

les annales du langage lui-même ; et par conséquent, on ne peut plus considérer comme sujet à discussion la question autour de laquelle tourne le présent ouvrage tout entier. La discussion a été éteinte graduellement à mesure que le témoignage de la philologie, a, phase après phase, vérifié les résultats de notre analyse psychologique. Et maintenant la vérification a porté jusque sur le noyau de la question, révélant dans sa nudité simple le fait décisif que dans l'enfance de la race, comme dans celle de l'homme, nous pouvons voir le changement fondamental du sens à la pensée ; chez l'un et l'autre, nous voyons que : « A mesure qu'il grandit, il s'instruit — il apprend l'emploi de *je*, de *moi* — et découvre qu'il n'est point ce qu'il voit — et est autre que les choses qu'il touche. De la sorte, il se constitue un esprit distinct — où peut naître une mémoire nette — à mesure que dans le cercle où il est enfermé — son isolement se définit peu à peu. »

CHAPITRE XVII

RÉSUMÉ GÉNÉRAL ET CONCLUSIONS

Dans l'ouvrage présent, je considère la théorie générale de l'évolution comme acceptée, telle qu'elle l'est par la grande majorité des naturalistes. C'est-à-dire que je considère comme acceptée la théorie de la descendance en ce qui concerne l'ensemble de la nature organisée, tant au point de vue psychologique qu'au point de vue de la morphologie, sauf en ce qui touche à l'homme. En outre, je la considère comme acceptée, même pour l'homme, en ce qui touche sa structure corporelle : l'exception à laquelle j'ai fait allusion ne se rapporte donc qu'à l'esprit, à l'intelligence de l'homme. D'ailleurs je ne la fais que par déférence pour l'opinion de cette petite minorité des évolutionnistes qui soutiennent encore que bien qu'ils acceptent la théorie de la descendance à l'égard de la structure corporelle de l'homme, ils disposent d'arguments suffisants pour démontrer que cette théorie est insuffisante à expliquer sa constitution mentale.

Tel étant mon point de départ, nous avons commencé par considérer l'état de la question *a priori*. Si, conformément à notre hypothèse, le processus de l'évolution organique et mentale a été continu dans tout le domaine de la vie et de la pensée, à la seule exception de l'intelligence humaine, il doit nous paraître *a priori* improbable, en nous basant sur de nombreuses raisons d'analogie, que le processus d'évolution si uniforme, si répandu, se soit interrompu à sa phase terminale. Et cette supposition *a priori* est fortifiée par ce fait indéniable, que chez chaque être humain individuellement considéré, l'intelligence présente à l'observation un processus de développement graduel qui s'étend de l'enfance à l'âge adulte.

C'est un fait d'observation que, quelle qu'ait pu être l'origine

ou l'histoire de l'intelligence humaine dans le passé, cette intelligence, telle qu'elle existe actuellement — ou plutôt, telle qu'elle prend existence dans chaque cas individuel — se révèle comme ne faisant point exception à la loi générale de l'évolution ; il est certain qu'elle se développe graduellement en partant d'un certain zéro, et jamais elle ne prend naissance sans avoir passé par ce développement graduel. En outre, tant qu'elle traverse les phases inférieures de ce développement, l'intelligence humaine passe par une échelle de facultés parallèles à celles qui sont représentées d'une façon permanente par ce que j'ai nommé les espèces psychologiques du règne animal ; c'est là un fait très général, et qui tend fortement à prouver que, au moins jusqu'au moment où les qualités distinctivement humaines de l'idéation sont atteintes, aucune différence de nature n'est apparente entre la psychologie de l'homme et celle de la bête. Enfin, les phénomènes de l'évolution mentale sont évidents non seulement dans l'individu, mais aussi dans la race, du moins dans la mesure de l'extension des annales humaines. Que nous considérions l'histoire présente, les traditions, les vestiges archéologiques, ou les outils de silex, nous rencontrons des preuves uniformes d'un processus continu d'un développement progressif aussi caractéristique de ces attributs additionnels par lesquels le *mens* humain dépasse maintenant l'esprit de n'importe quelle autre espèce, que des attributs qu'il partage avec les autres êtres. Si donc le processus de l'évolution mentale s'est interrompu entre le singe anthropoïde et l'homme primitif durant la période préhistorique, au sujet de laquelle nous ne possédons aucune donnée, ce processus a dû reprendre son cours chez l'homme primitif, et dès lors continuer sans interruption dans l'espèce humaine, comme il l'avait fait auparavant chez les espèces animales. C'est là, tout au moins, une supposition des plus improbables. La loi de continuité se manifeste des deux côtés d'un intervalle psychologique où se trouve une lacune nécessaire dans les informations historiques ; et pourtant on nous demande d'admettre que, en curieuse coïncidence avec cet intervalle, la loi de continuité a été violée, bien que l'on sache que, dans aucun cas relatif à l'esprit humain, cela ne se soit jamais produit.

Voilà une présomption importante contre l'opinion de mes adversaires. Mais celle-ci est toute *a priori*, et, en vérité, il me paraît qu'on aurait quelque droit à leur demander de fournir des raisons puissantes *a posteriori*, qui soient de nature à prouver qu'il est quelque chose dans la constitution de l'esprit de l'homme qui rend virtuellement inadmissible la supposition d'après laquelle un tel ordre d'existence mentale a pu se développer par voie de descendance génétique hors d'un ordre inférieur. Je me suis donc livré à l'examen des arguments apportés à l'appui de la thèse de mes adversaires.

Pour bien mettre en relief les points de dissemblance sur lesquels reposent ces arguments, j'ai commencé par considérer rapidement les points de ressemblance entre l'esprit de l'homme et celui des animaux. Nous avons vu qu'en ce qui concerne les Émotions, nulle différence de nature n'a été ni ne peut être invoquée. Toute la série des émotions humaines, les animaux les possèdent, sauf celles qui se rattachent aux facultés intellectuelles supérieures de l'homme, c'est-à-dire les émotions de la religion et de la perception du sublime. Mais toutes les autres — plus d'une vingtaine dans mon énumération — se présentent chez la brute, et bien que beaucoup d'entre elles ne soient point aussi développées que chez l'homme, ceci est sans importance, étant donné qu'il s'agit d'une question non de degré, mais de nature. En fait, la similitude générale de la vie émotionnelle est si remarquable dans les deux cas, surtout si nous considérons l'enfant, ou l'homme sauvage, qu'à vrai dire elle devrait être regardée comme une preuve directe d'une continuité génétique.

Il en est de même si l'on considère l'Instinct. En effet, bien que celui-ci se rencontre en plus grande proportion chez les animaux inférieurs que cela n'a lieu chez l'homme, nul ne saurait élever un doute quant à l'identité des instincts qui sont communs à l'homme et à la bête ; et c'est là le seul point qu'il y ait lieu d'établir.

D'autre part, à l'égard de la Volonté, jusqu'au moment où la volition humaine est considérée comme revêtant l'attribut liberté, il n'y a pas à discuter l'identité de celle-ci avec la volition animale : la liberté, nous l'avons vu, à quelque point de vue que

l'on se place, dépend des facultés intellectuelles de la pensée introspective.

Il ne reste donc que ces facultés de la Pensée introspective, plus la Moralité et la Religiosité. Il est évident, tout d'abord, que quelle que soit la conclusion que nous puissions tirer, les uns et les autres, au sujet de la valeur distinctive des deux dernières, nous devons tous nous trouver d'accord sur un point, et reconnaître que la condition primordiale de la possibilité d'existence de celle-ci réside dans la première ; sans la faculté intellectuelle de former l'idéation abstraite qui est impliquée dans l'éthique et la religiosité, il est manifeste qu'aucune de ces dernières ne saurait exister. C'est pourquoi, logiquement, il faut considérer d'abord ces facultés intellectuelles. Dans des parties ultérieures de cet ouvrage, je m'occuperai de la moralité et de la religiosité ; ici je ne m'occupe que de l'intelligence.

C'est ici, je l'ai reconnu, que se rencontre la grande dissemblance psychologique. Néanmoins, même ici, il convient de reconnaître que jusqu'à un certain point, entre l'homme et la bête, il y a non seulement similitude de nature, mais identité de correspondance. La différence ne surgit qu'à l'égard des facultés d'idéation surajoutées qui se présentent au-dessus du niveau 28 de mon diagramme, c'est-à-dire au point où cessent les progrès de l'intelligence animale, et où commence le développement de la faculté distinctivement humaine. De la sorte, dans le cas de l'intelligence comme dans celui de l'émotion, de l'instinct, de la volonté, l'on ne peut douter qu'il n'y ait parallélisme exact entre l'esprit de l'homme et celui de la bête jusqu'au point où surgissent ces facultés surajoutées. En présence de ces faits de psychologie comparée, l'on peut donc dire, tout au moins, qu'ils suggèrent fortement la pensée que ces facultés surajoutées ont été dues à un processus d'évolution continue.

Voilà pour la ressemblance entre les psychologies humaine et animale. Pour en venir aux points de dissemblance, nous avons dû d'abord écarter certaines allégations erronées, en ce qui concerne les faits, ou inadmissibles en ce qui concerne la théorie. Il nous a fallu rejeter en masse les affirmations de ceux qui séparent l'homme de l'animal en se basant sur ce que les animaux

sont des machines non-sentantes, qu'ils ne présentent point de rudiments de la raison dans le sens de percevoir des analogies et d'en tirer des inductions, que les animaux ne possèdent point de principe immortel, qu'ils ne manifestent point de signes de perfectionnement de génération en génération, qu'ils ne font point usage de monnaie, ne font point de feu, ne se vétissent point, n'emploient pas d'outils, etc.

Parmi ces prétendues différences qui ont été invoquées, celles dont on ne peut démontrer l'erreur de fait, sont manifestement erronées dans la logique. Les bêtes possèdent-elles ou non un principe immortel, et les êtres humains en sont-ils doués ou non, la psychologie comparée ne détient point les moyens de s'en assurer, et tout argument touchant à ces matières est étranger à la question qui nous occupe. Les bêtes ne nous ressemblent pas en ce qui concerne l'usage du vêtement, l'invention du feu, etc. ; mais la différence tient évidemment à ce qu'il manque chez eux ces facultés d'idéation supérieure qui seules sont capables de fournir de tels résultats dans la voie de l'activité intelligente. Toutes les différences de détail de ce genre se rattachent donc à la question plus générale de la nature de la différence entre les deux ordres d'idéation, et sont absorbées en elle. Cette différence, c'était donc la véritable question à étudier, et c'est elle que nous avons alors abordée. Nous avons montré dès le début que les trois naturalistes vivants les plus éminents qui admettent encore une différence de nature entre l'homme et la bête, tout en s'accordant sur ce point que c'est sur le terrain psychologique seul qu'il faut se tenir pour pouvoir soutenir l'existence de pareille différence, se contredisent néanmoins les uns les autres sur ce terrain. Tandis que M. Mivart, en effet, prétend qu'il doit y avoir une différence de nature, parce que l'intervalle psychologique entre le singe le plus élevé et l'homme le plus dégradé, est si considérable, M. Wallace arrive à la même conclusion en se basant sur le fait que cet intervalle n'est point aussi grand que nous pourrions l'espérer, d'après la théorie d'une évolution naturelle ; le cerveau d'un sauvage, dit-il, est à tel point un instrument plus efficace que l'esprit qu'il sert, que sa présence ne saurait s'expliquer qu'en tant que préparation pour l'efficacité mentale plus grande, telle qu'elle est manifestée ultérieurement par l'homme civilisé.

Et enfin, M. de Quatrefages combat avec force les deux naturalistes anglais, en insistant avec véhémence sur le fait qu'en ce qui concerne les facultés intellectuelles, il y a identité de nature évidente entre l'intelligence de l'homme et celle de la bête, que l'homme soit envisagé à l'état sauvage ou à l'état civilisé : la différence selon lui ne surgit que dans le domaine de la moralité et de la religiosité. De la sorte, si notre opinion sur le débat qui se déroule devant nous devait être influencée d'une façon quelconque par la voix de l'autorité, je pourrais représenter les jugements de ces adversaires les plus éminents comme se détruisant mutuellement, et nous arriverions ainsi à zéro d'un côté, et de l'autre à un poids énorme et homogène.

Mais laissant de côté toute question d'autorité, j'ai soumis la question à une étude complète, ne la jugeant que sur ses propres mérites. Pour ce faire, il m'a fallu commencer par une analyse quelque peu pénible de l'idéation. Le résultat général a été de me fournir la classification que voici des idées :

1° Les simples souvenirs de perceptions, où la persistance des images mentales des impressions sensibles passées. Ce sont les idées que, dans la terminologie de Locke, nous pouvons désigner comme Simples, Particulières ou Concrètes. Nul ne met en doute, aujourd'hui, que ces idées soient communes à l'homme et à l'animal.

2° Une classe supérieure d'idées qui, du sentiment de tous, sont aussi communes à l'homme et à l'animal, celles que Locke a nommées Complexes, Composées ou Mixtes. Ce sont quelque chose de plus que le simple souvenir de perceptions particulières ; elles prennent naissance par le mélange de ces souvenirs, et représentent en conséquence un composé dont les idées particulières sont les éléments ou les ingrédients.

Par les lois de l'association, les idées particulières qui ou bien se ressemblent entre elles, par elles-mêmes, ou se présentent souvent ensemble dans la vie quotidienne, tendent à la coalescence et à la fusion : de même que dans une photographie composite la plaque sensibilisée fond plusieurs images plus ou moins semblables en une seule, de même l'esprit peut de plusieurs idées simples ou particulières faire une idée complexe, composée, ou, comme je l'ai désignée, *générique*. Une idée géné-

rique diffère de ce que l'on nomme communément une idée générale (nous parlerons de cette seconde catégorie au paragraphe suivant) en ce que, bien que toutes deux naissent d'éléments constitutifs plus simples, la première surgit pour ainsi dire spontanément ou automatiquement, par les principes de l'association simplement perceptive, tandis que la dernière ne peut naître que par l'opération consciente et volontaire de l'esprit sur les matériaux de sa propre idéation, connus en tant que tels. Cette opération est ce que les psychologues appellent concevoir, et le produit se nomme concept. Nous voyons en conséquence qu'entre la région des percepts et celle des concepts git un grand territoire intermédiaire qui est occupé par ce que j'ai nommé les idées génériques, ou *récepts*. Un récept diffère donc d'un percept en ce qu'il est un composé de représentations mentales impliquant un groupement ordonné d'images plus simples conformément à l'expérience passée, et d'un concept, en ce que ce groupement est dû à une activité involontaire ou automatique de la part du *mens* qui perçoit. Un récept, ou idée générique, est *imposé* à l'esprit par la « logique extérieure des événements », au lieu qu'une idée générale, un concept, est *formé* par l'esprit qui travaille consciemment à l'élaboration progressive de ses propres idées. Bref, un récept se *reçoit* du dehors ; un concept se *conçoit*.

3° Nous en venons à la classe la plus élevée des idées, que les psychologues, à l'unanimité, refusent aux bêtes, et qu'on considère avec raison comme représentant une prérogative spéciale de l'homme. Ce sont les idées Générales et Abstraites, et, les Notions de Locke, ou les Concepts dont il vient d'être fait mention. Nous venons de voir qu'ils diffèrent des récepts, et, *a fortiori*, des percepts, en ce qu'ils sont eux-mêmes l'objet de la pensée. En d'autres termes, c'est une particularité de l'esprit humain qu'il jouit de la faculté de réfléchir à ses propres idées en tant que telles, de les combiner et élaborer consciemment, et de développer intentionnellement des produits plus élevés hors d'éléments moins perfectionnés. Cette faculté remarquable repose, de l'aveu de tous, sur la conscience, grâce à laquelle l'esprit est capable, pour ainsi dire, de s'isoler de lui-même, d'objectiver l'un de ses états, par rapport aux autres, et,

ainsi de contempler ses propres idées en tant que telles. Nous n'avons pas à nous occuper ici de la philosophie de ce fait, mais seulement de son historique. Comment se fait-il qu'une faculté telle que la conscience de soi (*self-consciousness*) soit possible? qu'est-elle donc pour pouvoir être simultanément le sujet et l'objet de la pensée? peut-on concevoir que le grand abîme de la personnalité soit susceptible d'être sondé? Ce sont là, avec d'autres, des questions entièrement étrangères au but du présent livre. Tout ce que nous avons à faire, ici, est d'analyser les conditions psychologiques hors desquelles, comme fait d'observation, émerge cette particularité unique d'esquisser l'historique du processus et de noter les résultats. Ici encore tous sont d'accord pour considérer que la possibilité de la conscience est fournie par la faculté du langage. Que nous supposions ou non que ces deux facultés sont une, — que nulle des deux ne saurait exister sans l'autre, et que nous puissions ou non suivre l'exemple des Grecs en donnant à toutes deux le nom unique de *Logos*, — il est du moins aussi certain que le peut rendre la science psychologique que, dans les limites de l'expérience humaine, nulle personnalité consciente ne peut se développer autrement que grâce au langage. C'est en effet par le langage seul, autant que nous le pouvons savoir, que l'esprit devient capable de fixer ou de rendre claires pour lui-même ses propres idées, dans la mesure nécessaire pour qu'elles puissent être envisagées ultérieurement en tant qu'idées. Ce n'est que grâce à la fixation des idées par des mots que la faculté de la pensée conceptuelle devient possible, comme nous l'avons vu au long dans le chapitre IV.

Telle est ma classification des idées. Il n'est guère probable qu'il s'élève des discussions au sujet de celle-ci, étant donné qu'elle consiste simplement en une sorte d'arrangement systématique d'un corps de faits d'observation sur lesquels les écrivains de toutes les écoles sont aujourd'hui d'accord. Si l'on accepte cette classification, il suit que la question que nous considérons n'est autre que celle de la faculté du langage. J'ai donc étudié celle-ci dans une série de chapitres. J'ai d'abord montré que, dans sa signification la plus large, *langage* signifie la *faculté de faire des signes*. Puis j'ai adopté les « Catégories du

Langage » de M. Mivart, qui, une fois légèrement complétées, servent à donner de suite une classification correcte et complète de tout acte mental ou corporel auquel l'expression peut être appliquée. Nous avons vu qu'en tout il y a sept de ces catégories, dont les six premières, de l'aveu de tous, sont communes à l'homme et à la bête. Pour la septième, toutefois, mes adversaires déclarent qu'elle est absolument spéciale à l'espèce humaine. En d'autres termes, on accorde que les animaux présentent ce qu'on peut appeler le rudiment de la faculté de faire des signes, mais on nie qu'ils soient capables, même au moindre degré, de faire des signes de nature intellectuelle, c'est-à-dire d'une nature consistant à donner des noms comme signes d'idées. On accorde qu'ils sont en état de faire des signes les uns aux autres, et même d'en faire à l'homme, avec le but intentionnel de transmettre les idées qu'ils ont; mais, dit-on, nul animal n'est capable de nommer ses idées par gestes, par intonations ou par mots. Pour soumettre cette affirmation à l'épreuve, j'ai commencé par donner nombre d'exemples ayant pour but d'indiquer le niveau atteint par la faculté de faire des signes chez l'animal; puis j'ai considéré le langage par intonations et par gestes, tel qu'il existe chez l'homme, et je me suis occupé ensuite d'étudier les phénomènes de l'articulation, les rapports de l'intonation et du geste avec les mots, et enfin, la psychologie de la parole. Pour ne point allonger trop ce résumé, je négligerai les résultats accessoires de cette analyse. Les résultats principaux consistent en ce que le langage naturel, par intonations ou par gestes, est identique partout où il se présente, mais que même là où il devient conventionnel (ce qui arrive jusqu'à un certain point chez l'animal) il est beaucoup moins effectif que ne l'est le langage articulé, en tant qu'agent de la construction des idées, et qu'en somme la ligne de démarcation psychologique entre l'animal et l'homme doit être tracée, non point au langage ou à la construction des signes, mais au point où commence cette sorte particulière de construction de signes, que nous désignons sous le nom de *parole*.

Toutefois, la véritable distinction réside dans les facultés intellectuelles, et non dans les symboles. L'homme a l'intention de signifier, et peu importe par quel système de signes il

exprime son intention. En d'autres termes, bien que je me sois efforcé de prouver que l'articulation a dû être d'une utilité exceptionnelle, unique en son genre, dans le développement de ces facultés intellectuelles, j'ai insisté fortement sur le fait qu'une fois ces facultés présentes, il importe peu, au point de vue psychologique, qu'elles s'expriment par le geste ou par la parole. Toujours la distinction psychologique entre l'homme et la bête consiste en ce que le premier est capable de *signifier une proposition*, et l'acte mental ainsi impliqué se nomme un *jugement*. Le fait d'énoncer une proposition par le geste, l'intonation, la parole ou l'écriture, n'est autre chose qu'exprimer un jugement, et un jugement n'est autre chose que la compréhension de toute signification contenue dans la proposition.

Ceci est admis par tous ceux de mes adversaires qui comprennent la psychologie de la question. En outre, ils accordent que si un pont pouvait être jeté par-dessus cet abîme, si l'animal pouvait arriver à l'énoncé d'une proposition, toute difficulté ultérieure disparaîtrait. Il est universellement admis, en effet, que du jugement le plus simple qu'il soit possible de porter — c'est-à-dire, de la proposition la plus élémentaire que l'on puisse établir — l'intelligence humaine présente une progression ininterrompue, à travers tous les degrés de perfection qu'elle offre à considérer par la suite. Il nous a donc fallu considérer avec un soin particulier la psychologie de la prédication, de l'établissement des propositions. Le résultat de notre analyse fut de montrer qu'en réalité la faculté distinctivement humaine dont il s'agit se présente avant le moment où l'esprit devient pour la première fois capable d'établir la construction théorique : A est B. Elle se présente dès le moment où l'esprit devient capable de donner un nom, connu en tant que tel, de désigner A par A, B par B, avec la connaissance qu'en ce faisant il exécute un acte de classification conceptuelle. C'est pourquoi, à moins d'élargir le sens du mot *jugement* au point d'y faire rentrer pareil acte de dénomination conceptuelle (aussi bien que l'acte d'exprimer une relation entre objets conceptuellement dénommés), il nous faut conclure que l'élément le plus simple de la pensée est non le jugement, mais le concept. Je n'ai pas à revenir sur les preuves données, car, bien qu'au cours de celles-ci

j'aie dû signaler quelques erreurs inadmissibles dans l'analyse psychologique de quelques-uns de mes adversaires, ces preuves sont trop complètes pour qu'il soit possible de les discuter.

Nous fûmes donc ramenés à notre distinction originelle entre le concept et le récept. Mais nous étions en état de montrer que de même que dans la question de la conduction des « inférences », il y a, dans celle de faire des signes, un ordre d'idéation réceptuel, aussi bien qu'un ordre conceptuel. Et, en particulier, dans cette sorte de signification qui consiste à donner des noms, l'idéation de l'ordre réceptuel peut être en jeu sans qu'il y ait participation de l'idéation conceptuelle. En d'autres termes, il y a nom et nom. Tout nom qui est donné n'exprime pas nécessairement un concept ; et toute inférence n'est pas nécessairement le résultat d'une pensée consciente. Non seulement les jeunes enfants, avant d'atteindre la phase de la pensée consciente, mais les oiseaux parleurs même, ont coutume de nommer des objets, des qualités, des actes, des états. Néanmoins, tout en donnant des preuves nombreuses de ce fait, j'eus soin d'indiquer que, jusqu'ici, cela n'impliquait aucune implication argumentative de quelque importance. Le fait qu'un enfant et qu'un oiseau parleur sont capables d'apprendre le nom d'objets, de qualités, etc., par imitation, ou même d'inventer des noms arbitraires à eux propres, n'a pas plus d'importance, au point de vue psychologique, que le fait que l'enfant et l'oiseau emploieront similairement des signes-gestes, ou des sons vocaux pour indiquer la simple logique de leurs récept. Néanmoins il est nécessaire d'indiquer de quelque façon la différence entre cette manière non-conceptuelle de nommer, et celle qui est particulière à l'homme quand il a atteint la conscience de lui-même, et est devenu capable, non seulement de dénommer, mais de *savoir qu'il dénomme*, non seulement de nommer A A, mais de *penser A en tant que son symbole de A*. Pour marquer cette distinction j'ai donné le nom de *dénotation* à la nomination réceptuelle, j'ai nommé *dénomination* la nomination conceptuelle. Quand un perroquet appelle un chien *baou-ouaou* (ce qui s'apprend aisément à un perroquet, comme à un enfant) l'on peut dire, en un sens, qu'il nomme le chien ; mais évidemment il n'y a pas là *prédication* de caractères appartenant au chien ; il n'y a