécessaire et de l'universel, la faculté de comprendre l'essence des choses, comme on l'a montré en parlant de l'*instinct* qui dirige l'animal (49-51). « Les bêtes sont purement empiriques... Les conséquences des bêtes ne sont qu'une ombre du raisonnement, c'est-à-dire ne sont qu'une connexion d'imagination et un passage d'une image à une autre » ⁽⁴⁾.

N'étant pas doué de raison, l'animal ne peut avoir la volonté libre qui en est la conséquence. La prédominance d'un désir sur les autres n'est chez lui, qui est mené par l'instinct, qu'une apparence de détermination volontaire, comme la consécration des images est une imitation du raisonnement.

L'âme de l'animal est simple, immatérielle, mais elle n'est pas

⁽¹⁾ BOSSUET, *De la connaissance de Dieu et de soi-même*, ch. v.

⁽²⁾ LEIBNIZ, *Nouveaux essais sur l'entendement humain*, Avant-propos, p. 62 (Édit. Jacques); L. II, ch. xi.

⁽³⁾ Les Scolastiques, Bossuet, etc. refusent à l'animal l'intelligence, parce qu'ils entendent par là la faculté de comprendre, mais ils lui accordent la connaissance sensible. La philosophie moderne entend par intelligence la faculté générale de connaître, qui embrasse les opérations sensibles et les opérations proprement intellectuelles. Il y a là, on le voit, une équivoque qu'il importait de dissiper.

⁽⁴⁾ LEIBNIZ, *Op. citat.*, Avant-propos.

spirituelle, puisqu'elle est privée de la conscience réfléchie, de la raison et de la liberté. L'animal n'est pas une personne; il ne peut donc avoir l'*immortalité personnelle*. Mais faut-il lui accorder l'*immortalité de la substance*? Il semble qu'il faille répondre négativement avec Bossuet ⁽¹⁾. En effet, être c'est agir. Or l'âme de l'animal séparée de son corps ne peut plus agir, puisque toutes ses opérations, étant sensibles, sont conditionnées par l'organisme. La persistance de l'âme des bêtes n'a donc pas de raison d'être après sa séparation d'avec le corps; comme elle est simple et ne peut se corrompre, reste donc qu'elle soit annihilée. «... Encore que l'âme des bêtes soit distincte du corps, il n'y a point d'apparence qu'elle puisse être conservée séparément, parce qu'elle n'a point d'opération qui ne soit totalement absorbée par le corps et par la matière » ⁽²⁾.

Ceci rappelé, il sera facile d'établir un parallèle entre l'homme et l'animal, en montrant les *analogies* qui les rapprochent et les *différences* qui les séparent.

254. — ANALOGIES ET DIFFÉRENCES

§ A. — ANALOGIES

I. — **Sensibilité** : l'animal a des sens et éprouve des **sensations**; il ressent plaisir et douleur. — Etant doué de connaissance sensible, il peut éprouver certains **sentiments simples**, comme la joie, la tristesse, la crainte, l'amour, la haine. — Mais

⁽¹⁾ BOSSUET, *De la connaissance...*, Ch. v, § XIII.

⁽²⁾ MAJNE DE BIRAN, *Œuvres inédites*. — FLOURENS, *L'instinct et l'intelligence*. — ROMANES, *L'intelligence des animaux*. — RICHTER, *L'homme et l'animal*. — DE BONNIOT, *La bête comparée à l'homme*. — JOLY, *L'homme et l'animal*. — M. MAHER, *Psychology*, Book II, Supplementary Chapter, *Animal Psychology*. — H. FABRE, *Souvenirs entomologiques, Nouveaux souvenirs entomologiques*.

il n'a pas les sentiments supérieurs (amour du vrai, du beau, du bien, de l'infini), parce qu'il est privé de la raison.

II. — **Intelligence** : l'animal a la **conscience spontanée** ou sens intime, mais il est incapable de conscience réfléchie. « L'homme seul, dit Flourens, a le pouvoir de sentir qu'il sent, de connaître qu'il connaît, de penser qu'il pense ». On doit accorder à la bête toutes les opérations *intellectuelles* qui *dépendent directement de la sensibilité* et que pour cela on nomme **sensitives** :

1° **Perception externe** : elle est même, chez certains animaux, plus développée et plus parfaite que chez l'homme. Mais l'homme compense cette infériorité native en donnant à ses sens par l'éducation et avec l'aide d'instruments une portée et une puissance à laquelle l'animal n'atteint pas.

2° **Mémoire sensible et imagination reproductrice** : l'animal se rappelle ses états antérieurs, mais il est incapable de les localiser, car la localisation précise suppose la réflexion et le jugement (111).

3° **Association et imagination combinatrice spontanée** : il combine spontanément les images qui reparaissent au hasard des circonstances. De ces combinaisons fortuites naissent des associations, qui imitent nos jugements et nos raisonnements et que Leibniz nomme de simples « consécutives ».

N'étant pas raisonnable, l'animal n'est pas susceptible d'éducation, car elle suppose un sujet capable d'appliquer des principes universels à des cas particuliers. Mais on peut le dresser en associant dans son imagination une sensation agréable ou douloureuse à certains actes et ainsi on lui fait prendre certaines habitudes : vg. chien de chasse ; chien savant.

III. — **Activité** : l'animal a la spontanéité ; il a l'instinct ; il peut contracter des habitudes.

I. — Bien qu'il y ait entre l'organisme de l'animal et de l'homme des ressemblances, cependant l'organisme humain, dans

§ B. — DIFFÉRENCES ESSENTIELLES

son ensemble, atteint une perfection qu'on ne trouve chez aucun animal ; or, comme les opérations sensitives sont conditionnées par l'organisme, il en faut conclure que chez l'homme elles doivent être plus parfaites. — De plus, la bête n'exerce les facultés, qui lui sont communes avec l'homme, que d'une manière *spontanée* ; l'homme peut au contraire y surajouter la forme *réfléchie*.

II. — L'instinct est la faculté dominante de l'animal : elle lui tient lieu de raison. — A part les premiers temps de l'existence, il existe à peine chez l'homme (39).

III. — L'homme est seul capable des opérations *proprement intellectuelles* : il *réfléchit, compare, abstrait, généralise, juge et raisonne*. L'homme est un animal *raisonnable* : il connaît les notions et vérités premières ; il comprend l'essence des choses et perçoit les rapports absolus, nécessaires, universels.

IV. — L'homme seul est *libre et responsable* : c'est un être moral.

Voilà les différences *fondamentales*, d'où découlent toutes les autres :

V. — L'homme et l'animal ont de commun le langage *sensitif ou émotionnel* ; seul l'homme a le langage *conceptuel*, parce que seul il est capable d'abstraire et de généraliser.

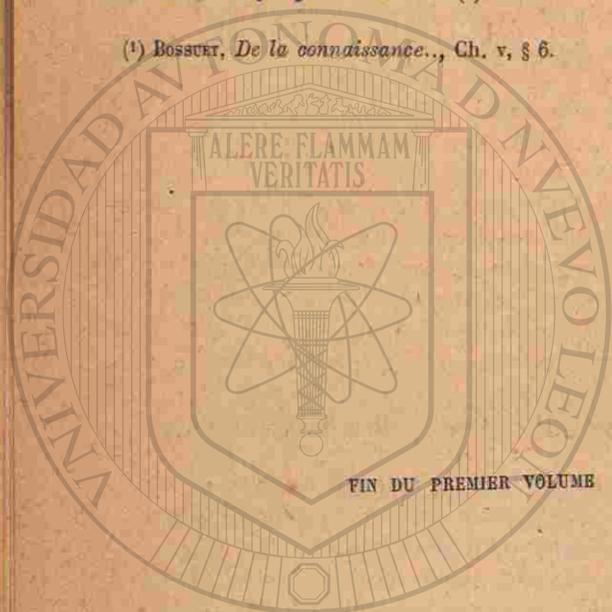
VI. — Les facultés animales, étant sous l'étroite dépendance de l'instinct, sont essentiellement *uniformes et bornées* : d'où l'absence de progrès véritable. — L'homme, étant doué de la raison « instrument universel », peut se perfectionner sans cesse et s'élever à l'*industrie, à l'art, à la science*.

VII. — L'animal ne connaît ni la *justice*, ni la *moralité*, il est étranger à la *religion*. — Comme conclusion de son enquête sur toutes les races humaines, M. de Quatrefages propose de définir l'homme : « Un animal *moral et religieux*. »

Conclusion : bref, ce que l'on appelle la psychologie *sensitive* ou *affective* (sensations, sentiments inférieurs, images, associations, inclinations, désirs, habitudes) est commun à l'homme et à la bête. — Les faits de la psychologie *réflexive* (conscience réfléchie, concept, jugement, raisonnement, principes premiers, délibération, liberté) sont l'apanage de l'homme et constituent le

règne humain. L'animal est fait pour une vie bornée et terrestre; l'homme est destiné à une vie immortelle. « La nature humaine connaît Dieu; et voilà déjà, par ce seul mot, les animaux au-dessous d'elle jusqu'à l'infini ». (1)

(1) BOSSUET, *De la connaissance...*, Ch. v, § 6.



UANL

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECAS



UAN

UNIVERSIDAD AUTÓNOMA DE NUEVO LEÓN

DIRECCIÓN GENERAL DE BIBLIOTECA

