

détermine une autre selon son essence. Une propriété peut être le fondement d'une autre, un être seul est cause ; il est cause de ses actes, non de son essence. De là les formules : Tout ce qui est dans l'effet est dans la cause ; tout ce qui est hors de la cause est hors de l'effet ; mais les réciproques n'ont pas lieu. L'effet est dans la cause, sous la cause, par la cause. Telle cause, tel effet ; tel effet, telle cause ; l'effet est semblable à la cause. Quand on soutient que l'effet peut se trouver hors de la cause, par exemple lorsque nous transformons la matière par l'art ou par l'industrie, on confond la cause avec l'instrument.

Ces idées s'appliquent à ce qui est éternel ou temporel. L'esprit est la raison de tout ce qui est en lui, soit sous la forme du temps, soit sous la forme de l'éternité. Comme raison éternelle de la série entière de ses états possibles, il est *faculté* ; comme raison temporelle de chaque état qui, de possible, devient réel, il est *activité*. L'activité se détermine à divers points de vue : dans ses rapports avec la faculté, elle se manifeste comme *tendance*, et dans ses rapports avec l'idée de quantité, comme *force*.

L'esprit est la raison de toutes ses modifications passées, présentes et futures, car toutes sont en lui et sont des déterminations de sa propre essence. Une partie de ces modifications a été effectuée déjà ; une autre doit s'effectuer encore. Ces dernières ne sont en nous qu'en puissance, en virtualité, à l'état de possibles, en attendant qu'elles passent de la puissance à l'acte, de la possibilité à la réalité ou qu'elles s'écoulent de l'essence dans la vie ; considérées comme possibles et non effectuées, elles n'existent pas encore d'une manière successive, sous la forme du temps, mais sont toutes ensemble ou simultanément enveloppées dans notre essence. Il en était de même des états passés, avant qu'ils fussent réalisés ; car l'impossible

ne se réalise pas. Or, en tant que l'esprit est la raison de tout ce qui est possible pour lui dans tous les temps, de tout ce qu'il peut jamais penser, sentir ou vouloir, de tout ce qui est en lui sans considération de temps, il est raison *éternelle* et, sous ce rapport, il est *pouvoir*, *puissance* ou *faculté*. La faculté est donc la propriété d'un être qui est la cause universelle et permanente de toute la série de ses actes possibles : l'*universalité* concerne les actes, et la *permanence*, la durée. L'esprit a conscience de son pouvoir avant d'agir ; non-seulement il possède actuellement telle ou telle connaissance, mais il peut, dans la suite, en acquérir d'autres, il peut et pourra toujours développer son intelligence sous des aspects nouveaux, il est capable d'approfondir de plus en plus les notions qu'il a acquises ; il peut, de même, se déterminer comme être affectif et volontaire à des points de vue toujours différents. Cette possibilité continue d'agir avant que l'acte ne soit accompli constitue la faculté (*faciendi possibilitas*).

On distingue souvent entre les *facultés* et les *propriétés* de l'âme, en appelant les premières des attributs *actifs* et les secondes des attributs *quiescents*. Il est vrai que les facultés sont des attributs ou des propriétés, mais les considérer comme des propriétés actives, c'est confondre la capacité d'agir avec l'activité même. Les facultés sont les pouvoirs ou les puissances de l'esprit. D'autres auteurs définissent les facultés les *causes* des phénomènes de l'âme. La faculté est, en effet, une expression de la causalité de l'esprit, mais elle n'est pas la seule. La causalité est éternelle ou temporelle, permanente ou passagère : la faculté désigne l'un de ces modes, l'activité exprime l'autre. Il importe de remarquer cependant qu'il n'y a pas en nous des causes distinctes du moi, que c'est l'âme même qui est cause, mais qu'elle est cause à des titres divers,



Quelques critiques, enfin, comme Herbart, nient les facultés de l'âme et soutiennent que l'esprit n'est qu'une *série de représentations* qui sont indépendantes les unes des autres et qui tantôt se renforcent ou se font équilibre et tantôt se combattent et se détruisent : l'âme est un jeu de phénomènes intimes qui se déroulent successivement selon les lois de la statique et de la mécanique. D'où il suit naturellement que l'esprit n'est pas une cause, mais un effet, qu'il n'est pas la source, mais le résultat et le théâtre de ses manifestations, en un mot qu'il *n'est* pas, mais qu'il *devient* sans cesse ; en conséquence, l'âme ne dirige pas ses états, elle en est le jouet ; elle n'a aucun empire sur elle-même, elle n'est pas libre, tout est fatal en nous, tous nos actes dépendent de la force des représentations qui surviennent à chaque instant au gré des circonstances. Condillac opérât la génération de l'âme par la sensation ; Herbart la fait naître de la représentation ou de l'idée, sorte de monade spirituelle. Cette théorie est une conception synthétique qui découle du panthéisme et qui est contraire à toute observation : elle ne saisit qu'un point de vue partiel de l'âme, le devenir, la série des états, et oublie le point de vue fondamental, celui de l'essence, qui seul peut expliquer le devenir et la vie. Quand on procède avec une méthode sévère, on reconnaît d'abord le moi comme fait primitif et invariable de la conscience, on reconnaît ensuite les états ou les variations du moi dans le temps : le rapport de ces deux aspects de l'âme nous donne aussitôt les notions de cause et de faculté, sans qu'il faille prendre les facultés pour des entités ou des divinités mythologiques, comme une critique superficielle les représente.

L'esprit n'est pas seulement la raison de toute la série de ses états *possibles*, il est encore la raison de ses modifi-

cations *passées* et de sa situation *actuelle*. Sous ce rapport, il est raison *temporelle*, car les états déterminés s'excluent les uns les autres et ne peuvent se réaliser qu'un à un, d'une manière successive, sous la forme du temps. Cette propriété en vertu de laquelle un être est la cause temporelle d'une série de phénomènes successifs, qui se développent d'instant en instant, se nomme *activité*. L'âme est donc activité, elle agit en faisant passer dans la réalité ce qui n'existait encore pour elle qu'en puissance ; c'est par l'activité que le possible se change en réel ou que l'essence se manifeste dans le temps par une suite d'actes déterminés. Chacun a conscience de son activité quand il médite un sujet ou suit le cours de ses pensées, quand il résiste à une émotion ou qu'il forme un projet ; le changement qui se fait en nous accuse une activité. L'activité est une propriété essentielle de l'esprit, mais elle n'est pas la seule ni la première ; c'est une propriété intérieure de l'être considéré dans ses rapports avec son contenu, en tant qu'il est cause de la réalisation de son essence ; cette propriété ne se conçoit pas sans la *faculté* d'agir, d'une part, sans le *temps* et le *devenir*, de l'autre. Il ne faut donc pas dire avec un auteur allemand que l'esprit n'est rien qu'activité. On ne doit pas non plus, quand on transporte cet attribut dans la métaphysique, en changer la signification ni se figurer que l'activité infinie de Dieu puisse se déployer autrement que sous la forme du temps infini. L'activité n'est pas un acte éternel et immuable, mais une série d'états différents.

Les rapports de l'activité avec le temps nous permettent de fixer une question qui dépasse les limites de l'observation. Nous ne connaissons aucune situation dans la vie où l'esprit cesse certainement d'agir, bien que l'activité ne soit pas toujours apparente ni toujours la même. Cependant



la conscience ne saisit pas la *continuité* des actes. Le raisonnement y supplée, si l'on admet la continuité du *temps*. En effet, le temps n'est que la forme du changement, et la forme n'est pas séparée du fond. Si donc le temps est continu, l'activité l'est aussi. Descartes et Leibnitz étaient d'accord sur ce point. Un autre argument se tire de la considération des *facultés*. Rien n'est isolé ou n'existe à part dans l'âme, à cause de l'unité de notre essence. L'esprit n'est donc pas faculté pure, mais en même temps activité. Point d'actes sans faculté, point de faculté sans actes. La faculté, c'est l'activité en puissance; l'activité, c'est la faculté en acte dans la vie. L'activité est enveloppée dans la faculté et la montre ensuite dans son développement.

La faculté est à l'activité comme la possibilité est à la réalité, comme la puissance est à l'acte, comme l'éternité est au temps. L'une contient tout ce que nous pouvons être ou tout ce que nous sommes *virtuellement*, l'autre ce que nous sommes *réellement*. Mais ce que nous sommes en réalité à un moment donné n'est qu'une faible partie de ce que nous pouvons être; nos états actuels ne sont jamais qu'une fraction de nos états possibles; cette fraction serait même et resterait toujours infiniment petite s'il était vrai que l'âme dût réaliser une infinité d'états dans le temps infini. Ce qui est certain, c'est que nos facultés ne s'épuisent pas à mesure que nous agissons, contrairement à ce qui devrait arriver s'il n'y avait pour nous qu'un nombre déterminé d'états possibles. (Plus nous connaissons, plus nous voulons connaître; le désir de savoir est insatiable et augmente au lieu de diminuer quand il est satisfait. La science paraît sans limites; plus on sait, mieux on voit qu'on sait peu de chose en comparaison de tout ce qu'on pourrait savoir; les horizons de la pensée s'élargissent en proportion des progrès accomplis.) Il semble donc que la

pensée s'étend avec notre activité, et la même observation s'applique aux facultés de sentir et de vouloir. Plus on effectue ce qui est bien, plus on est capable de faire mieux; le bien qui doit être exécuté dans la vie par la volonté libre paraît infini comme la vérité et ne peut jamais être réalisé par un être fini en un temps déterminé. De même, les sentiments élevés de notre nature, les sentiments moraux, esthétiques, religieux, se prêtent à des développements nouveaux à mesure qu'ils se présentent plus clairement à la conscience; le domaine des arts n'est pas plus limité que celui des sciences. Il est bien permis de soutenir, en considérant ces buts de l'activité rationnelle, qu'aucun homme encore n'a réalisé tout ce qui est possible pour l'homme, et qu'en conséquence il reste toujours en nous, dans nos *facultés*, de la matière ou de l'étoffe pour un perfectionnement ultérieur à poursuivre par notre *activité*.

Ce rapport de l'activité avec la faculté indique la *tendance* ou le *penchant* de l'esprit. L'activité est moins étendue que la faculté et ne peut avoir pour objet que la réalisation de ce qui est en notre pouvoir. Tout ce qui devient réel dans la vie était d'abord au nombre des états possibles renfermés dans notre essence. Les états non encore réalisés auront leur tour dans l'*avenir* et formeront le champ de notre tendance. L'esprit est enclin à effectuer ce qui *manque* encore à sa situation présente, à son bien-être, à sa satisfaction, ou à parfaire ce qui est resté *imparfait* dans sa culture antérieure. L'activité a ce double but: acquérir des connaissances ou des sentiments nouveaux, ou reproduire et renouveler les connaissances et les sentiments acquis qui n'ont pas reçu tous leurs développements dans le passé; en tous cas, c'est un état virtuel qui devient réel et qui diffère de tous les autres en qualité ou en



quantité ; de l'une et de l'autre manière, l'esprit tend à *se compléter* et se complète. Tous les esprits ont une même tendance à connaître, à sentir, à vouloir, mais cette tendance se diversifie à l'infini en raison des degrés de culture ou de l'activité individuelle de chacun ; car tous n'ont pas réalisé les mêmes possibles et, en conséquence, n'ont pas acquis les mêmes aptitudes et n'éprouvent pas le besoin de se compléter au même point de vue. La tendance est déterminée pour chacun par le rapport variable de l'activité à la faculté, des états réels aux états possibles, mais elle reste pour tous la propriété de réaliser dans la suite, parmi tous les possibles, ceux qui sont *préparés* ou amenés par l'activité précédente.

La tendance se manifeste en nous de diverses manières : à l'état de conscience, comme tendance réfléchie, c'est le *désir* ; à l'état d'inconscience, comme tendance aveugle, c'est l'*instinct*. Le *besoin* est une tendance dirigée vers ce qui doit être réalisé dans l'avenir le plus prochain ; cette tendance est accompagnée du sentiment pénible de la privation et témoigne, en conséquence, de la limitation de notre nature. Les *dispositions* enfin sont des tendances qui nous portent à accomplir certaines œuvres devenues *actuellement* possibles pour nous ; elles déterminent l'esprit, non comme possibilité ou puissance en général, mais comme *capacité*, comme possibilité *réelle* d'entreprendre certains travaux dont les conditions sont déjà en notre pouvoir.

Le *désir* et l'*instinct* sont choses voisines ; tous deux indiquent un mouvement de l'âme vers un bien futur, mais d'une part le bien est connu, de l'autre il est ignoré ; ces deux tendances diffèrent donc entre elles par le développement du sens intime. De là le rapport inverse de l'instinct et de l'intelligence signalé par Flourens dans les diverses classes de l'animalité, et la transformation de

l'instinct en désir dans l'âme humaine, à mesure que la conscience s'éveille. L'esprit a des instincts et des besoins comme le corps et comme les êtres inférieurs, mais ces instincts ne dominent qu'à ce degré de culture où l'esprit ne se connaît pas encore et dans les états où le sens intime devient incomplet. Dans la situation normale de l'âme, l'instinct arrive à la conscience et s'évanouit dans le désir.

On cite d'ordinaire, parmi les manifestations inconscientes de l'âme, les instincts de la curiosité, de l'imitation et de la nouveauté, qui se rapportent à l'intelligence, les instincts de la sympathie et de l'antipathie, qui concernent le sentiment, les instincts de la conservation, de l'émulation, de la supériorité et de la sociabilité, qui regardent plutôt la volonté. Tous ces penchants sont bons, considérés en eux-mêmes, et doivent être employés comme auxiliaires dans l'œuvre de l'éducation. L'instinct de la *curiosité* annonce le désir de savoir et constitue, d'après Aristote, l'origine de la science ; c'est, à la fois, un signe de la grandeur et de la faiblesse de l'homme, qui seul éprouve le besoin de s'instruire, parce qu'il naît dans l'ignorance et qu'il est organisé pour la connaissance. L'instinct de l'*imitation*, qui se révèle dans l'étude du langage et dans les dispositions esthétiques de l'esprit, contribue également au perfectionnement de l'âme. L'instinct de la *nouveauté* ou le besoin de changement inspire le désir du progrès et la recherche de l'originalité. L'instinct de la *conservation*, source de la prudence, préside à la santé du corps ; celui de l'*émulation* à la rivalité ; celui de la *supériorité* à l'amour du pouvoir. Les instincts de la *sympathie* et de l'*antipathie* sont les plus généraux, parce qu'ils s'unissent à tous les autres, ou plutôt les autres n'en sont que des applications particulières ; les instincts signalent les affinités secrètes de l'âme avec le vrai, le beau, le bien, le juste, avec la société et avec elle-



même; de là un double mouvement, l'un attractif, l'autre répulsif, qui se manifeste comme sympathie pour tout ce qui est bon et comme antipathie contre tout ce qui est mauvais; ces deux instincts, transformés dans la conscience, deviennent le désir et l'aversion par excellence.

Tous ces instincts sont *légitimes*, contenus dans leur sphère. Sans doute, on peut les développer outre mesure et les détourner de leur objet, mais le vice et la passion qui naissent de cette exagération ne sont plus des instincts. L'indiscrétion, la servilité, la versatilité, la lâcheté, l'envie, la domination, qui viennent de la perversion des instincts précités, n'accusent pas la nature de l'âme, mais l'égarement de la pensée ou l'abus de la liberté. Quoi qu'on en dise, il n'existe pas en nous de *penchant au mal*. Quand on impute l'*égoïsme* aux enfants et qu'on y voit la trace d'un vice originel, on commet une méprise. L'égoïste est celui qui sacrifie sciemment les autres à soi et se considère comme le centre et le but de la création; l'égoïsme est la violation consciente des rapports de l'homme avec ses semblables. L'enfant affirme son moi, sans doute, puisqu'il est lui-même le premier objet de sa pensée, mais aussi longtemps qu'il ignore sa position dans le monde et son rôle dans la société, il ne peut en connaissance de cause rapporter tout à soi. L'égoïsme n'est donc pas une qualité primitive, mais le résultat d'une activité volontaire. La *sensibilité*, à son tour, qui prédomine dans l'enfance et que l'on prend parfois pour l'origine du mal, est plutôt un avantage qu'un défaut pour la culture de l'âme, du moins dans sa condition terrestre. « Quand on considère, dit Malebranche, les sens et les passions de l'homme, on les trouve si bien proportionnés avec la fin pour laquelle ils nous sont donnés, qu'on ne peut entrer dans la pensée de ceux qui disent qu'ils sont entièrement

corrompus par le péché originel (1). » Où donc est le penchant au mal? Faudra-t-il, avec l'illustre oratorien, chercher la corruption de l'âme dans la plus belle prérogative de l'homme, dans la *liberté* même? Non, la liberté n'est que la volonté consciente, et la volonté est bonne ou mauvaise, selon l'usage qu'on en fait; elle ne peut même jamais, comme nous le verrons, se détacher absolument du bien. S'il y avait en nous quelque inclination au mal, fondée dans notre nature, il en faudrait conclure que le mal fait partie de la destinée de l'âme et doit être recherché comme tel, car les tendances d'un être indiquent son but et y correspondent. Les attractions, disait Charles Fourier, sont proportionnelles aux destinées.

L'âme est faculté et activité; l'activité, dans ses rapports avec la faculté, se détermine comme tendance, et dans ses rapports avec la quantité comme *force*. En effet, l'activité de l'esprit est *limitée*; les propriétés d'un être ne vont pas au delà de sa nature. L'activité de la pensée n'est qu'une certaine activité qui conduit à la connaissance et seulement à une connaissance déterminée. Nous pouvons bien comprendre l'infini, mais notre intelligence n'est pas infinie pour cela; nous n'aurons jamais de l'infini une intuition aussi complète que celle que Dieu possède; il nous faudrait un temps infini pour épuiser tout ce qui est contenu dans l'infini. Nous avons le sentiment de la limitation de notre activité intellectuelle quand nous acquérons la conscience de notre ignorance, de nos erreurs et de nos doutes. L'activité affective et volontaire de l'âme n'est pas plus étendue que celle de l'intelligence. L'élément négatif, inséparable de la limitation, qui se manifeste dans la pensée, se montre aussi

(1) *Recherche de la vérité*, liv. I<sup>er</sup>, chap. V.



dans le sentiment et dans la volonté par l'indifférence et l'hésitation, par la douleur et la faute, par la passion et le vice, par tout ce qui manque à notre félicité et à notre puissance.

C'est donc à tort que Descartes établit entre la pensée et la volonté cette différence remarquable, que l'une nous apparaît comme bornée et l'autre comme infinie, et qu'il cherche la cause de nos erreurs dans l'absence d'équilibre entre ces deux facultés. Descartes le reconnaît lui-même, la volonté que nous concevons en Dieu s'étend infiniment à plus de choses que la nôtre (1). En effet, une volonté infinie embrasse une infinité d'objets et réalise à chaque instant le bien infini en rapport avec toute la situation présente du monde; nous ne soupçonnons pas que notre volonté puisse jamais égaler une pareille activité; elle chancelle, elle s'efforce de bien faire, elle n'y parvient pas toujours et ne peut jamais effectuer qu'un bien à la fois. Nous pouvons bien désirer l'impossible, mais nous le pensons aussi, et la volonté humaine n'en reste pas moins la manifestation d'une nature limitée. Ce qui est vrai, c'est que notre volonté est en rapport avec l'infini et l'absolu, comme l'intelligence et le sentiment; la limitation de notre activité ne signifie donc pas que nous ne pouvons aimer et saisir que des êtres finis, mais que nos actes sont toujours imparfaits, alors même qu'ils tendent vers la perfection.

Si notre activité est bornée, elle a une certaine *grandeur*, elle est susceptible de plus et de moins, car nous appelons grandeur ou *quantité* tout ce qui est renfermé dans des limites. La grandeur est relative, elle s'applique au fini,

(1) DESCARTES, *IV<sup>e</sup> Méditation*, Du vrai et du faux.

non à l'infini. L'espace infini n'est pas une quantité, mais surpasse tout nombre; un espace déterminé, au contraire, est une quantité déterminée; la grandeur varie selon la position des limites, car elle exprime précisément l'essence comprise entre le commencement et la fin: elle augmente ou diminue à mesure que les limites s'écartent ou se rapprochent; elle est équivalente enfin au contenu d'un *tout limité*. Comme l'idée de totalité se révèle principalement dans la nature, il est tout simple que le principe de quantité se manifeste avec plus d'évidence dans la matière que dans la vie des âmes; l'univers physique, où tout se fait en temps et lieu, où tout se meut avec poids et mesure, est le règne des mathématiques; c'est une étrange erreur de soumettre au calcul les actes d'un agent libre, comme le fait Herbart. Les sensations mêmes, quoiqu'elles aient une cause externe, ne se prêtent qu'à une évaluation approximative. Cependant l'idée de quantité se vérifie de quelque manière dans la vie spirituelle, par cela seul que l'activité de l'âme est limitée. La pensée, le sentiment et la volonté n'ont pas la même profondeur ni la même valeur chez tous; ils s'élèvent ou s'abaissent, s'étendent ou se restreignent selon la culture de l'âme et les occupations du moment.

C'est à ce point de vue que l'âme est *force*. Quoi qu'en disent quelques auteurs (1), la force n'est pas une substance, mais l'attribut d'une substance. Elle détermine l'activité, elle désigne une activité plus ou moins grande, une *activité quantitative*, susceptible d'augmentation et de diminution. C'est une idée complexe, qui résulte de la combinaison de deux propriétés, l'activité et la grandeur.

(1) F. BOUILLIER, *du Principe vital*, chap. II. Paris, 1862.



« La force, dit un auteur, est ce qui fait mouvoir ou ce qui tend à faire mouvoir le corps; le corps est ce qui résiste et ce dont la résistance, quelquefois insurmontable, ne peut, en aucun cas, être surmontée que par le déploiement de la force (1). » La définition est bonne pour la matière: le *mouvement* donne l'activité, et la *résistance* la limite; mais ces éléments ne sont pas étrangers à l'âme: l'activité spirituelle se déploie comme le mouvement et rencontre aussi des obstacles ou des difficultés; la volonté lutte contre les préjugés, les intérêts, les émotions et contre les sollicitations du dehors, qui la détournent parfois de son but. Il n'y a donc aucun motif pour exclure la force de la vie spirituelle. De là la vivacité, l'éclat, l'énergie, l'emportement qui se trouvent dans les attributs de l'âme et qui président à la division des tempéraments.

4. On peut demander si l'âme, considérée comme faculté, est *une* ou *multiple*, si elle a une seule activité, une seule force, une seule tendance, ou si elle en a plusieurs. Il faut affirmer, à la fois, l'unité et la multiplicité. D'après ce qui précède, l'âme est une, comme faculté, comme activité, comme tendance et comme force; mais si l'on analyse chacune de ces propriétés, on reconnaît qu'elle ne reste pas dans la vie à l'état de pure indétermination, qu'elle se manifeste, au contraire, de diverses manières et que ces déterminations multiples constituent la *pensée*, le *sentiment* et la *volonté*. L'esprit posséderait donc trois facultés, trois activités, trois forces, trois tendances primitives ou fondamentales: la pensée, le sentiment et la volonté. En d'autres termes, la pensée, le sentiment et la volonté

(1) M. COURNOT, *De l'enchaînement des idées fondamentales*, liv. II, chap. I<sup>er</sup>.

seraient tout ensemble faculté, activité, tendance et force. De là douze combinaisons différentes qui se réalisent constamment dans la vie.

Les auteurs sont encore loin d'être d'accord sur le nombre des facultés principales de l'âme; les uns en admettent moins de trois, les autres un plus grand nombre. On sait que Descartes considérait la pensée comme l'unique caractère distinctif de l'âme; Condillac substitue à la pensée la sensibilité; Blanc-Saint-Bonnet, le sentiment (1); Schopenhauer, la volonté (2). Les cartésiens anciens et modernes réduisent les facultés à deux, la pensée et la volonté, et font du sentiment une dépendance de la faculté de vouloir, comme d'autres y voient l'origine de la faculté de connaître. La plupart des psychologues proposent trois pouvoirs: penser, sentir, vouloir. M. Garnier y joint la faculté motrice. L'école écossaise augmente indéfiniment le nombre des puissances de l'âme: elle y comprend l'attention, la perception, le jugement, le raisonnement, l'imagination, la mémoire, l'entendement, la conception, l'abstraction, le goût, la conscience, la volonté, le désir, les affections, etc. « Dans un sujet imparfaitement connu, dit Reid, nous ne devons point prétendre à des divisions parfaites, mais laisser place à toutes les additions et à tous les changements futurs que pourra suggérer le progrès des connaissances (3). » Les phrénologues vont encore plus loin et prennent pour des facultés primitives toutes les

(1) BLANC-SAINT-BONNET, *De l'unité spirituelle ou de la société et de son but au delà du temps*, liv. II, chap. XV. Paris, 1841.

(2) ARTHUR SCHOPENHAUER, *Die Welt als Wille und Vorstellung*. Leipzig, 1819.

(3) THOMAS REID, *Essais sur les facultés de l'esprit humain*, I, chap. VII. Traduit par TH. JOUFFROY. Paris, 1828.



applications d'une même faculté. Comte admet dix-huit fonctions intérieures du cerveau, qui forment le tableau systématique ou la constitution fondamentale de l'âme : dix fonctions sont attribuées au sentiment, cinq à la pensée, trois à la volonté. La conscience et la raison n'ont point de place dans cette classification (1).

Je me propose de démontrer que la pensée, le sentiment et la volonté sont, d'une part, des facultés *simples* ou irréductibles, dont aucune ne peut être supprimée et, de l'autre, des facultés *fondamentales*, dont les puissances introduites par les auteurs ne sont que des déterminations ou des combinaisons diverses. La mémoire, l'imagination, l'entendement et la raison sont des applications de la pensée dans ses rapports avec le passé et le présent, avec les choses sensibles et non sensibles; l'attention et la perception sont des fonctions de l'entendement; la notion, le jugement et le raisonnement en sont les opérations. Les affections, les émotions, les désirs et les passions sont les manifestations du sentiment comme activité ou comme tendance, à divers degrés de développement. La faculté motrice n'est qu'un état de la volonté.

Mais quelle marche faut-il suivre pour arriver à une division logique des facultés principales de l'âme? Quoique l'esprit ait directement conscience de ses propriétés et se reconnaisse distinctement comme être intelligent, affectif et volontaire, c'est par l'*induction* qu'on est parvenu à déterminer les facultés. On a procédé à l'égard de l'esprit comme Bacon veut qu'on procède dans les sciences naturelles pour étudier les propriétés des corps, en observant les faits, en les distribuant en séries et en cherchant une

(1) AUG. COMTE, *Système de philosophie positive*, t. III. 1830-1842.

cause distincte à chaque classe de phénomènes. Comme l'effet est semblable à la cause, les faits de même nature n'ont qu'une même cause, tandis que des faits de différente nature ont des causes différentes. On a donc rapporté à une seule *faculté* tous les *phénomènes* analogues de la vie spirituelle et l'on a posé autant de facultés fondamentales qu'il y a d'ordres de phénomènes principaux. Mais il est parfois difficile de démêler d'une manière exacte quels sont les faits de même ordre. On peut, à cet égard, adopter comme principe de division l'*indépendance relative* des actes : une faculté est primitive, irréductible, lorsqu'elle est, jusqu'à un certain point, indépendante des autres ou qu'elle peut, en certaines circonstances, se développer en opposition avec elles; il n'y a point d'indépendance absolue, de séparation complète entre les manifestations d'un être organisé. En appliquant ce critérium à l'ensemble des *actes* de la vie spirituelle, on peut reconnaître que nos *connaissances*, nos *émotions* et nos *résolutions* sont, en certaines limites, indépendantes les unes des autres et dérivent, en conséquence, de trois facultés diverses. La culture de l'intelligence n'est pas toujours proportionnée à la culture du sentiment : en quelques esprits, la connaissance prédomine sur l'affection, chez d'autres c'est le contraire; il est donc impossible que nos pensées et nos émotions proviennent de la même faculté, à moins que la cause et l'effet puissent changer de rôle. De même, nos volitions ne dépendent pas rigoureusement des états de l'intelligence et du sentiment; la volonté est libre et peut se soustraire à l'influence que la conscience et la passion exercent sur elle. *Connaître*, *sentir* et *vouloir* sont donc des modes différents de l'âme. Mais il n'est pas nécessaire d'aller au delà dans la division des facultés primordiales; les facultés comme les causes et les espèces ne doivent pas être multi-



pliées sans nécessité; la pensée, le sentiment et la volonté suffisent aux besoins de la classification, tous les pouvoirs qu'on y ajoute ne sont plus que secondaires ou compris dans les premiers. L'attention et la perception, le jugement et le raisonnement, l'imagination et la raison sont toujours relatifs à la connaissance; toutes ces déterminations résultent de l'analyse seule de la pensée considérée à divers points de vue, tandis que l'étude de l'intelligence, poussée aussi loin qu'on voudra, ne donnera jamais les modifications de l'âme que nous appelons émotions, désirs, projets, résolutions (1).

L'esprit est d'abord un être intelligent, une chose pensante, comme disait Descartes. La *pensée* ou l'*intelligence* n'est pas tout l'esprit, mais une face particulière de l'esprit considéré comme faculté, comme activité, comme force et comme tendance. Il ne faut donc pas identifier l'intelligence à l'esprit, ni l'activité *intellectuelle* à l'activité *spirituelle*. La pensée est cette manifestation du sens intime que nous connaissons sous le nom de conscience. Nous avons conscience de notre faculté de penser, nous savons que nous pouvons penser à un objet ou à un autre; nous avons conscience de notre activité intellectuelle, nous pensons en ce moment à la pensée et nous le savons; nous avons conscience enfin de la force et de la tendance de nos pensées, nous savons que nos conceptions sont plus ou moins vives et que certaines études ont pour nous plus d'attrait que d'autres. De la faculté de penser procède l'activité intellectuelle, qui nous donne la connaissance. La pensée est donc la *faculté de connaître*, qui se développe dans la science et a pour but la vérité et la certitude.

(1) GARNIER, *Traité des facultés de l'âme*, liv. III. 1852.

La *connaissance* suppose un sujet, un objet et un rapport. Le sujet est l'esprit, comme intelligence; l'objet est une chose quelconque, substance ou propriété, finie ou infinie; le rapport se fait dans la conscience, où les deux termes s'unissent tout en restant distincts: le sujet et l'objet ne sont ni affectés ni modifiés l'un par l'autre; l'esprit reste ce qu'il est et doit saisir l'objet tel qu'il est. Quand l'équation est faite entre la pensée et la réalité, quand le rapport est adéquat entre le sujet et l'objet, il y a *vérité*, et lorsqu'on a conscience de la vérité ou qu'on la reconnaît comme telle, après mûr examen, on obtient la *certitude*. Connaissance, vérité, certitude, tels sont les trois degrés du développement normal de la pensée, son produit, son but, sa fin dernière.

L'esprit est ensuite un être *affectif* ou capable de sentir. Le *sentiment* n'est pas non plus tout l'esprit, mais une manifestation déterminée de l'esprit considéré comme faculté, comme activité, comme tendance et comme force. Le terme sentiment convient mieux pour désigner cette face de l'âme que les mots *sensibilité* ou *inclination*, souvent employés dans la psychologie en France. L'inclination n'est qu'une des fonctions du sentiment; la sensibilité exprime d'ordinaire cet aspect de l'âme qui est opposé à la raison et qui montre nos rapports avec les choses sensibles; la confusion de ces termes est une source féconde d'erreurs dans l'analyse du sentiment. La faculté de sentir est aussi étendue que la faculté de penser; elle est la raison de toutes nos affections bienveillantes ou malveillantes, de toutes nos émotions agréables ou pénibles, en un mot de toutes les modifications de l'âme en présence des objets sensibles ou non sensibles: il y a des joies et des douleurs qui concernent les principes du bien, du beau, du vrai, du juste, comme il y a des jouissances et des souffrances qui