

qu'elles possèdent déjà avec les organes de la vie végétative un principe d'individualité ; elles agissent et réagissent non-seulement selon leur espèce, mais, en outre, selon leur propre constitution et leur état pathologique : elles ont une spontanéité *individuelle*. Les animaux ont de plus une spontanéité *volontaire* : ils ont une individualité plus marquée, mieux détachée de la vie générale de la terre, ils ont des organes de relation, des sens pour recevoir les excitations du monde extérieur et la volonté pour se mouvoir dans l'espace ; mais l'animal ne se connaît pas. L'homme seul a une spontanéité *consciente* et, dès lors, véritablement *libre*. Tels paraissent être les divers degrés de la spontanéité dans l'échelle des êtres.

L'âme humaine est cause de toute la série de ses actes dans le temps. Elle est donc spontanée à la fois dans la *pensée*, dans le *sentiment* et dans la *volonté* ; elle fait acte de spontanéité dans le développement de ses connaissances, de ses affections et de ses projets. Toute connaissance, quel que soit son objet, provient de l'esprit ; elle peut bien nous être suggérée par nos semblables, mais elle ne devient nôtre que par l'adhésion de notre intelligence. Tous nos sentiments ont aussi leur cause en nous-mêmes, alors même qu'ils naîtraient en nous à la suite d'une action reçue de l'extérieur. Quant à la volonté, elle est l'expression la plus haute de la causalité et de la spontanéité de l'âme, puisqu'elle n'est que la détermination propre. L'activité intellectuelle, l'activité affective, l'activité volontaire sont donc des manifestations diverses de notre spontanéité spirituelle. Et comme cette triple activité a pour objet tous les ordres de choses, comme nous avons, à la fois, des connaissances sensibles et supra-sensibles, des sentiments égoïstes et désintéressés, comme nous obéissons tantôt à la sollicitation du plaisir, tantôt aux lois de

l'ordre moral, on peut dire que l'esprit humain est doué d'une spontanéité *universelle*, qui éclate dans toutes ses relations avec Dieu, avec ses semblables, avec la nature, avec lui-même. Les êtres inférieurs, au contraire, n'agissent spontanément que dans le cercle des choses sensibles.

La spontanéité de l'esprit n'est cependant pas infinie ; elle s'applique à tout, mais n'embrasse pas tout simultanément ; elle est *limitée* comme notre activité, alors même qu'elle recherche l'infini. En effet, l'homme ne se suffit pas à lui-même. Il est subordonné à Dieu, coordonné à ses semblables, et fait partie avec d'autres êtres d'un même tout. De là l'idée d'un ensemble de *conditions extérieures* qui enveloppent tous les êtres finis, qui restreignent leur activité et accusent leurs besoins et leur dépendance mutuelle. Cette dépendance existe aussi pour l'âme. Si l'esprit est la propre cause de son activité dans le temps, il y a d'autres causes qui agissent sur lui, avec lui ou contre lui ; s'il se détermine lui-même, il est aussi déterminé, en partie, par les êtres qui l'entourent ; s'il produit lui-même ses connaissances et ses sentiments, il ne crée pas, du moins, leurs objets. La connaissance et le sentiment désignent des rapports : il faut, dans ces rapports, tenir compte de l'élément objectif aussi bien que de l'élément subjectif. L'activité de l'âme est donc aussi conditionnelle ou soumise à des conditions étrangères ; elle s'étend et se complète, pourvu qu'elle reste en contact avec le monde. Aucun être raisonnable ne pourrait se développer sur la terre en dehors de la société et de la nature. Or, la propriété d'un être qui est lié à d'autres êtres dont il reçoit l'influence se nomme *réceptivité*. L'esprit est donc réceptif en même temps que spontané, il *agit et pâtit* tout ensemble, et sa réceptivité est l'indice de la conditionnalité et de la limitation de sa nature. Tout être fini est réceptif, en vertu de

son essence, parce qu'il est membre de l'organisme universel et que la *solidarité* enchaîne toutes les parties de ce vaste système. Dieu, au contraire, comme activité une et entière, est infiniment et absolument spontané et ne subit aucune action extérieure.

La réceptivité de l'esprit se manifeste comme la spontanéité dans l'*intelligence*, dans le *sentiment* et dans la *volonté*, par rapport aux choses sensibles et non sensibles. L'homme a un *sens* pour les formes et les procédés de la *nature*, et en laissant à ce mot sa signification primitive, on peut dire aussi qu'il a un sens pour ce qui est *divin*, pour le bien, pour le vrai, pour le beau. Il reçoit l'influence de tout ce qui l'entoure et trouve les conditions de son activité intellectuelle, affective et volontaire dans tous les ordres de choses. Il a donc une réceptivité *universelle*, tandis que les être inférieurs sont bornés à certaines excitations du monde sensible.

Au point de vue de l'*activité*, l'homme est « l'être doué d'une spontanéité et d'une réceptivité *universelles* ». Lui seul possède ces caractères : Dieu est tout spontané et les êtres privés de raison n'ont qu'une spontanéité et une réceptivité restreintes. La définition ne convient donc qu'à l'homme.

Il semble que, dans chaque ordre d'êtres finis, la réceptivité soit *proportionnelle* à la spontanéité. En effet, le cercle d'action de chaque genre est en raison directe des influences qu'il reçoit du dehors ; une activité plus étendue exige des conditions plus nombreuses. La *plante* agit et pâtit comme un être vivant ; l'*animal* comme un être vivant et sensible ; l'*homme* comme un être vivant, sensible et raisonnable. Si aucun être au monde n'est comparable à l'homme pour l'ampleur de sa sphère d'activité, aucun non plus n'est aussi dénué, aussi incapable d'atteindre son

but sans appui du dehors. Le développement de l'homme comme être raisonnable réclame, outre les conditions générales de la *vie* et de la *sensibilité* qui lui sont communes avec la plante et avec l'animal, des conditions particulières dépendantes de la volonté de ses *semblables*. Point de vie rationnelle sans langage, sans éducation et instruction ; point de progrès sans échanges, sans contrats, sans institutions civiles, politiques et sociales, et cependant toutes ces conditions, sans lesquelles l'enfant ne saurait devenir homme, sans lesquelles l'homme ne saurait se perfectionner, ne peuvent nous être fournies que par la volonté d'autrui ; l'ensemble de ces conditions constitue le *droit* ou la *justice*, principe de la société (1). L'homme a besoin du droit et ne peut accomplir sa destinée que par le droit.

Cependant, le principe de la proportionnalité entre l'agir et le pâtir ne doit pas s'entendre d'une manière exclusive. Il se vérifie dans les *espèces* et les genres, mais non dans les *individualités*. C'est que l'espèce se dédouble et se manifeste en deux individualités opposées qui, séparées, sont incomplètes l'une et l'autre. Or, les *sexes* se distinguent précisément, à ce point de vue, par la prédominance réciproque de la spontanéité ou de la réceptivité, de l'activité indépendante et libre ou de la liaison avec la vie générale de la société et de la nature. Ces caractères qui s'équilibrent dans l'espèce se partagent entre les deux sexes et les obligent à s'unir pour se compléter mutuellement. Il faut remarquer, en outre, au sujet du même principe, que la réceptivité ne concerne que les conditions extérieures de l'activité et non l'activité considérée en elle-même ou concentrée en soi. Elle favorise ainsi le *développement* de la

(1) AHRENS, *Cours de droit naturel*, 7^e édit. Leipzig, 1875.

spontanéité et lui permet de se déployer et de se satisfaire dans le monde, mais elle ne lui donne pas l'*existence*. L'âme agit par cela seul qu'elle est, mais ne saurait atteindre son but sans le concours d'autres êtres. Nous savons déjà que l'intuition *moi* comme fait primitif de la conscience est un acte de spontanéité pure, sans aucune dépendance.

7. La réceptivité de l'âme humaine se montre spécialement en deux propriétés particulières qui nous donnent les objets de notre activité et qu'on a appelées, par ce motif, les *facultés objectives* de l'esprit (1). La *sensibilité* et la *raison*, considérées souvent comme des facultés fondamentales, achèvent, en effet, le cercle de nos facultés primitives. Elles sont à la pensée, au sentiment et à la volonté comme la réceptivité est à la spontanéité. L'intelligence, le sentiment et la volonté sont les organes *internes* de l'âme; la sensibilité et la raison sont ses organes de *relation* ou les instruments de son activité transcendante. Si l'activité intellectuelle et affective s'applique au non-moi et reçoit des influences étrangères, c'est grâce aux sens et à la raison. Ces deux ordres de facultés sont donc des faces distinctes et complémentaires de l'âme.

La destination des *sens* est de nous ouvrir, de nous laisser voir, de nous révéler le monde sensible; la destination de la *raison*, de nous faire pénétrer dans le monde supra-sensible, selon la double dépendance de l'esprit vis-à-vis du fini et de l'infini, du relatif et de l'absolu. Quoi qu'en dise Leibnitz, l'âme a des ouvertures qui lui permettent de communiquer avec les substances et lui font apercevoir le règne de la nature et le règne de l'idéal et

(1) BLANC-SAINT-BONNET, *De l'unité spirituelle*, liv. II, chap. II.

des principes. De là, le caractère universel de l'esprit humain, constitué en harmonie avec l'ensemble des choses. Les sens lui fournissent la réalité *sensible*, la raison la réalité *intelligible*, selon l'expression consacrée. Cette double révélation des sens et de la raison, en rapport avec la Nature et avec Dieu, est à la fois un signe de notre dépendance et une condition de notre perfectibilité. C'est elle qui alimente l'activité de l'esprit et lui procure les matériaux de son développement harmonique. Sans les impressions des sens et les idées de la raison, l'esprit serait isolé dans l'univers et n'aurait que le sentiment de lui-même; il vivrait comme un automate, sans relations avec le dehors. Ce n'est pas nous qui inventons les objets transcendants de nos connaissances; ces objets nous sont *donnés*, nous les recevons par les sens ou par la raison et nous n'avons que la peine de les saisir tels qu'ils se manifestent à nous. Sans les sens, l'homme n'aurait, du moins dans la vie présente, aucun rapport avec la nature ni avec ses semblables; sans la raison, il serait aussi borné que l'animal et ne vivrait que de la vie des sens: dans l'un et l'autre cas, il serait incomplet et le caractère universel de sa nature disparaîtrait à jamais.

Les sens et la raison ne servent pas seulement à l'intelligence, comme on l'affirme souvent, mais à l'*esprit* tout entier. Leurs révélations intéressent les trois facultés à la fois. La raison comme la sensation a deux éléments, l'un représentatif pour la pensée, l'autre affectif pour le sentiment. C'est pourquoi la sensibilité et la raison sont la *source* ou l'*origine* de nos connaissances, de nos sentiments et des influences qui sollicitent la volonté; tous les actes de l'esprit se partagent en deux groupes et la vie de l'âme a deux faces, l'une *supérieure* dirigée vers l'absolu, l'autre *inférieure*, dirigée vers les phénomènes variables et con-

tingents. Nos connaissances sont sensibles ou non sensibles, selon que leurs objets nous sont transmis par les sens ou par la raison; nos sentiments se divisent de la même manière et se rapportent soit à un objet déterminé, soit à un principe universel, comme le juste ou le beau; les motifs qui inspirent la volonté sont également sensibles, comme le plaisir et l'intérêt, ou non sensibles, comme le devoir, le respect de la loi morale. De là aussi deux sortes d'intuitions : l'*intuition sensible*, obtenue au moyen des sens et de l'imagination, et l'*intuition intellectuelle* ou plutôt rationnelle, au moyen de la raison. La raison est analogue aux sens dans un autre domaine; elle peut être appelée le « sens métaphysique » par opposition aux sens physiques; un auteur la nomme l'œil de l'esprit, éclairé par la lumière intelligible qui vient de Dieu. Les sens et la raison présentent donc dans la vie du moi un tout autre contraste que celui qui est réalisé par le sentiment et la pensée; celui-ci signale un rapport de coordination et fait les âmes intelligentes ou aimantes, celui-là exprime un rapport de *subordination* et fait les âmes élevées ou incultes. Aussi longtemps que l'esprit n'a pas conscience de lui-même comme être raisonnable, c'est la sensibilité qui excite son activité, et toutes ses manifestations sont alors renfermées dans le monde des sens. Mais l'éducation éveille la raison et nous ouvre un champ nouveau, le monde des idées et de l'idéal.

Il existe quelques *doctrines* qui contestent soit la spontanéité, soit la réceptivité du moi.

La *réceptivité* est niée dans le système de l'*harmonie préétablie* et dans le *subjectivisme* absolu. On sait que Leibnitz faisait de l'esprit et du corps deux machines se mouvant côte à côte sans influencer l'une sur l'autre, et refusait à ses monades des fenêtres pour communiquer avec le dehors. Fichte va plus loin et nie le dehors. Si le moi est

Dieu, il a une activité pure sans réceptivité; s'il est un être limité, comment peut-il vivre et se développer sans conditions et sans cause? Il n'est plus nécessaire de s'arrêter à ces conceptions; il suffit de jeter les yeux sur la société, où tout supplée à l'insuffisance de l'activité individuelle, pour reconnaître que l'homme ne peut rien sans le concours de ses semblables.

Les doctrines qui rejettent la *spontanéité* de l'esprit sont plus importantes. Elles se placent naturellement au point de vue de nos facultés réceptives et s'appuient sur l'une ou sur l'autre. Le *sensualisme* ne reconnaît que la sensibilité et prétend expliquer l'âme par l'action des choses extérieures. Le traditionalisme ne respecte pas mieux l'activité propre, mais substitue du moins à l'impression d'objets inanimés l'influence éducatrice de nos semblables, qui s'adresse encore aux sens par le langage, mais veut pénétrer jusqu'à la raison. Le *panthéisme* dédaigne l'expérience et n'a de confiance qu'en la raison. Il pose ses formules et développe ses corollaires sans s'inquiéter des apparences; pénétré de la pensée de l'unité divine, il n'hésite pas à faire le sacrifice de notre individualité, de notre causalité et de notre liberté; c'est Dieu qui fait tout en nous. Le mysticisme qui pousse l'homme à s'absorber en Dieu, en se dépouillant de sa personnalité, est une autre forme du système de l'identité du monde et de Dieu.

Ces doctrines sont également contraires à l'observation psychologique. La spontanéité est un *fait* de sens intime. Chacun a conscience de son activité et sait que cette activité lui est propre. Le premier acte de la conscience de soi est nécessairement spontané. Il en est de même de toutes nos connaissances, de tous nos sentiments, de toutes nos actions. L'*erreur* serait impossible si nos jugements n'étaient que des sensations ou des modifications de la

pensée divine ; les impressions nerveuses de nos organes et les dépositions de la raison sont toujours ce qu'elles doivent être, elles n'introduisent pas d'erreur dans l'âme, mais l'entendement peut se tromper en interprétant les données des sens et de la raison. Si l'esprit n'avait que des facultés réceptives, il aurait la matière de la connaissance, mais ne connaîtrait rien.

8. Nous connaissons l'activité de l'esprit sous ses diverses formes, comme tendance et comme force, comme activité intellectuelle, affective et volontaire, comme activité spontanée et réceptive, sensible et rationnelle ; il nous reste à la considérer sous tous ces aspects dans ses rapports avec le sens intime : l'activité *intime* est la vie. La vie résume toutes les propriétés qui précèdent et peut se définir : la propriété d'un être, en tant qu'il est la cause intime d'une série continue d'états déterminés par lesquels l'être se développe et marche vers l'accomplissement de sa destinée.

La *vie* a été, de tout temps, l'objet d'un grand nombre de controverses. L'analyse de cette notion présente, en effet, des difficultés considérables qui ne sont pas encore aplanies. Nous appliquons la vie aux corps et aux âmes, puisque nous parlons d'une vie physique, qui appartient à tous les corps organisés, et d'une vie spirituelle, qui est propre aux âmes ; nous disons que l'homme, l'animal et la plante ont pour attribut commun la vie ; nous conférons même la vie à des êtres infinis, à l'humanité, dans la philosophie de l'histoire, à la nature, dans la cosmologie, à Dieu, dans la théodicée. Quelle définition assez simple et assez large peut convenir à ces applications diverses ? Les matérialistes ou *organicistes* n'admettent qu'une vie physique inhérente à la matière. Les spiritualistes se divisent : les uns, sous le nom d'*animistes*, considèrent l'âme

comme la source et la cause de la vie du corps ; les autres, sous le nom de *vitalistes*, font de la vie un être à part, une entité ou une substance distincte de l'âme et de la matière, qu'ils appellent *principe vital* ou *force vitale* et qu'ils chargent du soin de vivifier le corps ; les uns et les autres font abstraction de la vie spirituelle et semblent croire que la pensée, le sentiment et la volonté sont étrangers à la vie. Comment démêler la vérité dans ce conflit d'opinions divergentes ? Comment respecter l'unité de la nature humaine si la vie est double, spirituelle et physique ; comment respecter la dualité de l'homme si la vie est unique ou si elle forme en nous une troisième substance (1) ?

Disons d'abord que la vie n'est pas un être ou une *substance*, mais une *propriété*, une qualité, un attribut. Nous ne connaissons pas de substance intermédiaire entre l'âme et le corps, et si la vie appartient au corps ou à l'âme, c'est à titre de propriété, comme l'activité et la force. Donner à la vie le nom de principe ou de force, c'est se payer d'un mot pour échapper aux difficultés de la question. Principe veut dire *fondement*, et le fondement ou la raison de la vie ne peut se trouver que dans la substance qui la possède. Force veut dire *activité quantitative* : la vie peut être une force, mais la force est une propriété, témoin l'affinité et l'attraction. Il ne faut pas substantialiser les qualités.

Quelle est donc cette propriété qu'on appelle la vie ? La vie se manifeste par l'*activité* et nous savons que l'activité est la propriété d'un être qui réalise successivement comme *cause temporelle* une série continue de phénomènes ou d'états déterminés. Point de vie sans causalité, sans

(1) A. LEMOINE, *Le vitalisme et l'animisme de Stahl*. Paris, 1864.

succession, sans changement, sans devenir, sans actes ou phénomènes. Tout être vivant agit comme cause, effectue ses possibles dans le temps ou manifeste son essence à chaque instant d'une façon complètement déterminée, à l'exclusion de toute autre. Tout ce qui apparaît dans la vie appartient à l'essence : la vie n'est que l'écoulement de l'essence, le *développement* de tout ce qui est *enveloppé* dans l'essence, évolution qui s'opère d'une manière successive par le passage continu de la possibilité à la réalité. Le *but* de la vie est l'épuisement de l'essence ou la réalisation de tous les possibles. Le *fond* ou le contenu de la vie consiste dans les états ou phénomènes qui mettent l'essence au jour sous tous ses aspects et dans tous ses rapports. La *forme* de la vie est le temps. La vie est l'image mobile de l'essence, comme le temps est l'ombre fugitive de l'éternité.

Mais la vie n'est pas l'activité en général : l'activité est plus étendue que la vie, puisqu'elle se montre aussi dans la matière inorganique ; la vie est une activité déterminée, une *activité intime*, dans la plus large acception du mot. Nous avons défini l'intimité : le rapport interne d'un être avec lui-même : ce rapport se manifeste au plus haut degré dans l'esprit par la conscience et par le sentiment de soi ; mais il peut aussi se manifester à un degré inférieur par la sensibilité, par l'excitabilité, par l'irritabilité, qu'on appelle à juste titre *propriétés vitales*, parce qu'elles indiquent un sentiment confus de l'existence et, par conséquent, un retour de l'être sur lui-même. Nous ne dirons donc pas que l'activité intime qui constitue la vie est toujours une activité *consciente*, mais nous dirons, pour laisser à la question toute sa généralité, que c'est une activité *interne* qui surgit des profondeurs de l'être, qui procède, même dans les organismes les plus impar-

faits, du dedans au dehors : la vie se déploie, non par voie d'agrégation extérieure, mais par intussusception, par une élaboration et une transformation de matériaux qui sont appropriées à l'état individuel de l'être vivant et qui dénotent des besoins, des appétits, des instincts demandant à être satisfaits. Tout être vivant sur la terre est un *individu* capable soit de conscience et de sentiment, soit de sensibilité et d'irritabilité, c'est-à-dire un être unique en son espèce, qui a son activité propre, sa fin propre, qui doit se développer en lui-même et de lui-même en réalisant sa propre essence, et qui, doué de quelque intimité, jouit ou souffre selon qu'il rencontre des circonstances favorables ou contraires à l'accomplissement de sa destinée. La *jouissance* et la *souffrance* ont toujours passé pour des marques certaines de la vie dans les êtres finis.

La vie, enfin, est une activité *réglée* ou régulière qui a ses lois et ses périodes. Puisque la vie a pour but d'épuiser l'essence sous la forme du temps, les *lois* de la vie doivent être conformes à la constitution de l'essence. Or, nous savons que l'essence est constituée selon les catégories de l'unité, de la variété et de l'harmonie, identiques à la thèse, à l'antithèse et à la synthèse, qui se vérifient en nous et hors de nous dans les limites de l'observation. Telles sont aussi les lois de la vie. Mais ce qui est simultané dans l'essence et dans l'existence éternelles, est successif dans la vie : de là l'évolution ou le cours de la vie, où le possible devient réel. S'il existe un être en qui la réalité soit adéquate à la possibilité, les trois lois de la vie peuvent s'accomplir pleinement à chaque instant dans le temps infini. Mais dans les êtres finis et imparfaits, où la réalité est toujours moindre que la possibilité, les lois de la vie ne s'accomplissent que graduellement, par périodes ascendante et descendante, comme indices de la limitation de l'activité :

de là les *âges*, qui s'appliquent à toute vie limitée dans le temps et dans l'espace. Le premier âge est celui de l'*unité* indivise, où l'essence est simplement posée comme dans le germe, dans l'œuf, dans l'embryon. Le second âge est celui de la *variété*, où l'essence se montre dans son opposition intérieure ou dans le contraste de ses parties, sous la prédominance alternative d'un organe ou d'un autre, comme nous le voyons dans l'enfance, dans l'adolescence et dans la jeunesse. Le troisième âge est celui de l'*harmonie*, où l'essence est pleinement développée dans l'ensemble de ses parties, dans l'équilibre de ses forces, dans la richesse de ses rapports, comme l'exprime la maturité. Là se termine la première période ou l'*ascension* de la vie. Dans le *déclin* ou dans la période de retour, se reproduisent les mêmes âges, mais dans l'ordre inverse. Chaque être vivant sur la terre parcourt ces phases et traverse ces âges entre les deux limites extrêmes de la vie, la *naissance* et la *mort*. La *durée* de la vie dépend de la rapidité avec laquelle les âges se succèdent.

Telle est la notion de la vie en général. La vie est donc une *activité intime et régulière* qui se développe dans le temps selon les lois constitutives de l'essence : c'est, en d'autres termes, l'expression complexe de la causalité temporelle des êtres et de leur intimité. La vie a son *principe* dans l'essence une et indivise de chaque être, en tant que cette essence contient une multiplicité d'états ou de phénomènes qui doivent passer de la possibilité à la réalité. L'étendue, la puissance et toutes les variations quantitatives de cette activité déterminent la *force* vitale. La métaphysique dira si cette notion de la vie s'applique à Dieu comme elle s'applique aux êtres finis, esprits ou corps.

Mais la vie des êtres finis n'a pas seulement ses lois

et ses âges, elle a aussi ses *conditions* et ses degrés de culture. Les individus ont des relations entre eux et dépendent les uns des autres : ils sont réceptifs et conditionnels. Cette conditionnalité concerne aussi la vie. Si la vie se développe au dedans, elle est entretenue par le dehors, elle exige pour son maintien des matériaux ou des aliments empruntés à l'extérieur : de là l'*alimentation*, comme condition générale de toute vie, spirituelle ou physique, qui ne se suffit pas à elle-même. Les esprits ont des facultés réceptives ou objectives, comme les sens et la raison ; les corps ont des organes, qui sont destinés à satisfaire à ce besoin. Les aliments sont ensuite transformés à l'intérieur par le mouvement de la vie : les êtres s'assimilent ce qui convient à leur nature et à leur situation actuelle et rejettent ou éliminent ce qui répugne à leur essence ou ce qui surpasse leurs capacités individuelles. Selon que ces fonctions s'accomplissent ou non avec ordre et régularité, les êtres se trouvent en état de *santé* ou de *maladie*. La nutrition est le premier rudiment de la vie. Une vie plus riche est celle où l'être se développe en rapport actif et passif avec le monde, où la vie de relation se superpose à la vie interne. Nous savons que l'esprit a deux genres de facultés qui correspondent à ces deux manifestations de la vie physique. La relation la plus simple et la plus universelle est celle des sexes. La *sexualité* est une dernière détermination de la vie : elle achève l'évolution de la vie organique. Son apparition indique que l'être individuel, complet en lui-même, doit encore se compléter par l'amour en s'unissant intimement à son semblable pour fonder la famille et perpétuer l'espèce.

Voyons maintenant les applications qu'on peut faire de cette notion de la vie. L'*âme* humaine a-t-elle une vie

propre, une *vie spirituelle*, distincte de la vie physique ? Il n'y a point de doute, puisque l'âme est cause de son développement, cause intime et temporelle, cause soumise aux lois et aux conditions générales de toute activité limitée. L'âme vit en elle-même et pour elle-même, parce qu'elle a la conscience et le sentiment parfaits de son essence, de ses qualités et de ses actes. Sa vie est une marche continue et progressive vers la possession de soi-même. Elle embrasse la vie de la pensée, du sentiment et de la volonté, alimentés par la sensibilité et par la raison. Par la sensibilité, elle dépend de la vie du corps, dans sa manifestation terrestre ; par la raison, elle en est indépendante. Une autre vie est donc possible pour l'âme si l'âme n'épuise pas son essence ou n'atteint pas son idéal sur la terre.

Le *corps* humain a également une vie propre et distincte. Il possède la causalité, la force, la tendance, il a des appétits, des besoins, des instincts, il est sensible et irritable, il jouit et souffre, il grandit et décline : faut-il plus pour lui reconnaître une activité intime et régulière ? La *vie physique* a sa raison dans le corps, comme la *vie spirituelle* a sa raison dans l'âme. Fidèles au principe de causalité, nous ne pouvons considérer l'âme comme la cause de la vie physique, ni le corps comme la cause de la vie spirituelle. La vie est une activité intime : pourquoi cette propriété ne serait-elle pas inhérente à la matière organique, création de la nature, aussi bien qu'à l'âme ? Mais alors il y a deux vies dans l'homme ? Sans doute, et cette dualité est nécessaire pour expliquer les conflits et les misères de la nature humaine. Des substances distinctes n'exigent-elles pas des vies distinctes ? Cette dualité, du reste, n'est qu'une double expression d'une seule et même chose. De même que la vie végétative et la vie animale du

corps sont deux cercles de la vie physique, de même que la vie du cœur et la vie de la pensée sont deux domaines de la vie spirituelle, la vie physique et la vie spirituelle, à leur tour, sont deux manifestations de la *vie humaine*. L'homme est un, mais son unité d'essence a deux formes : elle s'exprime comme essence propre, sous le caractère de la liberté, dans l'esprit, et comme essence entière, sous le caractère de l'enchaînement, dans le corps. La même opposition existe entre la vie spirituelle et la vie physique. Ces deux vies ne sont pas entre elles dans un rapport de causalité : elles font partie d'un même tout, elles sont unies, elles sont associées, elles sont entre elles pour l'observation dans un rapport réciproque de conditionnalité. Le corps ne saurait vivre sans l'esprit, ni l'esprit sans le corps, dans notre condition présente. Le corps ne possède la vie qu'en tant qu'il est uni à l'esprit ; mais sa vie est à lui, elle a sa propre cause et sa valeur propre, elle peut aussi avoir une autre fin que la vie de l'âme.

La vie humaine, considérée dans son unité, dans sa variété et dans son harmonie, est donc conforme à l'essence même de l'homme. La même question se présente maintenant pour l'animal et pour la plante. Nous savons que l'*animal* possède le sens intime à la première puissance, comme conscience et sentiment incomplets, sans qu'il ait la conscience et le sentiment de son intimité. C'est donc avec raison qu'on lui accorde la vie, contrairement à l'opinion des cartésiens, qui en faisaient une machine. Tous les phénomènes d'une activité intime soumise aux lois biologiques s'observent, en effet, à divers degrés dans toutes les classes du règne animal. Mais que faut-il penser de la vie de la *plante* ? Nous ne voyons pas que la plante possède la conscience et le sentiment d'elle-même ; mais, par contre, nous constatons en fait qu'elle se développe